

## 1.

# Einleitung: Die griechische Archaik als Epoche des Adels?

---

### **1.1 Die Gleichgültigkeit des Hippokleides, oder: Der griechische ‚Adel‘ als Problem der Forschung**

Es ist eine märchenhaft anmutende Geschichte, die Herodot im sechsten Buch seiner *Historien* erzählt:<sup>1</sup> Kleisthenes, der Tyrann von Sikyon, wollte seine Tochter Agariste dem Besten (τὸν ἀριστον) aller Griechen zur Frau geben. Nachdem er in Olympia mit seinem Gespann einen Sieg errungen hatte, ließ er von einem Herold ausrufen, wer sich für würdig erachte, des Kleisthenes Schwiegersohn zu werden, solle nach Sikyon kommen. In der Tat zogen angesehene junge Männer aus Italien, Aitolien, der Peloponnes, Athen, Eretria und Thessalien nach Sikyon. Kleisthenes bemühte sich, den Gästen einen würdigen Rahmen zu bieten, und ließ in Sikyon eigens für diesen Anlass eine Palästra und einen Dromos bauen. Nachdem er jeden Einzelnen über sein Geschlecht und seine Heimatstadt befragt hatte, bewirtete er die Freier während eines ganzen Jahres und nutzte diese Zeit, um ihre Tüchtigkeit, ihren Charakter und ihre Bildung zu erproben. Die jüngeren mussten sich auch im Gymnasion beweisen, doch alle zusammen wurden – und dies, so Herodot, sei das Wichtigste gewesen – beim gemeinsamen Mahl getestet. Am besten gefielen Kleisthenes die beiden Freier aus Athen, vor allem der mit dem korinthischen Herrschergeschlecht der Kypseliden verwandte Hippokleides. Doch kurz vor der geplanten Hochzeit leistete sich dieser hoffnungsvolle Kandidat einen fatalen Fauxpas: Nach dem gemeinsamen Essen wetteiferten die Freier mit Liedern und anderen Beiträgen und Hippokleides führte eine Reihe von Tänzen auf, die er selbst als schön, sein Schwiegervater *in spe* jedoch als äußerst deplatziert angesehen habe. Als schließlich der Athener mit dem Kopf auf einem Tisch stand und mit den Beinen im Takt schlenkerte, habe der Tyrann angewidert aus-

1 Hdt. 6,128–130. Alle auf die Antike bezogenen Daten verstehen sich, wenn nicht anders vermerkt, als v. Chr.

gerufen: „Sohn des Teisandros, vertanzst hast du dir die Hochzeit!“ Doch Hippokleides unterbrach ihn und meinte: „Ὁὐ φροντὶς Ἴπποκλείδῃ“ – „das kümmert Hippokleides nicht!“ Daher, so der Erzähler Herodot, stamme diese bekannte Redewendung. In der Folge wurde nicht Hippokleides, sondern der andere Athener, der Alkmeonide Megakles, quasi als der Zweitbeste,<sup>2</sup> zum Schwiegersohn des Tyrannen erkoren.

Die Geschichte schildert das ganze Panoptikum dessen, was man gemeinhin als Charakteristika des archaischen Adels ansieht: Die beteiligten Akteure bewegen sich in einem panhellenischen Kontext, treffen sich zu sportlichen Agonen in Olympia und streben – dies das Ziel der ganzen Geschichte – überregionale Heiraten und Gastfreundschaftsbeziehungen an. Ferner verfügen sie über ein ausgeprägtes Wettbewerbsdenken: Kleisthenes stellt die Freier auf die Probe und sucht nach dem ‚Besten‘, indem er Qualitäten wie Charakter, Bildung, sportliche Leistungsfähigkeit, aber auch edle Herkunft miteinander vergleicht. Einen Dromos und eine Palästra für sportliche Agone ließ er eigens für diesen Anlass in Sikyon errichten.<sup>3</sup> Zentral erscheint jedoch vor allem das gemeinsame Mahl als Ort aristokratischer Geselligkeit, dessen Bedeutung Herodot explizit hervorhebt und wo Hippokleides seinen Fauxpas begeht: Die gemeinsam feiernden Adligen sind kein betrunkenen Haufen, sondern verfügen über ungeschriebene Regeln feinen Benehmens. Wer diese bricht, diskreditiert sich in den Augen seiner Standesgenossen nachhaltig. Chester Starr deutete die Geschichte denn auch als ein Indiz dafür, dass sich in Griechenland ein Adel ausgebildet habe: Die Freier in der *Odysee*, so Starr, seien noch „brutes“ gewesen, unkultivierte Gesellen, während Hippokleides sich in einer kultivierten Schicht bewegt und wegen seines mangelnden aristokratischen Taktgefühls gemaßregelt wird.<sup>4</sup> Alain Duplouy hat die Geschichte gar als alkmeonidische ‚Propaganda‘ gedeutet: Der Alkmeonide Megakles, der letztlich den Sieg davon trug, werde als vorbildlicher Aristokrat gepriesen, der den adligen Agon gewinnt und eine überregionale Ehe eingehen kann, während sich sein Rivale Hippokleides durch sein unstandesgemäßes Verhalten selbst disqualifiziert.<sup>5</sup>

Einer solchen Deutung steht jedoch die demonstrative Gleichgültigkeit des Hippokleides entgegen. Denn das ὀὐ φροντὶς Ἴπποκλείδῃ passt nicht zu einem Verlierer – Hippokleides betrachtet seinen Tanz weder als Fauxpas, noch bereut er die Darbietung. Das Urteil des Kleisthenes kümmert ihn schlicht nicht. Dies darf keinesfalls

2 Power 2006 etwa schreibt in Bezug auf Megakles von einem „second-banana bridegroom“.

3 Zur Episode als Musterbeispiel all jener Elemente, die die Kultur des archaischen Adels ausmachen, s. Stein-Hölkeskamp (1989) 117–119 und Stein-Hölkeskamp (2015) 186 f.; Stahl (2003) 49–75; Papakonstantinou (2010). Dass Kleisthenes einen „court poet“ gehabt habe, der ein „local epic on the Wooing of Agariste“ verfasst habe, wie Jeffery (1976) 165 vermutet, ist reine Spekulation – der eindeutig mündliche Charakter der Geschichte (dazu u.) scheint mir klar gegen die Existenz eines solchen Epos zu sprechen. Zur Episode als typische Erscheinung des ‚agonalen‘ Verhaltens der archaischen Griechen s. Burckhardt (2002) 137 und Burckhardt (2012) 84 f.

4 Starr (1992) 8; vgl. Starr (1977) 120.

5 Duplouy (2006) 80–85.

unbeachtet bleiben,<sup>6</sup> denn die Geschichte weist zahlreiche Momente mündlicher Traditionsbildung auf: Weder die Chronologie noch die beteiligten Personen sind sonderlich vertrauenserweckend,<sup>7</sup> und das Grundszenario, bei dem prominente Freier im freundschaftlichen Wettkampf um eine Prinzessin werben, erinnert stark an die Hochzeit der Helena im griechischen Mythos.<sup>8</sup> Selbst der dramatische Höhepunkt der Geschichte, der unzüchtige Tanz des Hippokleides, scheint keine historische Erinnerung, sondern eine Wanderlegende zu sein: Bereits im 19. Jahrhundert haben Folklore-Forscher auf eine indische Tierfabel aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert aufmerksam gemacht, in der ein Pfau sich die Hochzeit mit der Tochter des Schwans vertanzte.<sup>9</sup> Ähnlich wie Hippokleides, dessen Geschlechtsteile beim Kopfstand auf dem Tisch für alle sichtbar wurden, entblößt sich auch der indische Pfau beim Tanzen und genau wie Hippokleides wird er vom potentiellen Schwiegervater gemäßregelt, weil er weder innere Scham noch Furcht vor Sünde besitze. Offenbar handelt es sich um ein verbreitetes Erzählmotiv, das an unterschiedlichen Enden des indoeuropäischen Kulturraums in zwei völlig unabhängige Geschichten Eingang gefunden hat. Wenn man das ernst nimmt – und das sollte man<sup>10</sup> –, dann fällt jedoch umso deutlicher ins

- 6 Vgl. in diesem Sinne zu Recht Biebas-Richter (2016), die den Spruch dezidiert zum Ausgangspunkt ihrer Analyse macht – ihre Ausführungen kränken freilich an der methodisch unzureichenden Quellenkritik (s. u.).
- 7 Da der erfolgreiche Bewerber Megakles auch bei Hdt. 1,61 begegnet und dort eine Tochter hat, die er mit Peisistratos verheiratet, wäre es plausibel, die Episode in die 570er Jahre zu datieren: Vgl. z. B. Moretti (1957) 70 (Nr. 96); den ausführlichsten Versuch, eine exakte Chronologie zu rekonstruieren, bietet McGregor (1941), der die Hochzeit auf 575 datiert. Dem steht freilich entgegen, dass die Geschichte Personal aus verschiedenen Epochen vereinigt: Megakles kam überhaupt erst in die Situation, ein würdiger Bewerber zu sein, weil sein Vater Alkmeon zuvor beim Lyderkönig Kroisos (also nicht vor 560) großen Reichtum erworben habe [Hdt. 6,125; dazu jetzt Stein-Hölkeskamp (2019) 427–429; 443–446], gleichzeitig begegnet in Sikyon aber auch ein Sohn des Pheidon von Argos, einer Figur mit klar mythologischen Zügen, die von späteren Chronologien in das 8. Jh. datiert wurde. Milon von Kroton, dessen Bruder sich ebenfalls unter den Freiern befindet, war in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. aktiv, also eine gute Generation nach dem mutmaßlichen Hochzeitsfest. Generell zur Problematik der Episode s. Scott (2005) 414–431, ferner Forsdyke (2011) zum legendenhaften Charakter des Kleisthenes als „culture-hero“, dort spez. 149 zu der vorliegenden Episode.
- 8 Die Reminiszenz an die Verheiratung der Helena ist offenkundig; so mutmaßen Stein-Hölkeskamp (1989) 119 und Scott (2005) 424, dass Kleisthenes hier homerischen Adelsidealen nahekommt. Es könnte aber auch einfach sein, dass beide Geschichte nach dem gleichen Märchenmotiv geformt sind.
- 9 Jātakam, Nr. 32 (Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Übersetzt von Julius Dutoit. 7 Bde. Leipzig 1908–1921). Vgl. Hahn (1876) 69 f.; Tawney (1883) 121 und ausführlich Macan (1895) Bd. 2, 304–311.
- 10 Zu argumentieren, dass man „bei unserer überschaubaren Quellenlage nicht allzu hastig eine Überlieferung als Erfindung verwerfen“ solle, wie dies jüngst Biebas-Richter (2016) 284. Anm. 22 tat, ist kein sonderlich schlüssiges Argument – ihre Ausführungen (ebd. 282–284) zur Glaubwürdigkeit der Episode vermögen denn auch nur bedingt zu überzeugen: Dass Herodot selbstverständlich nicht die indische Legende kannte, sondern dass es sich hierbei um ein mündliches Erzählmotiv handelt, das in dem großen Kommunikationsraum zwischen Griechenland und Indien

Auge, worin sich die beiden Ausformungen der Geschichte unterscheiden: Während der indische Pfau sich schämt und weggeht, also das Urteil des Schwans akzeptiert, erklärt Hippokleides selbstbewusst οὐ φροντὶς Ἴπποκλείδῃ und stellt damit klar, dass er weder das Urteil noch die damit verbundenen Verhaltensregeln als verbindlich akzeptiert. Das ist bemerkenswert. Es ist vor allem deshalb bemerkenswert, weil dieser Spruch – im Gegensatz zur konkreten Ausgestaltung der Freier-Geschichte, inklusive des umstrittenen Tanzes – eindeutig einen aitiologischen Kern der Geschichte darstellt. Denn es besteht kein Grund, an Herodots Aussage zu zweifeln, dass es sich dabei um eine geläufige Redewendung handelt, die aufgrund der namentlichen Erwähnung des Hippokleides klar ins 6. Jahrhundert zu datieren ist.<sup>11</sup>

- zirkulierte und völlig unabhängig voneinander an zwei gänzlich unterschiedlichen Orten Eingang in die schriftliche Überlieferung fand, wird ebenso wenig gesehen, wie der Umstand, dass „Mitglieder prominenter athenischer Familien“ als „Hauptakteure“ (ebd. 283) von Geschichten diese keineswegs automatisch vor Verfälschung in mündlicher Tradition bewahren, wie Raaflaub (1988) anhand der sehr unterschiedlichen Berichte über die Alkmeoniden bei Herodot und Isokrates überzeugend nachgewiesen hat.
- 11 Die Redewendung war in der Antike tatsächlich weit verbreitet und findet sich in diversen Sprichwortsammlungen: Phryn. *eclogae* 164; 342 (ed. Fischer, Berlin 1974); Diogenian. *paroemine* 7,21 (ed. Leutsch & Schneidewin, Göttingen 1839); Zenobios 5,31 (ed. Leutsch & Schneidewin, Göttingen 1839); ferner wird der Ausspruch des Hippokleides wörtlich zitiert bei Lukian. *Herc.* 8; *philopat.* 29; *apol.* 15; *Iul. or.* 6,2 (ed. Wright, LCL = 9,2 ed. Lacomrade, Budé); *Lib. epist.* 1545,5 (ed. Foerster, Leipzig 1922) (= Pseudoepigraphae 1,5); ferner findet sich eine Erwähnung im byzantinischen Homerkommentar von Eustathios (Eust. ad Hom. *Il.* 1,598 = ed. van der Valk, Leiden 1971, 246); eine Variante findet sich bei Plutarch, der gegen Herodots ‚Lügen‘ polemisierend erklärt, so wie Hippokleides seine Hochzeit würde Herodot die Wahrheit vertanzten und dabei erklären: οὐ φροντὶς Ἡροδότῳ (Plut. *Her. mal.* 33 = *mor.* 867b). Dass diese späteren Nennungen nicht ausschließlich von Herodot abhängen, zeigt ein Fragment der Alten Komödie, das ungefähr zeitgleich mit Herodots *Historien*, wenn nicht sogar früher zu datieren ist und das den Ausspruch des Hippokleides ebenfalls zitiert: Hermippos F 16 PCG [= Hesych. s. v. Οὐ φροντὶς Ἴπποκλείδῃ (o 1920 Latte)]; Paus. *Attic.* s. v. Οὐ φροντὶς Ἴπποκλείδῃ (o 42 Erbse); Phot. *lex.* s. v. Οὐ φροντὶς Ἴπποκλείδῃ (o 363 Porson); Suda s. v. Οὐ φροντὶς Ἴπποκλείδῃ (o 978 Adler).
- Die Popularität der Geschichte zu Herodots Lebzeiten zeigt möglicherweise auch ein Keramikfragment des Peleus-Malers (ARV<sup>2</sup> 1039 Nr. 6) aus dem dritten Viertel des 5. Jhs., das einen tanzenden Zwerg zeigt; der Unterkörper der Figur ist nicht erhalten, doch aus dem Größenverhältnis zu den Armen der neben ihm tanzenden Musikantinnen kann geschlossen werden, dass er leicht erhöht auf einem Podest oder aber einem Tisch tanzte, letzteres würde sehr gut zur Beischrift passen, die – wenn die Ergänzung stimmt – ihn als [Ἴππο]κλειδῆς ausweist (AVI Nr. 3450): Die Ergänzung wurde von Lippold (1937) erstmals vorgeschlagen, der in der Szene eine Karikatur der bei Herodot überlieferten Geschichte sah; Beazley (1939) 11 akzeptierte die Ergänzung, sah aber im Zwergen keine Karikatur, sondern einen real existierenden kleinwüchsigen Unterhalter, der sich einen Künstlernamen nach dem berühmten aristokratischen ‚Table-Dancer‘ zugelegt habe; vgl. dazu in neuerer Zeit Dasen (1993) 224, die zusätzlich auf ein Fragment einer Trinkschale aus den 420er Jahren verweist, auf der ein Zwerg abgebildet ist, der auf einem Tisch tanzt und dabei die Beine in die Luft hält (Museo Civico, Todi, Inv. 471; Abb. bei Dasen Taf. 53,2) – Dasen vermutet hier ebenfalls eine Anspielung auf Hippokleides.
- Für die Prominenz des (historischen) Hippokleides im 6. Jh. und damit für die Datierung der Episode spricht einerseits seine bei Herodot bezeugte verwandtschaftliche Verbindung zu den Kypseliden, vor allem aber seine Erwähnung beim spätantiken Autor Markellinos (Marcellin. vit.

Die Geschichte hat also zwei historische Kerne, die beide im Athen Herodots noch Relevanz besitzen: Der eine ist die in Sikyon geschlossene Heirat des Megakles, die nicht nur den Ruhm der Alkmeoniden begründete, sondern im Stammbaum dieser Familie festgehalten ist, was sich unter anderem in der Verwendung des Namens „Agariste“ für weibliche Mitglieder dieser Familie zeigt.<sup>12</sup> Der andere Kern jedoch ist der flapsige Spruch des Hippokleides, der als Mitglied der Philaiden der zweiten bedeutenden Familie angehört<sup>13</sup> und mit diesem Spruch nicht nur seine eigene Niederlage klein redet, sondern vor allem den Erfolg seines athenischen Rivalen zu einer nichtigen Sache erklärt, die ihn genauso wenig kümmert wie das Urteil des Kleisthenes. Ganz erfolglos war er damit offenbar nicht: Einige Jahre später begegnet er als Archon,<sup>14</sup> während umgekehrt der ‚Sieg‘ des Megakles in der von Herodot verschriftlichten mündlichen Tradition den fahlen Beigeschmack des ‚Zweitbesten‘ behält.

Die Geschichte bei Herodot taugt also nur begrenzt als Beleg für einen sich ausbildenden Adel mit verbindlichen Umgangsformen, deren Einhaltung über die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit entscheidet. Denn der Kern der Geschichte schildert

- Thuk. 3), der sich aber (indirekt über Didymos) auf den im frühen 5. Jh. schreibenden Pherekydes (FGrH 3 F 2) und den etwas späteren Attidographen Hellanikos (FGrH 4 F 22) beruft und Hippokleides nicht nur den Philaiden zuordnet, sondern ihn vor allem auch als Archon kennt, unter dem die Panathenäen eingerichtet worden seien.
- 12 Nebst der bei Herodot (6,131,2) explizit erwähnten Mutter des Perikles begegnet auch eine Agariste als Informantin im Zuge des Hermenfrevels (And. 1,16), die wohl ebenfalls zu den Alkmeoniden oder einer Seitenlinie gehört, vgl. Davies (1971) 382 f.
- 13 Die Zuordnung basiert einzig auf Markellinos (vit. Thuk. 3; s. o. Anm. 11), dessen aus indirekten Zitaten basierender Text zwar diverse Probleme aufweist, in Bezug auf Hippokleides jedoch wenig Anlass zu Zweifeln gibt. Zur Genealogie der Philaiden s. Davies (1971) 293–312 und Thomas (1989) 161–173, die an diesem Beispiel eindrücklich zeigt, dass auch die Genealogie einer solch prominenten Familie im 5. Jh. keineswegs widerspruchsfrei erinnert wurde, sondern für das 6. Jh. verschiedene Varianten kursierten, die typische Züge mündlicher Traditionsbildung tragen; vgl. ähnlich auch Möller (1996). Doch auch wenn die genaue Einpassung in ein Stemma spekulativ bleiben muss, so steht doch die grundsätzliche Zuordnung des Hippokleides zu den Philaiden außer Zweifel.
- 14 Marcellin. vit. Thuk. 3 = Pherekydes FGrH 3 F 2 = Hellanikos FGrH 4 F 22 (s. o. Anm. 11); basierend auf der sehr unsicheren Datierung über die Chronik des Eusebius (bzw. deren Übersetzung durch Hieronymus) wäre dieses Archontat für das dritte Jahr der 53. Olympiade, also 566/5, anzusetzen (Eus. Chron. Ol. 53,3). Unabhängige Evidenz aus der Archaik selbst stützt zwar die Plausibilität dieser Datierung in Hinblick auf eine relative Chronologie, doch die Akropolis-Inschrift IG I<sup>3</sup> 507 (= DAA 326), die die *hieropoioi* nennt, die zur erstmaligen Ausrichtung der Agone für die „Strahlenäugige“ einen Dromos errichteten, ist zwar ungefähr in die Mitte des 6. Jh. zu datieren, eine absolute Datierung ergibt sich aber nur über Eusebius, vgl. den Kommentar von Raubitschek in DAA 326 *ad loc.* – Analoges gilt für die panathenäischen Preisamphoren, die zwar ebenfalls ungefähr um diese Zeit einsetzen, doch auch dort hängt die absolute Chronologie an Eusebios, die grundlegenden Einwände gegen einen Fixpunkt 566 für die exakte Datierung der relativen Chronologie attisch schwarzfiguriger Keramik finden sich bei Corbett (1960) 57 f.; zu den Preisamphoren s. einflührend Tiverios (2007) spez. 1 f. für die erste Hälfte des 6. Jh. Eine ausgewogene Darstellung zur Reorganisation der Panathenäen im zweiten Viertel des 6. Jh. bietet Parker (1996) 89–92; teils sehr spekulativ und der Überlieferung gegenüber unkritisch dagegen die Darstellung von Neils (2007).

eine demonstrative Devianz, mit der diese scheinbar verbindlichen Umgangsformen für nichtig erklärt werden, ohne dass dies den sozialen Tod des Akteurs zur Folge hat. Die Forschung hat denn auch eine Vielzahl an kontroversen Deutungen vorgeschlagen, die von der Schwierigkeit zeugen, die Episode in einen sozialgeschichtlichen Kontext zu stellen. Nebst der bei Starr fassbaren Deutung, Hippokleides hätte gegen aristokratisches Benehmen verstoßen,<sup>15</sup> gibt es verschiedene Interpretationen, die von einer Ungleichzeitigkeit der Entwicklungen ausgehen: Hippokleides und Kleisthenes hätten unterschiedliche Vorstellungen vom korrekten Verhalten beim Symposion, wobei der eine älteren, der andere jüngeren Konventionen anhängt, was mit regionalen oder sozialen Differenzen erklärt werden kann.<sup>16</sup> Eng damit verknüpft ist die Frage, ob das Narrativ Herodots eine alkmeonidische ‚Familienpropaganda‘ sei, die Megakles als idealen Aristokraten darstelle, oder ob nicht vielmehr Hippokleides der ‚echte‘ Adlige sei und Megakles ein neureicher Aufsteiger.<sup>17</sup> In diesem Sinne könnte man mit Uwe

- 15 Nebst Starr s. v. a. Luria (1930) 16–22, der im Tanz ein plebejisches Verhalten sah, das die alkmeonidische ‚Propaganda‘ den Philaiden unterstellt habe, Fehr (1990) 191–193, der den Tanz als modische Neuerung sah, die gegen das aristokratische Herkommen verstieß (sich aber letztlich durchsetzte), und Scott (2005) 427 f., wo von unstandesgemäßem Verhalten die Rede ist.
- 16 Historisch argumentierte Kinzl (1980) 180–184, der die Episode mit den Kultreformen des Kleisthenes in Verbindung brachte, bei der wilde, dionysische Tänze reformiert worden seien, weshalb die Tänze des Hippokleides hier fehl am Platz waren; ebd. 184: „An einem anderen Ort hätte er vielleicht noch großen Beifall ertanzen können – nicht jedoch vor Kleisthenes.“ Vom Ansatz her völlig anders, aber im Ergebnis ähnlich argumentiert Müller (2006) 225–276, der in der Episode einen eigentlichen „Paradigmenwechsel“ sieht, bei dem der ausgelassene Tanz des Hippokleides die alte Adelswelt verkörpert; ebd. 259: „Der Repräsentant der alten Adelswelt wird gestürzt und stattdessen kommt der Vertreter einer aufstrebenden, erst jüngst durch persönliche Geschicklichkeit und Lebenstätigkeit zu Reichtum und panhellenischem Ansehen gelangten Familie zum Erfolg.“ Die Episode zeige „fortwirkende Faszination der spielerischen Eleganz aristokratischer Lebensart“ (ebd. 260); dass es dabei um schichtspezifische adlige Normen gehe, lehnt Müller dagegen ab (ebd. 262; 272), vielmehr handle es sich um „universellen Arete-Vorstellung archaischer Prägung“ (ebd. 262). Papakonstantinou (2010) 77–80 sieht die Episode als Ausdruck des Konflikts zwischen zwei gleichzeitig existierenden Symposionkulturen, von denen die eine Selbstbeherrschung, die andere Exzess propagiert.
- 17 Zur bereits älteren These der ‚Familienpropaganda‘ s. z. B. Luria (1930) 16–22 und in neuerer Zeit Duploux (2006) 80–85; eine solche ‚Propaganda‘ kann jedoch ausgeschlossen werden, nicht nur wegen der Hippokleides-Episode, sondern auch wegen der zuvor (Hdt. 6,125) erzählten Geschichte, wie Alkmeon den Familienreichtum begründete, indem er (chronologisch unmöglich) von Kroisos mit so viel Gold beschenkt wurde, wie er tragen könne, woraufhin er nicht nur sein Gewand und seine Schuhe, sondern auch den Mund mit Gold füllte und selbst sein Haar mit Goldstaub bedeckte – damit wurde er zwar reich, aber sein königlicher Gastgeber (und wohl nicht nur er) fand die Episode primär komisch. Zudem steht Alkmeons Verhalten in einem deutlichen Kontrast zu Geschichten im Kontext der ‚sieben Weisen‘, von denen mehrere in einer ähnlichen Situation sich von Kroisos’ Gold unbeeindruckt zeigten: Nebst Solon (erstmalig bei Hdt. 1,29–32) sind dies v. a. Pittakos (Diog. Laert. 1,75; 81), der, ebenso wie der Skythe Anachrisis (Diog. Laert. 1,105), ein Goldgeschenk des Kroisos ablehnte. Vor diesem Hintergrund erscheint auch die Geschichte um den „Zweitbesten“ Megakles deutlich ambivalenter und komischer, als es einer Familienpropaganda zukommen würde. Strasburger (1955) 15 f. hat das Wesentliche dazu bereits gesagt; für eine detaillierte Analyse im Kontext volkstümlicher Erzähltraditionen s. Thomas (1989) 264–272. Den

Walter die selbstbewusste Devianz als geradezu typischen „Ausdruck adliger Unabhängigkeit gegenüber nicht selbst gesetzten Normierungen“ werten<sup>18</sup> – ein Nonkonformismus, welcher der Selbstsicherheit des arrivierten Adligen entspringt, jemand zu sein und damit sich selbst als Maßstab zu genügen. In eine ähnliche Richtung geht denn auch die jüngste Interpretation der Episode durch Janice Biebas-Richter.<sup>19</sup> Sie geht davon aus, dass Hippokleides bewusst einen Affront beging, um sich nicht den Spielregeln des Tyrannen zu unterwerfen, und kommt zum Schluss, dass „Hippokleides mit seinem Verhalten klar machte, daß er nicht so ein ‚kriecherischer Höfling‘ war wie etwa Megakles.“<sup>20</sup>

Die unterschiedlichen Interpretationen sind symptomatisch für die Probleme der althistorischen Forschung mit dem griechischen Adel der archaischen Zeit. Die Berichte über herausragende Individuen, die weit verzweigte Gastfreundschaften pflegen und panhellenische Wettkämpfe in Olympia und anderen Zentren veranstalten, haben schon früh Assoziationen zu ‚Adel‘ und adligem Lebensstil geweckt. So hat Alfred Heuss in seinem grundlegenden, 1946 erschienen Aufsatz, der die archaische Zeit erstmals als historische Epoche zu fassen versuchte,<sup>21</sup> den archaischen „Adel“ als den

novellenhaften Charakter der Geschichte, die zahlreiche volkstümliche Erzählformen aufweist, betonten in neuer Zeit v. a. Müller (2006) 225–276 und Wesselmann (2011) 180–189, die darin eine typische ‚Trickster‘-Geschichte sieht.

- 18 Walter (2008) 371 mit Anm. 12, wo explizit auf die Episode verwiesen wird. Dass Adel zur Grenzüberschreitung tendiert, begegnet in der Tat häufig, freilich argumentiert Joachimsthaler (2013), dass es sich dabei primär um eine bürgerliche Projektion und damit ein Produkt der Moderne handle (ebd. 338): „Adel‘ wurde in dem Maße, in dem er gesellschaftlich funktionslos wurde, zum ästhetischen Gut, das sich gut verkaufen ließ – als Traum von einer Grenzüberschreitung in ein ‚anderes‘ Leben hinein, dessen Imagination die Grenze schon allein deshalb bestätigt, weil man sich nur diesseits von ihr über sie hinausträumen kann in ihr Jenseits.“
- 19 Biebas-Richter (2016).
- 20 Biebas-Richter (2016) 298.
- 21 Heuss (1946); Heuss lehnte sich hierbei explizit an die Archäologie an (ebd. 26), wo die Archaik als kunsthistorische Epoche bereits als Einheit gesehen wurde, vgl. dazu forschungsgeschichtlich Most (1989) sowie zum nicht unproblematischen Epochencharakter der Archaik Walter (2013), zu der der Epoche inhärenten Frage nach den Anfängen und wie die Forschung damit umgeht, s. Walter (2019). Heuss selbst suchte eine genuin historische Definition der Archaik zu finden, die er darin sah, dass die Griechen in dieser Zeit „zu sich selbst“ fanden, d. h. sich als Volk mit einer gemeinsamen Identität überhaupt erst erfanden – dieser innovative Ansatz, der den rassistisch geprägten Volksbegriff, wie ihn Heuss' Lehrer Berve verwendet hatte, einer weitgehenden Dekonstruktion unterzieht, hat einiges vorweggenommen, was spätere Untersuchungen zu griechischen Identitätsbildungen seit den 1990er-Jahren herausgearbeitet haben: vgl. Hall (1997); Hall (2002); Hall (2009); Ulf (1996a). Zu Berves Beschäftigung mit rassistisch geprägten Volksidentitäten im archaischen Griechenland s. seine Studien zu den Ioniern (1927) und Spartanern (1937), beide neu abgedruckt in Berve (1966) 42–57 bzw. 58–207, v. a. aber seine Griechische Geschichte [Berve (1931)], die mit den expliziten Bezügen zur Kunstgeschichte eindeutige Parallelen zu Heuss' eigenem Vorgehen aufweist und m. W. erstmals überhaupt den Terminus „archaische Zeit“ im historischen Sinn verwendet (allerdings anders als Heuss nur für die Zeit zwischen dem 8. Jh. und den Perserkriegen und ohne klaren Epochencharakter), vgl. Berve (1931) 110–212; zu Heuss' Rezeption dieser Ansätze s. knapp Heuss (1993) 181 f.; zu seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem

„sozialen Unterbau“ der geistigen Entwicklung dieser Zeit bezeichnet, der mit seiner „ritterlichen Lebensform“ das eigentliche „Rückgrat der Gesellschaft“ bildete.<sup>22</sup> Das Charakteristische dieser Adelskultur und damit der Archaik war, dass sie die Ausbildung einer gesamtgriechischen Identität ermöglichte. Jedoch war „die Zielstrebigkeit der Epoche“, so Heuss, „auf ihr schließliches Ergebnis hin besehen, ausgesprochen adelsfeindlich.“<sup>23</sup> Gemeint ist die Entstehung der Polis, die als „Ergebnis“ die archaische Epoche des Adels beendete. Doch Heuss hätte die archaische Zeit auch anders charakterisieren können. Knapp zehn Jahre zuvor hatte Victor Ehrenberg just jene Zeit nicht als Epoche des Adels, sondern als die Hochzeit der Polis gesehen. Er argumentiert, dass die Polis, um 800 entstanden, im 6. Jahrhundert ihre Blütezeit gehabt habe, während das fünfte Jahrhundert bereits eine Zeit des Niedergangs gewesen sei.<sup>24</sup> Letzteres ist sicherlich überspitzt, erklärt sich aber vor dem Hintergrund, dass Ehernbergs Artikel eine Reaktion auf Helmut Berve darstellte, der die Polis erst im 5. Jahrhundert entstehen ließ.<sup>25</sup> Beides sind Extrempositionen, zeigen aber exemplarisch das Dilemma, in dem sich eine archaische Sozialgeschichte bewegt: Die entstehende Polis, mit ihren wechselnd bekleideten Ämtern und einer vergleichsweise breiten politischen Partizipation, passt schlecht zu der Vorstellung einer ritterlichen Adelsgesellschaft mit ständischen Sozialstrukturen, und beides zu vereinen oder in eine historische Abfolge zu bringen, verursacht unweigerlich Probleme.

Der Berve-Schüler Heuss löste das Problem, indem er zwar von einer adligen Gesellschaft ausging, die politische Geschichte der Archaik jedoch als eine Geschichte der entstehenden Polis beschrieb.<sup>26</sup> Dabei zeichnet er das Bild einer uneingeschränkten Adesherrschaft in der Frühzeit, bei der gesellschaftliche Stellung und politische Macht weitgehend deckungsgleich waren. „Staat und Politik jener Zeit“, so Heuss, „sind nahezu ein reines Derivat der gesellschaftlichen Stellung des Adels.“<sup>27</sup> Erst mit der Polis entwickelt sich ein „Staat“ im Sinne einer „versachlichten“ Herrschaft, die sich nicht mehr direkt aus der adligen Sozialstruktur – die aber durchaus weiterbe-

biologistischen Zugriff der Rassen-Theorien s. Heuss (1948). Zu Heuss' Archaik-Bild s. Lehmann (1998).

22 Heuss (1946) 37.

23 Heuss (1946) 39.

24 Ehrenberg (1937) spez. 158: „The age of Pericles is so far from being the age of the perfected Polis that it is rather the first period of the great individuals no more bound to the Polis.“

25 Berve (1937) schließt seine Biographie über den Marathonsieger Miltiades mit dem Abgang auf „Ideale der Adelszeit“ in einer Welt, in der „die Polis Athen Macht gewonnen hat über die fürstlichen Herren und sie in den Dienst des sich vollendenden Gemeinwesens zwingt“ (ebd. 101); vgl. auch den 1936 erschienenen Aufsatz „Fürstliche Herren der Zeit der Perserkriege“ [ND in Berve (1966) 232–267]; s. gegen diesen späten Ansatz der Polis die spitze Polemik bei Ehrenberg (1937) 147. Anm. 1.

26 Heuss (1946) 38–53. Vgl. dazu auch die späteren Ausführungen zur ‚archaischen‘ Politik bei Heuss (1981). Zur Genese dieser Denkfigur s. den forschungsgeschichtlichen Abriss in Kap. 4.

27 Ebd. 42.

steht – ableiten lässt und von einer „staatsbürgerliche[n] Gesellschaft der Politen“ getragen wird.<sup>28</sup> Das Modell beruht also zumindest teilweise auf einer Übertragung der dem modernen Denken vertrauten Dichotomie von ‚Staat‘ und ‚Gesellschaft‘ auf die Antike.<sup>29</sup> Diese Dichotomie dient nicht nur dazu, das Verhältnis des Adels zur Polis zu erklären, sondern impliziert gleichzeitig eine evolutionäre Entwicklung, in deren Verlauf der Adel die Kontrolle über die sich ausbildenden Institutionen der Polis an eine neue bürgerliche Schicht verliert. Beide Vorstellungen – die Idee einer Opposition zwischen Adel und Polis und jene einer Ablösung einer frühen Adelherrschaft durch eine von Bürgern getragene Polis – waren und sind in der Forschung zum griechischen Adel breit vertreten, doch beide sind problematisch.

Das Modell einer frühen Adelherrschaft, die von der Polis und bürgerlichen Schichten abgelöst wurde, findet sich im Kern bereits bei Aristoteles. Dieser sah die frühen *politeiai* unter den *basileis* von *hippeis* getragen, bei ihnen habe es sich folglich um Oligarchien oder Königtümer (βασιλικαί) gehandelt. Mit der Zunahme der aus den *mesoi* rekrutierten Hopliten hätten sich diese frühen Verfassungen dann zu Demokratien gewandelt.<sup>30</sup> Unter dem Schlagwort ‚Hoplitenrevolution‘ erfreute sich die kausale Verknüpfung militärischer und soziopolitischer Entwicklungen auch in der modernen Forschung einiger Beliebtheit: Zahlreiche Großnarrative argumentierten mit der Prämisse, dass die Änderung der Kampfaktik – weg vom ‚adligen Einzelkämpfer‘ hin zur ‚bürgerlichen‘ Hoplitenphalanx – zu tiefgreifenden gesellschaftlichen und politischen Verschiebungen geführt habe.<sup>31</sup> Eine intensivere Beschäftigung mit archai-

28 Ebd. 42–44; Zitat: 44.

29 Zur Problematik dieser anachronistischen Kategorien s. Winterling (2014) zum Staat sowie Winterling (2012) zum Gesellschaftsbegriff. Ob ein reflektierter Staatsbegriff für die Vormoderne als analytische Kategorie daher gänzlich zu meiden sei, ist freilich eine andere Frage, s. dazu u. a. Walter (1998) und Lundgreen (2014).

30 Aristot. Pol. 4,1297b 16–28: καὶ ἡ πρώτη δὲ πολιτεία ἐν τοῖς Ἑλλήσιν ἐγένετο μετὰ τὰς βασιλείας ἐκ τῶν πολεμούντων, ἡ μὲν ἐξ ἀρχῆς ἐκ τῶν ἰππέων (τὴν γὰρ ἰσχὺν καὶ τὴν ὑπεροχὴν ἐν τοῖς ἰππεύσιν ὁ πόλεμος εἶχεν· ἄνευ μὲν γὰρ συντάξεως ἀχρηστον τὸ ὀπλιτικόν, αἱ δὲ περὶ τῶν τοιούτων ἐμπειρίαὶ καὶ τάξεις ἐν τοῖς ἀρχαίοις οὐχ ὑπῆρχον, ὥστ' ἐν τοῖς ἰππεύσιν εἶναι τὴν ἰσχύον), ἀξιομακρόνων δὲ τῶν πόλεων καὶ τῶν ἐν τοῖς ὅπλοις ἰσχυσάντων μᾶλλον πλείους μετεῖχον τῆς πολιτείας· διόπερ ἄς νῦν καλοῦμεν πολιτείας, οἱ πρότερον ἐκάλουον δημοκρατίας· ἦσαν δὲ αἱ ἀρχαῖαι πολιτεῖαι εὐλόγως ὀλιγαρχικαὶ καὶ βασιλικαὶ. δι' ὀλιγανθρωπίας γὰρ οὐκ εἶχον πολὺ τὸ μέσον, ὥστ' ὀλίγοι τε ὄντες τὸ πλῆθος καὶ κατὰ τὴν σύνταξιν φαῦλοι ὑπέμενον τὸ ἄρχεσθαι. Zu dieser (empirisch nicht haltbaren) Stelle und den darauf aufbauenden (ebenfalls nicht haltbaren) modernen Interpretationen s. kritisch van Wees (2002a) 72–77.

31 Als Beispiel einer nicht ganz zu Unrecht als „unimaginative and inadequate“ [Starr (1992) 78. Anm. 2] charakterisierten Behandlung des griechischen Adels entlang dieser Linien s. Arnheim (1977). Doch auch in den differenzierteren Darstellungen von Donlan (1999) spez. 35–75 oder Murray (1993) 124–136 ist der vermeintliche Wandel der Kampfaktik ein wichtiger Auslöser sozialer Veränderungen. Wie das genau funktionieren solle, bleibt jedoch meist vage; der fundiert archäologisch argumentierende Snodgrass (1965) ist denn auch skeptisch hinsichtlich (zu) unmittelbar durchschlagender Kausalitäten, hält aber dennoch an den grundsätzlichen Prämissen des Modells fest.

scher Kriegsführung und den damit verbundenen sozialen Auswirkungen hat diese vermeintlich einleuchtende Verbindung jedoch als weitgehend unhaltbar erwiesen.<sup>32</sup> Eine alternative Erklärung geht vom ökonomisch bedingten Aufstieg neuer sozialer Schichten aus, der dazu führte, dass ein ursprünglich durch Geburt charakterisierter Adel durch eine über Reichtum definierte neue Oberschicht abgelöst wurde.<sup>33</sup> Dass wirtschaftliche Dynamiken bedeutend waren, steht zwar außer Frage, doch dafür, dass es in einer nicht klar fassbaren Zeit davor einen stabilen, einzig über Geburt definierten ‚Adel‘ gegeben habe, fehlen belastbare Indizien.<sup>34</sup>

Die Frage, wie man sich die angebliche Herrschaft eines frühen Adels vorstellen müsse, ist in der älteren Forschung denn auch meist sehr pauschal vor dem Hintergrund eines nicht weiter hinterfragten Entwicklungsmodells beantwortet worden, das den ‚Adel‘ als einen über Geschlechterverbände organisierten ‚vorstaatlichen‘ Entwicklungsstand ansah. Heuss etwa ging von einer Elite aus, deren Mitglieder sich als „Eupatriden“ oder „Zeusgeborne“ verstanden und in „Phylen, Phratrien und Geschlechtsgenossenschaften“ aufgrund ihrer „durch das Herkommen geheiligte[n]“ Rechte bestimmend waren – Phylenreformen wie jene des Tyrannen von Sikyon oder Kleisthenes’ von Athen sind folglich Schritte hin zur Beseitigung der alten Adelherrschaft.<sup>35</sup> Das Argument ist nicht ganz ohne Probleme, hat doch Heuss selbst auf die Konstruktivität solch scheinbar althergebrachter ‚Stammes‘-Strukturen hingewiesen.<sup>36</sup> Genau bei diesem Punkt setzten die beiden einflussreichen Studien von Denis Roussel und Felix Bourriot an. Ihre Untersuchungen zu Phylen und *gene* haben gezeigt, dass

32 Seit Latacz (1977) gezeigt hat, dass Homer Massenaufgebote durchaus schon kannte, ist es schwer geworden, die Theorie eines frühen adligen Kriegsmonopols aufrechtzuerhalten. Zwar betont Snodgrass (1993) mit Recht, dass bei Homer noch keine voll ausgebildete Phalanx begegnet, doch monokausale Erklärungen, die von Waffenbesitz unmittelbar auf politische Strukturen schließen, sind empirisch kaum zu verifizieren; vgl. Raaflaub (1991) 225–230; Raaflaub (1997) mit grundsätzlicher Kritik am Modell einer Hoplitenrevolution; es sind jedoch in neuerer Zeit v. a. die Arbeiten Hans van Wees’ zur archaischen Kriegsführung – insbesondere van Wees (2004), nebst diversen Aufsätzen wie van Wees (1995), van Wees (2000a) oder van Wees (2002a) –, die der These einer Hoplitenrevolution die Grundlage entzogen: Die These basiert nicht nur auf ideologisch gefärbten, letztlich empirisch nicht haltbaren Prämissen, sondern auch auf einer simplifizierenden bzw. falschen Vorstellung archaischer Kriegsführung. Zur Debatte (und einigen Versuchen, die alte ‚Orthodoxie‘ wieder aufleben zu lassen) s. ferner: Kagan & Viggiano (2013).

33 Das im frühen 20. Jh. populäre Modell einer aufsteigenden ‚industriellen Bourgeoisie‘ gilt wegen der offenkundigen Anachronismen zwar als überholt, vgl. etwa Starr (1977) spez. 169–193, doch dass wirtschaftliche Dynamiken eine ehemals festgefügte Aristokratie erschüttern, wird durchaus noch vertreten. So sieht etwa Ober (1989) 55–65, der Starr folgend die in den Quellen fassbaren *kakoi* als neureiche ‚Semi-Aristokraten‘ ansieht, diese Gruppe als wichtige Triebfeder für die solonischen Reformen, die angeblich Geburt durch Reichtum ersetzen.

34 Dieses Modell stützt sich fast ausschließlich auf die athenischen ‚Eupatriden‘ und ihre angebliche Abschaffung durch Solon. Die Unhaltbarkeit dieser Prämisse wird in Kap. 7.1 diskutiert.

35 Heuss (1946) 41f. und 44 zu den Phylenreformen.

36 Heuss (1946) 32–35; der Gedanke findet sich aber so bereits in Webers *Agrarverhältnisse im Altertum* [Weber (2006) 459–461], die Heuss intensiv rezipiert hatte.

der Wortgebrauch klar dagegen spricht, hierin Relikte eines archaischen Geschlechter- oder Stammesstaats zu sehen, sondern dass es sich um vergleichsweise ‚moderne‘ Institutionen der entwickelten Polis handelt.<sup>37</sup>

Die frühe Adelherrschaft war damit zu einem schemenhaften Phantom geworden, das sich zwar aus Plausibilitätsüberlegungen, nicht aber aus Quellen rechtfertigen lässt. Die Quellen selbst – insbesondere die in den Epen geschilderten Zustände – sprechen eher für eine andere Rekonstruktion: Mehrere neuere Arbeiten plädieren dafür, in der Frühzeit eine eher egalitäre Gesellschaft zu sehen, in der einzelne *big men* eine stets labile und jenseits der persönlichen Leistung kaum abgesicherte Führungsrolle wahrnahmen.<sup>38</sup> Ein eigentlicher ‚Adel‘ wäre nach diesem Modell nicht etwas schon immer Dagewesenes, sondern ein Merkmal von Hochkulturen, das sich erst entwickeln muss.<sup>39</sup> Dahinter steht die mit ethnologischen Vergleichsmodellen arbeitende Konzeption einer evolutionären Stufenleiter von ‚einfachen‘ zu ‚komplexen‘ Gesellschaften. Einfache Gesellschaften zeichnen sich demnach durch egalitäre, segmentäre Strukturen aus, wohingegen komplexer werdende Gesellschaften eine zunehmende Hierarchisierung aufweisen – ausgehend von einer *big man*-Gesellschaft zu einem *chiefdom* mit Rang-Abstufungen hin zu einer stratifizierten Gesellschaft mit einer klar abgegrenzten adligen Oberschicht.<sup>40</sup> Dabei wird ein Konnex zwischen Stratifikation und Staatlichkeit hergestellt: Staaten, so die vereinfachte These, entstehen als Herrschaftsinstrument, um die labile Stratifikation der Gesellschaft auf Dauer abzusichern. Das Problem dieser an monarchischen Reichbildungen entwickelten Modelle ist, dass sie auf Griechenland nur bedingt anwendbar sind, da der Polis viele Elemente fehlen, die einen als hierarchisches Herrschaftsinstrument gedachten *Early State* auszeichnen.<sup>41</sup> Die intensive Rezeption ethnologischer Modelle beschränkt sich daher vornehmlich auf die ‚homerische Ge-

37 Bourriot (1976); Roussel (1976).

38 Vgl. u. a. Donlan (1985); Donlan (1999); Funke (1993); Hall (2007) 119–144; Kistler & Ulf (2005); Rose (2012) 56–92; Ulf (1990a); Ulf (1996b); Ulf (2001); Ulf (2011c) sowie jetzt Ulf & Kistler (2020) 12–18 passim. Bereits Strasburger (1953) hat auf den bäuerlichen Charakter der homerischen Helden hingewiesen. Dass sich ein Adel erst entwickelt habe, betonen dezidiert auch Raaflaub (1991) 230–238 und Starr (1992). Für eine stärkere Abgrenzung des Adels bereits in homerischer Zeit plädieren dagegen Blum (2001) und Schmitz (2004) 105–126, vgl. auch Schmitz (2008). Eine leicht andere Sicht vertritt Ian Morris, der von einer Elitebildung um 1000 v. Chr. ausgeht, die dann aber im 8. Jh. von egalitären Tendenzen in Frage gestellt wurde und so den evolutionären Sprung zu einem Königtum nicht schaffte [vgl. aus den diversen Publikationen etwa Morris (2009)]. Die Problematik der Anwendbarkeit anthropologischer Modelle auf die Befunde der ‚Dark Ages‘ diskutiert im Einzelnen Hildebrandt (2007).

39 In diesem Sinn programmatisch v. a. Ulf (2001) zur ‚Aristokratisierung‘ der *big men* ferner Ulf (2020); vgl. auch Hall (2007) 127–131.

40 Bekannt sind v. a. die Arbeiten von Fried (1967), Service (1975) und in neuerer Zeit Johnson & Earle (2000). Dieses evolutionäre Model ist in adaptierter Form auch bei Luhmann (1997) spez. 634–706 zu finden, vgl. dazu Walz (2001); zur Kritik an diesen Modellen in Bezug auf das antike Griechenland s. Morris (1997) spez. 91–94.

41 Vgl. dazu van der Vliet (2005); van der Vliet (2008); van der Vliet (2011).

sellschaft‘ und die Zeit der ‚Dark Ages‘, während sie für die entstehenden Polis-Institutionen nicht im gleichen Maße passend erscheinen. Das hat zur Folge, dass zwar viele Arbeiten nicht mehr von einem ‚Adel‘ als Urzustand ausgehen, den entstehenden ‚Adel‘ dann aber dennoch in einer Spannung zur ‚adelsfeindlichen‘ Polis sehen, die eben nicht dem Bild eines monarchischen *Early State* entspricht.

Die meisten Studien, die die Entwicklung einer adligen Kultur beziehungsweise einer aristokratischen Ideologie untersuchen, setzen sich mit dieser vermeintlichen Spannung zur entstehenden Polis auseinander. Dabei lassen sich, stark vereinfacht, zwei Denkrichtungen ausmachen, die sich *en detail* freilich in vielen Punkten berühren: Die eine greift die bereits bei Heuss fassbare Dichotomie von Adelsgesellschaft und Polis auf und sieht den Adel und die adlige Kultur als ein im Kern apolitisches Phänomen, das sich primär außerhalb der Polis – im Kontext privater Gastmähler oder panhellenischer Agone – abspielte, aber durchaus auch in die Polis hineinwirken und mit ihren Institutionen in Konflikte geraten konnte. Insbesondere die in mehrerer Hinsicht grundlegende Arbeit von Elke Stein-Hölkeskamp ist diesem Ansatz verpflichtet.<sup>42</sup> In einer neuen Monographie zum archaischen Griechenland betont sie denn auch explizit, dass „jene tiefe Polarität zwischen dem aristokratischen Individuum und der Polisgemeinschaft“ als eines „der strukturellen Grundmuster des gesellschaftlichen und politischen Lebens der archaischen griechischen Stadtstaaten angesehen werden muss.“<sup>43</sup> ‚Adel‘ wäre demnach eine außerhalb der Polis stehende Kultur und ‚Adelskritik‘ ein auf die Polis bezogenes Denken, das bezeichnenderweise durchaus von Leuten vorgetragen werden kann, die aufgrund ihrer sozialen Stellung eigentlich ebenfalls als ‚adlig‘ anzusprechen wären. Der archaische ‚Adel‘ wird daher als ein grundsätzlich anderes Phänomen gesehen als die im Rahmen der Polis denkenden ‚Oligarchen‘ klassischer Zeit.<sup>44</sup> Auf die Genese dieser einflussreichen, aber stark ideologisch geprägten Denkfigur wird im weiteren Verlauf der Untersuchung noch genauer einzugehen sein.<sup>45</sup>

42 Stein-Hölkeskamp (1989); in eine ähnliche Richtung gehen Meier (2009) 157–170, Nebelin (2016) 27–36 sowie Schmitz (2004) spez. 105–126 und Schmitz (2008), der die panhellenischen Beziehungen des Adels in Kontrast zu den lokalen Nachbarschaftsbeziehungen der Vollbauern setzt und die Polisbildung auf den kooperativen Geist letzterer zurückführt, während der Adel nicht in der Lage war, seine soziale Überlegenheit in eine institutionalisierte Herrschaft zu überführen.

43 Stein-Hölkeskamp (2015) 251.

44 In diesem Sinne meint Chr. Meier in Conze & Meier (1972) 8: „Adelsideale und der adlige Stil stammten aus der Frühzeit und waren unter den Bedingungen tiefgreifender sozialer Wandlungen, der weithin herrschenden Demokratie und einer ‚Verwirtschaftlichung‘ des Lebens mehr oder weniger verbraucht worden.“ Oligarchien sieht er (mit Aristoteles bzw. M. Rostovtzeff) als ökonomisch begründet und meint: „An die Stelle des Adels trat eine Bourgeoisie, bestehend aus Leuten mit Geld, mit Muße, daher am ehesten mit Bildung, die weniger Anlaß hatten, Unrecht zu tun, also ‚bessere Leute‘ waren.“ Stein-Hölkeskamp (1989) sieht dementsprechend im demokratischen Athen des (thukydideischen) Perikles – und nicht in oligarchischen Regimen – eine Verschmelzung von Polisgesellschaft und Adelsideal.

45 S. u. Kap. 4.