

Auszug aus:	Franz Steiner Verlag
-------------	----------------------

# Luxus

*Perspektiven von der Antike bis zur Neuzeit*

Herausgegeben von  
Elisabetta Lupi und Jonathan Voges



## INHALT

<i>Elisabetta Lupi/Jonathan Voges</i> Luxus – ein Spiegel der Gesellschaft? Einleitung.....	7
PARADIGMEN DER FORSCHUNG. LUXUS UND REGIERUNGSFORMEN	
<i>Jan B. Meister</i> Luxusbeschränkung und antike Demokratie.....	31
DAS SOMBÄRT'SCHE „WEIBCHEN“? LUXUS UND GESCHLECHT	
<i>Melanie Meaker</i> Von Blumenkränzen, Salbölen und Purpurgewändern. Luxus und Geschlechterrollen im archaischen Griechenland.....	51
<i>Jonathan Voges</i> Ein Luxus(fremd)körper in der ‚nivellierten Mittelstandsgesellschaft‘? Rosemarie Nitribitt und die Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland der 1950er Jahre.....	81
IMITATION UND/ODER ERFINDUNG? LUXUS DER ANDEREN	
<i>Berit Hildebrandt</i> Vulgäre Imitatoren oder Trendsetter? Antike und moderne Diskurse um den Luxus der Freigelassenen.....	103
<i>Wolfgang Wüst</i> Luxus macht erfinderisch. Ökonomische Zwänge und Repräsentationsverpflichtung unter Mindermächtigen im Alten Reich. Fallstudien zu Süddeutschland.....	127
PRESTIGE UND KARRIEREWEGE. POLITIK, ÖKONOMIE UND LUXUS	
<i>Elisabetta Lupi</i> Der Kleideraufwand des Alkibiades und der Vorwurf der Tyrannis. Ein Diskurs über die sozio-ökonomischen Kosten des Luxuskonsums in der demokratischen Polis Athen.....	153

## LUXUSBESCHRÄNKUNG UND ANTIKE DEMOKRATIE

*Jan B. Meister, Bern*

### 1. EINLEITUNG: DEMETRIOS VON PHALERON UND DAS ENDE DER DEMOKRATIE IN ATHEN

322 v. Chr. verlor Athen den Lamischen Krieg und mit dieser militärischen Niederlage endete auch die athenische Demokratie. Das Regime, das allen Bürgern eine breite Partizipation ermöglicht hatte, wurde durch eine mit Zensuschranken versehene Oligarchie ersetzt. Ab 317 herrschte Demetrios von Phaleron als Statthalter des makedonischen Machthabers Kassander über Athen. Er stützte nicht nur das neue oligarchische Regime, sondern erließ auch einige bereits in der Antike vielbeachtete Luxusgesetze.

Das Ende der Demokratie in Athen ging also einher mit einer Begrenzung des Luxuskonsums. Das ist an sich nicht weiter erstaunlich. Luxusgesetze sind ein nicht ganz untypisches Mittel, mit dem soziale Eliten versuchen, den potentiell ruinösen demonstrativen Konsum in den eigenen Reihen zu regulieren. Gleichzeitig limitieren solche Gesetze die Möglichkeiten sozialer Aufsteiger, sich durch ostentativen Konsum gegenüber etablierten Eliten zu profilieren.<sup>1</sup> Im antiken Griechenland war das nicht anders: Die Gemeinwesen, in denen Luxuskonsum am stärksten eingeschränkt war, waren mit Sparta und den kretischen Städten relativ exklusive Regime, die gemeinhin als „Oligarchien“ bezeichnet werden. Aus dem demokratischen Athen dagegen ist bezeichnenderweise kein einziges Luxusgesetz überliefert.

Der Befund, dass das Ende der Demokratie in Athen den Beginn einer Luxusgesetzgebung markiert, braucht also eigentlich nicht zu überraschen. Umso überraschender ist, dass es doch überrascht. Hans-Joachim Gehrke untersuchte 1978 in einem noch immer grundlegenden Aufsatz das Verhältnis von Politik und Philosophie im Wirken des Demetrios von Phaleron. In diesem Aufsatz geht Gehrke auch auf die berühmten Luxusgesetze ein und sieht, anders als es zunächst naheliegen würde, darin keineswegs eine logische Konsequenz des sich verfestigenden oligarchischen Regiments, sondern erklärt ganz im Gegenteil:

1 Für die römisch-republikanischen Luxusgesetze als Versuch der etablierten Senatsaristokratie, sich gegen aufstrebende Subeliten zu wehren, s. Wallace-Hadrill 2008, 316–355.

„Wir müssen in seinen [Demetrius'] Maßnahmen gegen übertriebenen Luxus im Leben der Frauen, bei religiösen Feierlichkeiten, bei Bestattungen also durchaus — zunächst überraschend — einen demokratischen Zug erkennen. Sie lassen sich mit seiner Politik insgesamt nur vereinbaren, wenn wir sie unter dem Aspekt der Konzession begreifen.“<sup>2</sup>

Luxusgesetze sind also, in dieser Deutung, keine stimmige oligarchische Maßnahme, sondern eine symbolische Konzession der neuen Machthaber an die entmachtete demokratische Partei. Erklärbar sei dies nur aus der älteren griechischen Geschichte, denn:

„Bekanntlich gehören sie [die „Luxusgesetze im weitesten Sinne“] ursprünglich in die archaische Zeit, und zwar in den Kontext von gegen die vorherrschende Aristokratie gerichteten Bestrebungen des *δημος*.“<sup>3</sup>

Diese gegen den Adel gerichteten Luxusgesetze stünden am Beginn der griechischen Demokratie und vor diesem Hintergrund seien auch die Luxusgesetze des Demetrius um 317 v. Chr. zu deuten. Denn:

„Der alte ‚demokratische‘ Charakter der verschiedensten, insbesondere das Verhalten der Frauen betreffenden Luxusmaßnahmen, der in der archaischen Zeit offenkundig ist, hat sich demnach bis ins 4. Jahrhundert am Leben erhalten. Wenn aber diese Vorstellung so aktuell war, wird auch Demetrius mit ihr gerechnet haben müssen.“<sup>4</sup>

In der Tat war und ist die Vorstellung, Demokratie neige zu Luxusverboten, in der Althistorie weitverbreitet. Für die angeblich demokratischen Luxusgesetze der Archaik führt Gehrke denn auch viele Autoritäten an – aber bezeichnenderweise keine Quellen. Das ist kein Zufall. Denn als Rainer Bernhardt in seiner 2003 erschienen Studie zu *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt* das Thema erstmals systematisch in monographischer Form behandelte,<sup>5</sup> kam er zu einem diametral anderen Ergebnis: Für die angeblichen Luxusgesetze der griechischen Frühzeit, mit denen ein altes Adelsregime ‚demokratisch‘ beseitigt worden wäre, fehlen eindeutige Quellen: Die wenigen Gesetze sind oft schlecht überliefert und betreffen sehr spezifische Regelungen des Bestattungswesens, die wahrscheinlich nicht soziopolitisch, sondern tatsächlich religiös zu deuten sind.<sup>6</sup> In historisch hellerer Zeit sind Aufwandsbeschränkungen dann zwar sehr wohl politisch, aber gerade nicht demokratisch: „Die Luxuskritik“, so Bernhardt, „hatte eine starke politische Komponente. Sie stand im Dienste der Adelsoligarchie [...]“.<sup>7</sup> Demokratie sei dagegen mitnichten luxusfeindlich, sondern ganz im Gegenteil:

2 Gehrke 1978, 170. Ähnlich auch Engels 1998, 145–147.

3 Gehrke 1978, 167.

4 Gehrke 1978, 170.

5 Bernhardt 2003.

6 Grundlegend zu den archaischen Gesetzen gegen Grabluxus s. Blok 2006, die überzeugend für eine religiöse Deutung der Gesetze argumentiert.

7 Bernhardt 2003, 68.

„Je weiter in Athen die Entwicklung zur radikalen Demokratie voranschritt, desto mehr brachte diese eine eigene, ihr gemäße Lebensform hervor, die von weitgehender Toleranz gegenüber dem Luxus und einem gewissen Grad von Hedonismus geprägt war.“<sup>8</sup>

Selbstverständlich gab es auch in Athen Kritik am übermäßigen Luxus Einzelner, doch im Vergleich zu anderen Gemeinwesen waren die antiken Demokraten hier erstaunlich tolerant.<sup>9</sup> Wie ich andernorts ausführlich dargelegt habe, lässt sich das soziologisch erklären:<sup>10</sup> In einer Demokratie sind elitäre Akteure gezwungen, sich in gegenseitiger Konkurrenz um die Gunst und Aufmerksamkeit des *dēmos* zu bemühen. Im Unterschied zu Oligarchien, die sich bemühen, elitäre Konkurrenz ‚kartellartig‘ einzudämmen und Luxuskonsum als Mittel dieser Konkurrenz entsprechend zu regulieren,<sup>11</sup> befördert die Demokratie also Konkurrenz und damit auch den Einsatz von Luxus als Mittel, um Aufmerksamkeit und Anhänger zu gewinnen.<sup>12</sup> Es gibt eine Reihe von Figuren im demokratischen Athen, die für ihren Luxus kritisiert wurden, die aber – und das ist bezeichnend – mit dieser Praxis sehr erfolgreich waren.<sup>13</sup> Das bekannteste Beispiel ist Alkibiades, dessen extravaganter Lebenswandel ihn zu einer kontroversen Figur machte, der aber just deshalb auch bewundert wurde und über eine breite Anhängerschaft verfügte.<sup>14</sup> Bezeichnenderweise soll sich derselbe Alkibiades im spartanischen Exil einen ganz anderen, betont frugalen Lebensstil zugelegt haben<sup>15</sup> – die Inszenierung von Protz und Prunk war eine Praxis, die im demokratischen Athen Erfolg versprach, nicht aber im oligarchischen Sparta, wo Luxus streng reguliert und argwöhnisch beäugt wurde.

Die Eindeutigkeit dieser Ergebnisse führt umso drängender zur Frage, wie es dazu kommen konnte, dass die Forschung über Jahrzehnte genau die gegenteilige Ansicht vertrat, und dies obwohl der empirische Quellenbefund das nicht nur nicht hergibt, sondern dem ziemlich offen widerspricht. Mir geht es also im Folgenden nicht darum, zu zeigen, wie das Verhältnis von Luxus und Demokratie in der Antike ‚tatsächlich gewesen‘, sondern um eine rezeptions- und wissensgeschichtliche Fragestellung. Es soll untersucht werden, wie die Vorstellung einer Verbindung von Luxusbeschränkung und Demokratie entstand und den Status einer allgemein bekannten Tatsache erlangen konnte. Dabei wird sich zeigen, dass die angebliche Luxusfeindlichkeit antiker Demokratien deutlich mehr mit dem ausgehenden 19. Jahrhundert als mit der Antike zu tun hat.

8 Bernhardt 2003, 192. Vgl. in eine ähnliche Richtung gehend Braund 1994.

9 Bernhardt 2003, 136–157. Zur Kritik an Luxus und Reichtum s. ferner Mann 2007, 142–164.

10 Meister 2020, 336–371.

11 Zum heuristischen Mehrwert von Simmels Konkurrenzmodell (vgl. Simmel 1992, 323–349), das all diesen Überlegungen zugrunde liegt, s. Meister/Seelentag 2020, 14–21 sowie speziell zum Kartell als Deutungsmodell für sich durch Konkurrenzverzicht stabilisierende Oberschichten Seelentag 2020 und den Beitrag von Seelentag in diesem Band sowie Meister 2020, 224–241.

12 Meister 2020, 336–371, bes. 355–360.

13 Bernhardt 2003, 140–147; Meister 2020, 355–360.

14 Dazu Mann 2007, 205–229 und Meister 2020, 355–356. Vgl. den Beitrag von Lupi in diesem Band.

15 Plut. Alk. 23.3.

## 2. LUXUS UND DEMOKRATIE VOR DEM ENDE DES 19. JAHRHUNDERTS

Der gedankliche Konnex von Demokratie und Luxusbeschränkung findet sich meines Wissens erstmals im 18. Jahrhundert bei Rousseau. Im *Contrat Social* äußerte sich Rousseau zu den enormen Schwierigkeiten, die der Verwirklichung einer „echten Demokratie“ im Wege stünden. Dazu gehöre auch, dass eine solche wahre Demokratie „wenig oder gar keinen Luxus“ haben dürfe, denn dieser:

„[...] verdirbt Reich und Arm, den einen durch Besitz, den anderen durch Begehrlichkeiten; er liefert das Vaterland aus an Verweichlichung und Eitelkeit; er entzieht dem Staat alle seine Bürger, um die einen zu Knechten der anderen und alle zu Knechten der herrschenden Meinung zu machen.“<sup>16</sup>

Rousseau ist damit ganz der vormodernen, moralisierenden Luxuskritik verhaftet, verbindet die als notwendig erachtete Luxusbeschränkung jedoch mit der Regierungsform der Demokratie. Allerdings ist eine solche Regierung eine unter Menschen nicht zu verwirklichende Utopie. Denn Rousseau meint schließlich resigniert: „Wenn es ein Volk von Göttern gäbe, würde es sich demokratisch regieren. Eine so vollkommene Regierung paßt für Menschen nicht.“<sup>17</sup>

Das Fehlen von Luxus ist für Rousseau ein Zeichen eines glücklichen, quasi-göttlichen Urzustands, der noch nicht durch Zivilisation und Fortschritt verdorben worden ist. Die antike Demokratie Athens ist für diese moralisierend-fortschrittsfeindliche Utopie denn auch gerade *nicht* der historische Bezugspunkt. Ein Blick auf Rousseaus andere Schriften zeigt deutlich: Das historische Athen mit seinem Hang zu Luxus und Kunst war für Rousseau eindeutig keine „echte Demokratie“, seinem moralischen Ideal entsprach vielmehr das oligarchisch-frugale Sparta, das Rousseau als Republik von „Halbgöttern“ dem moralisch verdorbenen Athen gegenüberstellte.<sup>18</sup>

Der Rousseau'sche Konnex von Luxusbeschränkung und utopischer Demokratie fand denn auch, soweit ich sehe, in der altertumswissenschaftlichen Beurteilung von Luxusgesetzen keinen Niederschlag.<sup>19</sup> Die Umwälzungen der französischen

16 Rousseau 1986, 73 (III 4).

17 Rousseau 1986, 74 (III 4).

18 Rousseau 2012, 33.

19 Duruy 1862 etwa sah keinen Konnex zwischen Luxuskritik und antiker Demokratie und hielt (ebd., 462) fest, dass die Liturgien „comme la rançon des grandes fortunes payée à l'égalité“ seien, hebt aber explizit hervor: „Athènes, moins jalouse que Sparte, consentait à respecter la richesse, mais à condition que celle-ci se montrât patriotique [...]“. In der Fußnote wird vermerkt: „Montesquieu approuve les liturgies.“ Das ist insofern bemerkenswert, weil Duruy immer mal wieder auf Montesquieu Bezug nimmt, m.W. aber nie auf Rousseau. Anders als Rousseau hat Montesquieu sich denn auch zu den oft als ‚demokratisch‘ gedeuteten Grabgesetzen Solons geäußert und diese (wahrscheinlich historisch richtig) religiös motiviert gedeutet, vgl. Montesquieu 1992, 194 (XXV 7): „In guten Republiken hat man nicht nur den Luxus aus Eitelkeit, sondern auch den aus Aberglauben unterdrückt und der Religion Gesetze der Sparsamkeit auferlegt. Zu ihnen gehören verschiedene Gesetze Solons [...]“. Ebenso sieht Fustel

Revolution verliehen zwar der Vorstellung eines allmächtigen antiken Staates, der die individuelle Freiheit seiner Bürger nicht respektiere, Konjunktur, doch im Fokus stand hier primär Sparta und weniger das demokratische Athen.<sup>20</sup> Soweit ich sehe, fehlt der Konnex von Luxuskritik und antiker Demokratie in den einschlägigen Werken vor dem Ende des 19. Jahrhunderts gänzlich. Die dominierenden Sichtweisen gehen in eine ganz andere Richtung. Ich möchte hierzu zwei breit rezipierte „Griechische Geschichten“ des 19. Jahrhunderts herausgreifen, um diesen Befund exemplarisch darzulegen.

Das erste Beispiel ist die monumentale 12-bändige *History of Greece* des liberalen englischen Politikers und Historikers George Grote aus der Mitte des 19. Jahrhunderts.<sup>21</sup> Dass Demokratie irgendwie gegen Luxus vorgehe, sucht man bei Grote vergeblich. Denn anders als beim moralisierenden Rousseau hatte Luxus für Grote, der in dieser Hinsicht ganz in der Tradition des seit dem 18. Jahrhundert aufkommenden Wirtschaftsliberalismus stand, einen ganz anderen Stellenwert. Sehr deutlich wird dies in seiner Behandlung der späarchaischen Stadt Sybaris. Das 510 v. Chr. zerstörte Sybaris galt antiken Autoren als Hort des Luxus und der moralischen Verkommenheit – das antike Ideal war die frugale Nachbarstadt Kroton.<sup>22</sup> Für Grote jedoch zeugte der Luxus der Sybariten von „industry, good management, and well-ordered government“.<sup>23</sup> Er kommt daher zum Fazit:

„That luxury, which Grecian moralists denounced in the leading Sybarites, between 560 and 510 B. C., was the result of acquisitions vigorously and industriously pushed, and kept together by an orderly central force, during a century and a half that the colony had existed.“<sup>24</sup>

Grote spricht in Bezug auf Sybaris zwar durchaus von „excessive indulgences among the rich“, aber eben auch von „comfortable abundance among the mass of

1866 zwar eine Reihe von „révolutions“, die die Entwicklung der *citée* sowohl in Griechenland wie in Rom prägten, doch das Machtmittel der Aristokratie ist bei ihm die Religion, wohingegen Geld und Luxus etwas sind, was nicht mit religiösen Schranken belegt ist und daher das Volk stärkt und die Stellung der Aristokratie untergräbt (ebd., 351–352), allerdings sieht Fustel im Fehlen individueller Freiheit (s.u.) die große Schwäche des allmächtigen antiken Staates, was dazu führt, dass politische Gleichheit meist zur Expropriation der reichen Minderheit durch die arme Mehrheit genutzt werde (ebd. 437–447, vgl. Nippel 2008, 208–211).

20 Die Idee, dass die Antike (anders als die Moderne) keine individuelle Freiheit kannte, reicht ins 18. Jahrhundert zurück, erhielt aber vor dem Hintergrund des (angeblichen) Antikekults der Jakobiner und des „terreur“ im postrevolutionären Europa durch Benjamin Constant 1819 publizierte Schrift (Constant 1970) große Popularität und prägte das Antikebild der Altertumswissenschaften bis ins 20. Jahrhundert nachhaltig; s. Nippel 2008, 189–221. Doch während Constant das „Kloster“ Sparta (in radikaler Umkehr der Sparta-Verehrung Rousseaus) zum Inbegriff des unfreiheitlichen antiken Staates stilisiert, hält er klar fest, dass das demokratische Athen „von allen Staaten des Altertums [...] derjenige ist, der am meisten den modernen gleicht“ (Constant 1970, 370). Einen spezifischen Konnex von (unfreiheitlichen) Luxusverboten mit antiker Demokratie gibt es hier also explizit nicht.

21 Zu diesem Werk s. einführend Nippel 2010.

22 Zum antiken Sybaris-Bild s. Lupi 2019.

23 Grote 1849, 396.

24 Grote 1849, 397.

the citizens“.<sup>25</sup> Luxus zeugt demnach von einer gesunden Wirtschaft und davon profitieren letztlich alle.

Anders als der moralische Diskurs der Quellen sah Grote Luxus also nicht als Zeichen moralischer Dekadenz, sondern als Zeichen für eine florierende Wirtschaft. Dass in den Quellen dem demokratischen Athen durchaus eine gewisse Toleranz gegenüber Luxus nachgesagt wurde, griff Grote aus liberaler Perspektive denn auch dankbar auf. Im sechsten Band seiner *History of Greece* zitiert er die gesamte Gefallenenrede des Perikles, die er als fulminantes Plädoyer für „liberty and diversity of individual life“ deutet.<sup>26</sup> Das von antiken Moralisten bewunderte oligarchische Sparta setze auf Drill und Uniformierung, ganz anders das demokratische Athen unter Perikles: „liberty of individual action“, so Grote, „not merely from the over-restraints of law, but from tyranny of jealous opinion [...] belongs more naturally to a democracy [...] than to any other form of government.“<sup>27</sup> Folglich lasse das demokratische Athen – anders als Sparta – Vergnügungen aller Art und damit auch Luxus zu, ohne darin eine Gefahr für die Gesellschaft zu sehen.<sup>28</sup>

Man hat Grote – nicht ganz zu Unrecht – vorgeworfen, ein idealisierendes und durch die liberale Perspektive verzerrtes Bild zu zeichnen, das mehr mit dem London des 19. Jahrhunderts als mit dem antiken Athen gemein habe.<sup>29</sup> Dennoch ist Grote ein methodisch versierter Historiker, der es versteht, seine zeitgebundene Perspektive mit Quellen zu unterfüttern. Seine Darstellung Athens zeigt denn auch vor allem eins: In der Mitte des 19. Jahrhunderts war der bei Gehrke so selbstverständlich Konnex zwischen Luxuskritik und demokratischer Ideologie alles andere als selbstverständlich, sondern man konnte mit guten Gründen die genau gegenteilige Ansicht vertreten.

Das zweite Beispiel für eine alternative Sicht auf Luxus und Demokratie ist die *Griechische Geschichte* von Ernst Curtius. Das 1857 erschienene Werk erlebte zahlreiche Neuauflagen und war das meistgelesene Handbuch zur Griechischen Geschichte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.<sup>30</sup> Auch bei Curtius fehlt der Konnex von Luxusverboten und Demokratie. Luxusgesetze sind für Curtius nicht Zeichen einer Demokratisierung, sondern werden mit dem Volkscharakter der griechischen Stämme erklärt. In der fünften Auflage der *Griechische[n] Geschichte* von 1878 schreibt Curtius zum athenischen Gesetzgeber Solon, der um 600 wirkte, dieser sei gegen Luxus etwa bei Prachtgewändern, bei Hochzeitsfesten und vor allem bei Begräbnissen vorgegangen.

„Verboten“, so Curtius, „wurden namentlich das Gepränge mit kostspieligen Grabdenkmälern, verboten die leidenschaftliche Tottenklage, wie sie in Kleinasien zu Hause war und sich von

da durch das heroische Griechenland verbreitet hatte. So prägte sich unter der Zucht des Gesetzes dem asiatischen Ionien gegenüber der Charakter des Attischen aus, und die Gränze zwischen dem Barbarischen und dem Hellenischen, welche sich in dem ungebundenen Leben der Ionier so leicht verwischte, wurde mit schärferen Linien festgestellt.“<sup>31</sup>

Die Begrenzung des asiatisch-barbarischen Luxus durch die „Zucht des Gesetzes“ ist ein Leitmotiv bei Curtius und findet sich auch in seiner Besprechung der kleisthenischen Reformen von 507 v. Chr. Wie die meisten modernen Forscher sah auch Curtius in diesen Reformen einen wichtigen Schritt hin zur Demokratie.<sup>32</sup> Da Kleisthenes die in Phylen eingeteilte Bürgerschaft reorganisierte und dabei auch die alten ionischen Phyllennamen durch neue ersetzte, liegt es auf der Hand, dass Curtius auch hier wieder auf das Verhältnis Athens zu den ionischen Griechen Kleinasien zu sprechen kommt. Er betont die vielfältigen Ähnlichkeiten, hält dann jedoch klar fest:

„[...] von dem Uebermaße einer leichtsinnigen und üppigen Genusssucht wusste die attische Landessitte sich frei zu halten; [...] In der Zucht des Staates sind aus Ionien Athener geworden [...]“.<sup>33</sup>

Es ist das Interesse an der Nation und dem Volkscharakter, mit dem Curtius in seiner Zeit keineswegs alleine war, das hier die Interpretation leitet. Dass die Athener – anders als die kleinasiatischen Ionier – zu einem gemeinsamen Staat gefunden hatten, der ihre Kultur „durch Zucht“ in die richtigen Bahnen lenkte und sie erst zu wirklichen Griechen machte, ist dabei eine ganz besondere Note. Die Parallele zur zersplitterten deutschen Nation, die ebenfalls nach einem gemeinsamen Staat strebte, ist der zeitgenössische Hintergrund, vor dem solche wertenden Urteile zu lesen sind.

Die Vorstellung, dass Luxusbeschränkungen und Demokratie zusammengehen, fehlt also in zentralen Werken des 19. Jahrhunderts. Zur Jahrhundertwende hin taucht die Idee jedoch verschiedentlich auf. Dabei verbinden sich zwei Denkfiguren, die sich gegenseitig verstärken und die Rezeption im 20. Jahrhundert prägen sollten. Einerseits die Idee eines mit Verboten operierenden archaischen „Ständekampfs“ in der Frühzeit und andererseits die Assoziation von Demokratie mit „Klassenkampf“ und einer sozialistischen „Diktatur des Proletariats“.

25 Grote 1849, 396 und 395. Als Grund für diese Prosperität nennt Grote (ebd., 397) u.a. die liberale Bürgerrechtspolitik von Sybaris.

26 Grote 1859, 149.

27 Grote 1859, 150.

28 Grote 1859, 151.

29 Zu Grottes zeitgebundenem Athenbild s. Kierstead 2014.

30 Zu Curtius und seinem Werk s. Christ 1979, 68–83 und Christ 1996, 123–137.

31 Curtius 1878, 330.

32 Zu diesen Reformen s. jetzt Meister 2020, 323–335, wo der reaktionäre Charakter der Reformen hervorgehoben wird, sowie kritisch zu älteren Ansätzen, die in Kleisthenes einen rationalen Gestalter sahen, (und dem dahinterstehenden Konzept einer „cité de raison“) Duploux 2019, 12–22.

33 Curtius 1878, 394.

### 3. ARCHAISCHE „STÄNDEKÄMPFE“ UND LUXUSGESETZE

Bereits bei Curtius begegnet die Vorstellung, dass es in Griechenland ab dem siebten Jahrhundert v. Chr. „Ständekämpfe“ zwischen einem „Adel“ und dem Volk gegeben habe. Solons Reformen werden von Curtius als Überwindung dieses Ständekampfes gedeutet: Die Privilegien der Adligen seien auf die Gesamtgemeinde ausgeweitet worden, so dass nun alle ein „gemeinsames Interesse“ hatten, „den Staat zu erhalten“.<sup>34</sup> Von Luxusverboten ist freilich keine Rede.

Das sollte sich ändern! 1893 erschien die erste Auflage von Eduard Meyers einflussreicher *Geschichte des Alterthums*, die bis in die 1950er Jahre zahlreiche Modifikationen und Neuauflagen erlebte. Auch bei Meyer findet sich im siebten Jahrhundert eine „Zeit der Ständekämpfe“, doch er gibt diesen Kämpfen eine andere Stoßrichtung, wenn er schreibt:

„So erhebt sich immer mächtiger die Idee der bürgerlichen Ordnung, welche die Adelsprivilegien und seine gesonderte Lebensführung beschränkt und die Gleichheit aller vor dem Gesetz fordert.“<sup>35</sup>

Privilegien werden nun also nicht mehr ausgeweitet, sondern „beschränkt“. Folglich sind Luxusgesetze, die sich gegen die gesonderte Lebensführung des Adels richten, für Meyer das Merkmal dieser Zeit. Dabei werden die wenigen und schlecht dokumentierten archaischen Gesetze zu einem gesamtgriechischen Phänomen aufgeblasen:

„Gleichartig sind“, so Meyer, „alle Gesetzgebungen in der Durchführung der bürgerlichen Zucht. Das Gepränge der adligen Begräbnisse, der Luxus der zahlreichen Klageweiber, die Ausstattung der Toten mit reichen Schätzen wird nicht nur von Zaleukos, Solon, Pittakos (Cic.

34 Curtius 1878, 313: „Die ganze Anzahl freier Bürger war nunmehr eine Gemeinde; durch die Erweiterung des Adelsverbandes war einem Auseinanderfallen der Bürgerschaft für alle Zeit vorgebeugt, und, indem das gewohnheitsmäßige Abhängigkeitsverhältniss sich allmählich umgestaltete, konnte ohne Ständekampf die volle Gleichberechtigung aller Bürger erreicht werden.“ Vgl. Curtius 1878, 324: „[D]er Grundsatz bürgerlicher Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetze war ausgesprochen; dem ganzen Volke war das Heil des Staats, die oberste Pflege des Rechts anvertraut; kein Stand desselben war in einer Lage, welche ihn gezwungen hätte, ein Sklave oder Feind der bestehenden Ordnung zu sein. Vielmehr waren Alle beim Wohle des Ganzen betheilig, Alle hatten ein gemeinsames Interesse, den Staat zu erhalten. So gelang es Solon, die Stände der Gesellschaft, welche sich in den Nachbarländern [...] gleich zwei feindlichen Heeren gegenüberstanden, durch billige Vereinbarung zu versöhnen.“ Als Teil einer ganzen Abfolge von „révolutions“ begegnet die Idee eines in Rom und Griechenland parallel ablaufenden Ständekampfes auch in der einflussreichen Darstellung von Fustel 1866 (dazu o. Anm. 19).

35 Meyer 1893, 556.

leg. II, 66) und den Gesetzen von Keos beschränkt oder ganz verboten, sondern die Bestattungsgebräuche lehren, dass die gleichen Forderungen in der ganzen Griechenwelt durchgeführt sind.“<sup>36</sup>

Kurz nach dem Erscheinen von Meyers Buch griff mit Max Weber ein ausgesprochen einflussreicher Denker diese Idee auf. In seinen *Agrarverhältnisse[n] des Altertums* skizzierte Weber antike Entwicklungen mit großen Linien. Die „Ständekämpfe“ in der Frühzeit spielen dabei als strukturelle Zäsur eine wichtige Rolle. Weber stützte sich hierfür nachweislich auf Meyer, verkürzte und pauschalisierte dessen Ausführungen aber noch weiter und hielt autoritativ fest:

„Die strenge Kontrolle des ‚Luxus‘, welche oft bis zu sehr eingreifenden Luxusverboten geht, richtet sich teils vom ständischen, teils vom kleinbürgerlichen Standpunkte gegen die Differenzierung der Lebenshaltung als Bedrohung der bürgerlichen Gleichheit.“<sup>37</sup>

Bürgerliche Gleichheit wird also durch Luxusverbote forciert – und diese sind damit integraler Bestandteil der angeblichen „Ständekämpfe“, die dann zur Demokratie führen sollten. Wirklich haltbar ist das alles – in Anbetracht der dünnen Quellenlage – nur bedingt und fehlt dementsprechend auch in den älteren Darstellungen. Die Prominenz, die Luxusverbote als Maßnahme des sozialen Ausgleichs nun plötzlich erhalten, verlangt daher nach einer Erklärung. Diese Erklärung hängt unmittelbar mit der zweiten Denkfigur zusammen, die in Ansätzen durchaus älter ist, aber Ende des 19. Jahrhunderts besonders wirkungsmächtig wurde, nämlich der Assoziation antiker Demokratien mit den Vorstellungen von Sozialneid, Sozialismus und einer den Privatbesitz bedrohenden Pöbelherrschaft. Webers Einschub, dass es bei den archaischen Ständekämpfen nicht nur einen „ständischen“, sondern auch einen „kleinbürgerlichen“ Standpunkt zu berücksichtigen gäbe, weist hier den Weg.

### 4. DER „STAAT DES GLEICHEN STIMMRECHTS“ UND DIE ANGST VOR DER „MASSE“

Die Angst konservativer Eliten im ausgehenden 19. Jahrhundert vor den „Massen“ und der Forderung nach gleichem Stimmrecht ist gut untersucht.<sup>38</sup> Weniger gut untersucht ist der Umstand, dass die Skepsis gegenüber der Demokratie und die Furcht vor sozialistischen Umtrieben auch den Blick der Althistorie auf die antike Demokratie in dieser Zeit veränderte.

36 Meyer 1893, 571. Vgl. Meyer 1893, 621 (zu Luxusgesetzen in Korinth unter den Kypseliden) und 660 (zu Luxusgesetzen Solons in Athen). Die Gedanken finden sich analog auch in den späteren Auflagen, s. Meyer 1952–1958, Bd. 5, 512; 521–522; 526–527.

37 Weber 2006, 190; der Satz wurde identisch in die 3. Fassung übernommen, vgl. Weber 2006, 492; zu Meyers Einfluss s. Deiningers Kommentar *ad loc.* sowie seine Einleitung (ebd., 22).

38 Die Entwicklung des Konzepts einer Massenpsychologie bei Gustave Le Bon sowie die anti-elitären „klassischen“ Elitetheorien des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts sind vor diesem Hintergrund zu sehen, vgl. Hartmann 2008, 13–42.

Wirkungsmächtig war hier ein Außenseiter, der aber die Traditionsbildung des Faches zumal in Deutschland nachhaltig prägen sollte: der Basler Kulturhistoriker Jacob Burckhardt. Der konservative Basler Patrizier war kein Demokrat und stand dem neu errichteten Schweizer Bundesstaat ablehnend (oder zumindest resigniert apolitisch) gegenüber. Diese pessimistisch-konservative Grundhaltung gepaart mit einer elitären Ablehnung der „Massen“ dürfte auch seinen Blick auf die Antike mitgeprägt haben.<sup>39</sup> In seiner posthum zwischen 1898 und 1902 erschienenen *Griechische[n] Culturgeschichte* zeichnete Burckhardt ein sehr düsteres Bild des demokratischen Athens.

In der Frühzeit, so Burckhardt, sei Griechenland von einer Aristokratie dominiert gewesen, die sich durch ein „agonales“, ritterliches Wettkampfstreben ausgezeichnet habe. Dieser Adel pflegte zwar einen luxuriösen Lebenswandel, doch ökonomisches Gewinnstreben habe ihm ferngelegen.<sup>40</sup> Auch in Athen sei die Generation „um 500“ noch „wohllebiger und prachtliebender“ gewesen, doch mit dem Aufkommen der Demokratie änderte sich dies, was Burckhardt auf die „hohen finanziellen öffentlichen Zumuthungen“ und den „allgemeine[n] Neid“ zurückführte.<sup>41</sup> Mit der Demokratie und der politischen Gleichheit kommt also der Sozialneid, der den Adel in seiner Lebensführung beschränkt.

Nun haben wir aber bereits gesehen, dass das demokratische Athen in den antiken Quellen, anders als das frugale Sparta, durchaus mit einem gewissen Hang zu Luxus und Hedonismus assoziiert wurde. Für Rousseau war Athen denn auch weit entfernt von seiner Utopie einer „echten Demokratie“, sondern im Gegenteil ein moralisch verkommenes Sündenbabel. Das Raffinierte an Burckhardts Darstellung ist, dass er diesen Befund in sein Narrativ integriert, indem er einen doppelten Luxusbegriff benutzt. Zwar unterbindet die Demokratie den ständischen Luxus des alten Adels, doch fördert sie umgekehrt einen moralisch verwerflichen, rein auf Genuss und Konsum fokussierten Luxus: „Symposien und Hetären“, so Burckhardt, seien als „der einzige mögliche Luxus“ übriggeblieben „in einer Zeit und Stadt“, in der man keine kostbare Kleidung und Wohnung mehr haben konnte, nur

39 Burckhardts Leben und Werk ist intensiv erforscht. Einführend sei hier lediglich auf den kurzen Abriss bei Christ 1979, 119–158 verwiesen sowie speziell zu Burckhardts Demokratieverständnis und seinem Bild der Polis auf die einschlägige Studie von Bauer 2001, bes. 26–43 zu seiner politischen Einstellung.

40 Zu diesem sehr einflussreichen Bild und seiner Nachwirkung s. jetzt Meister 2020, 177–185. Dass „Luxus“ nicht als Merkmal einer vordemokratischen Aristokratie zu deuten ist, sondern als eine städtische Lebensweise, über die Zugehörigkeit zur Polis inszeniert wird, betonen (aus unterschiedlichen Perspektiven) Duplouy 2019, 152–200 und Meister 2020, 134–157.

41 Burckhardt 2012, 228–229: „Die frühere Generation, um 500, war wohllebiger und prachtliebender als die perikleische. [...] Dagegen in der perikleischen Zeit vereinfachte sich die Tracht. Wurde man etwa der hohen finanziellen öffentlichen Zumuthungen wegen etwas behutsamer? Der allgemeine Neid wird wohl wesentlich das Wunder vollbracht haben [...]“. Allgemein zu Burckhardts Vorstellung (die sich weniger ausgeprägt auch bei Fustel 1866, 437–447 findet), dass politische Gleichheit die Masse dazu verleite, auch ökonomische Gleichheit anzustreben, Demokratie also einen Klassenkampf Arm gegen Reich begünstige, s. Bauer 2001, 175–177; 180–184.

noch „ordinäre Sklaven“ als Dienerschaft hatte, keine Kutschen und Pferde mehr halten konnte und generell „[a]lles ‚Standesgemäße‘, Rang bezeichnende“ weggefallen sei. „Dass man dennoch nicht reich wurde“, dafür sei „durch Staatslasten und andere öffentliche Leistungen“ vorgesorgt worden.<sup>42</sup> Die Unsicherheit des Besitzes unter den Bedingungen der Demokratie habe dazu geführt, dass man seinen Besitz lieber verprasste – in Burckhardts Worten: „Nichts ist sicher, als was Einer täglich mit Genuß an sich selber drauf gehen läßt.“<sup>43</sup>

Allerdings ist das vierte Jahrhundert bei Burckhardt generell eine Zeit der Dekadenz, und der Luxus in den reichen Kolonien sowie die Exzesse der halbbarbarischen Tyrannen sind ein deutliches Zeichen dieses Niedergangs, der nur durch die völlige „Abkehr vom Staat und vom Agonalen“ denkbar geworden sei.<sup>44</sup> In diesem generellen Tableau des moralischen Verfalls steht das demokratische Athen dann wieder gar nicht so schlecht da. So meint Burckhardt:

„Im Allgemeinen war zB: der athenische Privatluxus, so sehr im einzelnen Fall gescholten wird, wahrscheinlich noch sehr primitiv und gewiß eins der untergeordneten Phänomene des Sinkens.“<sup>45</sup>

Nach einer Sichtung der Klagen, die in den Quellen über athenischen Luxus begegnen, hält Burckhardt denn auch fest:

„Wenn die Exzesse waren, so stand es mit dem damaligen attischen Luxus der notorisch sehr Reichen noch nicht gefährlich. Wer Geld hatte, mußte es verfressen und verhuren; denn das Verbaun und Verkutschiren war gefährlich. Ein schönes Haus galt offenbar als Scandal. Das Volk betrachtete offenbar noch den Privatluxus als einen Raub an ihm; [...]“.<sup>46</sup>

Hier ist es der im demokratischen Athen Burckhardts omnipräsente Sozialneid, der vor dem Absinken in die völlige Dekadenz bewahrt.

Burckhardt hat also zwei Konzepte von Luxus: Einerseits eine luxuriöse ständische Lebensführung des agonalen Adels, die durch das Aufkommen der Demokratie beschnitten wird, andererseits einen rein auf Genuss ausgerichteten privaten Luxuskonsum, dem in der Demokratie eine kompensatorische Funktion zukommt und der gerade deshalb in der Demokratie blüht, der aber gleichzeitig durch den Neid des Volkes in seinen übelsten Exzessen gebremst wird.

Man mag das – je nach Ansicht – als komplex oder als widersprüchlich bezeichnen. Doch komplexe Sachverhalte tendieren dazu, in der Rezeption verkürzt zu werden. So auch Jacob Burckhardt: Während das Bild eines agonalen archaischen Adels mit luxuriöser Lebensführung, der von aufstrebenden Wirtschaftsbürgern und ihrer Demokratie verdrängt wurde, eine breite Rezeption erfuhr,<sup>47</sup> blieb der Burckhardt'sche Blick auf den gesteigerten Luxuskonsum gerade unter den Be-

42 Burckhardt 2012, 277.

43 Burckhardt 2012, 479–480.

44 Burckhardt 2012, 476–477 (Zitat: 477).

45 Burckhardt 2012, 499.

46 Burckhardt 2012, 499.

47 Meister 2020, 177–185.



dingungen der Demokratie weitgehend ausgespart. Stattdessen erfolgte eine verkürzte Gleichsetzung von archaischem Adel mit Luxuskonsum und Demokratie mit Luxuskritik, die sich wunderbar mit der Denkfigur des Ständekampfs verbinden ließ.

Burckhardt war sehr wirkungsmächtig. In seinem Narrativ verband sich das alte Bild des allmächtigen antiken Staates, der seinen Bürgern keine Freiheit gönnt, mit der Furcht vor der Masse, die sich dieses Staates bemächtigt und damit den Adel und die Reichen in ihrer luxuriösen Lebensweise beschneidet. War zu Beginn des 19. Jahrhunderts primär das oligarchische Sparta der Inbegriff des unfreiheitlichen antiken Staates,<sup>48</sup> verlagerte sich nun der Fokus zunehmend auf das Schreckensbild einer ‚Pöbelherrschaft‘ und damit auf die antike Demokratie. Sehr deutlich wird dies bei einem etwas jüngeren Zeitgenossen Jacob Burckhardts: Robert von Pöhlmann. Pöhlmann ist gewissermaßen das Gegenteil von Burckhardt: Auf prominenten Lehrstühlen war er zu Lebzeiten gut vernetzt und breit rezipiert, entfaltete aber kaum längerfristige Wirkung.<sup>49</sup> Ich greife ihn hier lediglich deshalb heraus, weil bei ihm mit aller wünschbarer Deutlichkeit klar wird, wie die Zeitgeschichte den Blick der Althistorie auf die antike Demokratie an der Wende zum 20. Jahrhundert geprägt und verändert hat.

Pöhlmann verfolgte in seinen Arbeiten einen dezidiert sozioökonomischen Ansatz und sah in der Antike eine analoge Entwicklung zur europäischen Moderne. Zwischen 1893 und 1901 erschien in zwei Bänden seine *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, die 1912 unter dem Titel *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt* neu aufgelegt wurde. Im Vorwort zur zweiten Auflage schreibt Pöhlmann denn auch unmissverständlich, worum es ihm geht:

„Hier [gemeint ist die Antike] liegt der Prozeß abgeschlossen vor uns, der in dem antiken ‚Staat des gleichen Stimmrechts‘ [...] nicht nur zur Überwindung eines staatswiderigen Aristokratismus und Plutokratismus, sondern sehr oft auch zur systematischen Ausbeutung, politischen Mundtotmachung und bis zur Expropriation der Besitzenden und der fortschreitenden Vergewaltigung der Minderheit durch die Massenmehrheit geführt hat.“<sup>50</sup>

Daraus leitet der Althistoriker direkte Lehren für die eigene Gegenwart ab. Denn dieser „typische Entwicklungsprozeß“ lasse die „ideologische Täuschung der Gegenwart“ über das eigentliche Wesen der Sozialdemokratie klar erkennen:

„Hier“, so Pöhlmann beschwörend, „könnten unsere politischen Doktrinäre mit Händen greifen, zu welchen Konsequenzen ochlokratische Verwilderung und eine ‚den Wünschen der Massen entsprechende‘ Politik notwendig führen muß, was auf der politischen Bühne das entfesselte ‚Ungetüm‘ [...], das nun auch wieder im 20. Jahrhundert ‚mit der großen Schwere des gleichförmigen Massenkörpers herangekrochen kommt an die Tore der Zukunft‘, für Staat und Gesellschaft, für Eigentum, Freiheit und Persönlichkeit zu bedeuten hat.“<sup>51</sup>

48 Constant 1970; dazu Nippel 2008, 201–207 sowie o. Anm. 20.

49 Zu Pöhlmann s. Christ 1979, 201–247.

50 Pöhlmann 1912, Bd. 1, viii.

51 Pöhlmann 1912, Bd. 1, viii–ix.

Das war hochaktuelle Polemik. Denn die Forderung nach einer Politik, die „den Wünschen der Massen“ entspreche, ist ein direktes Zitat des demokratischen Politikers Friedrich von Payer, der darin ein „Präservativ gegen die Sozialdemokratie“ sah.<sup>52</sup>

Gegen derartige „Naivität“ wollte Pöhlmann die Lehren aus der Geschichte stellen. Denn politische Gleichheit, so seine These, sei nur der Anfang und führe zwangsläufig zu einer Pöbelherrschaft der Masse und einer sozialistischen Gleichheit im ökonomischen Sinne.

„Wenn man“, so Pöhlmann, „die soziale Frage der Gegenwart definiert hat als den ‚zum Bewußtsein gekommenen Widerspruch der volkswirtschaftlichen Entwicklung mit dem als Ideal vorschwebenden und im politischen Leben sich verwirklichenden Entwicklungsprinzip der Freiheit und Gleichheit‘, so hat man damit auch die soziale Frage gekennzeichnet, welche sich als das Ergebnis der inneren Entwicklung des hellenistischen Volksstaates ebenso notwendig einstellen musste wie im modernen Staat.“<sup>53</sup>

Demokratie sei dabei grundsätzlich gegen Reichtum ausgerichtet. Eine Behauptung, die bei Aristoteles durchaus Nahrung findet. Doch wo Aristoteles von „Reichen“ spricht, spricht Pöhlmann von „Reichtum“ und interpretiert das Ganze als Klassenkampf, der sich generell gegen Reichtum und Privatbesitz richte. Das zeichne die Demokratie von Beginn her aus:

„So alt wie die Demokratie ist in Hellas die feindselige Spannung zwischen arm und reich. [...] Sofort nachdem die Masse in die Welt des geschichtlichen Handelns eingetreten, an der Wiege der Demokratie [bei Solon], tritt uns dieser Zwiespalt im Leben des Volkes scharf ausgeprägt entgegen.“<sup>54</sup>

Die sozialistische Tendenz antiker Demokratie tritt also in der Zeit auf, in der Meyer, Weber und andere „Ständekämpfe“ sehen wollten, doch bei Pöhlmann ist dies erst der Anfang, der zu einer immer weiter fortschreitenden Einschränkung von Besitz und Freiheit führe. Die Indizien dafür, dass Luxuskonsum und die Toleranz für Luxuskonsum gerade im demokratischen Athen besonders ausgeprägt waren, umgeht Pöhlmann mit einem höchst suggestiven Umgang mit den Quellen, die zugespitzt, umgedeutet oder schlicht ignoriert werden. Auch gelegentliche Zitate aus Jacob Burckhardts *Griechische[r] Culturgeschichte*<sup>55</sup> helfen, das Bild eines antiken Pöbelsozialismus heraufzubeschwören.

Natürlich wusste Pöhlmann, dass man das auch anders sehen konnte. Gegen die liberale Sicht George Grotes fährt er denn auch eine heftige Polemik. Grote, so die Kritik, projiziere die englischen Verhältnisse auf Athen. Dabei unterschätze der

52 Gegen diese „Naivität“ giftet Pöhlmann in einer Fußnote und verweist auf die „Seiten 347 ff.“ seiner Monographie, wo alles Notwendige zur „Psychologie der Masse und de[n] ‚Massenwünsche[n]‘“ gesagt sei; s. Pöhlmann 1912, Bd. 1, viii. Anm. 2.

53 Pöhlmann 1912, Bd. 1, 291–292.

54 Pöhlmann 1912, Bd. 1, 313.

55 Etwa Pöhlmann 1912, Bd. 1, 332, wo ein „treffendes Wort“ Burckhardts über die Gier des Volkes herangezogen wird, um das „systematischen Hineintragen des Klassengegensatzes in die Justiz“ zu untermauern.



Brite aber, „daß der antike Hellene und der moderne Engländer ganz verschiedene Volkstypen repräsentieren“.<sup>56</sup> Denn anders als dem Engländer läge dem Griechen liberales Denken fern, behauptet Pöhlmann und erklärt:

„Man vergleiche nur die nüchterne Verständigkeit des Briten, insbesondere seine zurückhaltende kühle Skepsis in allen Dingen, die das Verhältnis zwischen Staat und Individuum betreffen, mit dem impulsiven Naturell des Griechen, der – gewöhnt, mit seinen Phantasien und Ideen in die Weite zu schweifen, und erfüllt von dem Aberglauben an die Allgewalt der politischen Macht – oft mit erschreckender Leichtigkeit zu bestimmen war, zur Erreichung seiner Ziele auch in der inneren Politik den Weg des Zwanges und der Gewalt zu beschreiten.“<sup>57</sup>

Der Brite, so kann man dies zusammenfassen, mag dem Individuum seine Freiheit zugestehen, der impulsive Grieche hingegen nutzt Demokratie, um Zwang und Gewalt gegen die Reichen auszuüben. Luxusverbote werden so zu einer stimmigen „demokratischen“ Maßnahme.

Pöhlmann war zwar viel gelesen, aber nicht schulbildend – dafür waren seine Analogien zu plump und sein Widerspruch zu den Quellen zu offenkundig. Er zeigt aber mit aller wünschbarer Deutlichkeit, wie das eigene Zeitgeschehen um die Jahrhundertwende dazu führte, dass sich der Blick der Althistorie auf die Antike änderte. Luxusgesetze waren nun nicht mehr das Merkmal einer uniformierenden Oligarchie und auch keine sittlich-moralische Besserung mehr in der „Zucht des Staates“, sondern eine durch die Masse vorangetriebene Gängelung der Reichen. Dieser Gedanke ist bei Pöhlmann besonders ausgeprägt, doch er findet sich eben auch unabhängig davon bei Burckhardt und auf die archaischen Ständekämpfe bezogen auch bei Eduard Meyer und Max Weber. Burckhardts Konzept eines in standesgemäßem Luxus lebenden archaischen Adel, der in historisch hellerer Zeit verschwindet, gepaart mit der Vorstellung archaischer Ständekämpfe, die mit Luxusgesetzen gegen die gesonderte Lebensweise des Adels vorgehen, sollte dann die weitere Traditionsbildung im 20. Jahrhundert maßgeblich prägen.

## 5. LUXUSGESETZE, DEMOKRATIE UND DAS ABENDLAND IM 20. JAHRHUNDERT

Die Gleichsetzung von Demokratie mit Sozialismus, wie sie bei Pöhlmann und etwas weniger ausgeprägt auch bei Burckhardt begegnet, setzte sich im 20. Jahrhundert nicht durch.<sup>58</sup> Doch der Gedanke, dass der Beginn der Demokratie im sechsten

56 Pöhlmann 1912, Bd. 1, 340–341.

57 Pöhlmann 1912, Bd. 1, 341.

58 So betont Eduard Meyer in der letzten Auflage der *Geschichte des Altertums* in Bezug auf die Klassik dezidiert, dass die radikale Demokratie eben nicht eine Herrschaft der „Masse, des Pöbels über den Staat“ gewesen sei (Meyer 1952–1958, Bd. 6, 525), und hebt an anderer Stelle hervor, dass „die Gleichheitstheorie in der Praxis an der gesellschaftlichen Ordnung und an dem Instinkt der Menge“ scheiterte, die weiterhin adlige Führer gegenüber Emporkömmlingen bevorzugt habe (Meyer 1952–1958, 6; 530).

oder gar siebten Jahrhundert liege und dort mit Luxusgesetzen einhergehe, die die bürgerliche Gleichheit mit Zwang durchsetzten, blieb davon unberührt. Man folgte hier Pöhlmann in der Hinsicht, dass der „Staat des gleichen Stimmrechts“ in der Archaik zur „Überwindung eines staatswiderigen Aristokratismus und Plutokratismus“ beigetragen habe, verwarf dann aber die für demokratische Westhistoriker gefährlich nach Marxismus riechende Idee, dass das dann zwangsläufig zu einer „Expropriation der Besitzenden und der fortschreitenden Vergewaltigung der Minderheit durch die Massenmehrheit“ geführt hätte. So blieb die Idee eines mit Luxusverboten operierenden archaischen Ständekampfs auch bei tendenziell konservativen und dezidiert anti-marxistischen Historikern weitverbreitet.<sup>59</sup>

Wes Geistes Kind die archaischen Ständekämpfe letztlich sind, zeigt sich aber im verwendeten Vokabular dennoch deutlich. Ein gutes Beispiel hierfür ist Alfred Heuss, der akademische Lehrer von Gehrke, der seinerseits stark von Max Weber und zumindest mittelbar auch von Jacob Burckhardt geprägt war. In seinem Beitrag zu „Hellas“ in den *Propyläen Weltgeschichte* geht er auf die archaischen Ständekämpfe als wichtiges Strukturmerkmal ein. Von einer „massiven sozialen Krise“ im siebten Jahrhundert ist dort die Rede, von „Spannungen“ zwischen „dem Adel und dem ‚gemeinen Mann‘, dem Volk oder griechisch ‚Demos‘“.<sup>60</sup> Heuss spricht von einem „auf der ökonomischen Ebene sich abspielende[n] Klassenkampf“, von einem „grundbesitzlose[n] Proletariat“ und vom „Druck“, der von „verwahrlosten Leuten ohne wirkliches Einkommen ausging“.<sup>61</sup> Der deutlichste Ausdruck dieser sozialen Konflikte seien sodann die Gesetzgebungen gegen Luxus als „eine sichtbare Front gegen die Gepflogenheiten des Adels“.<sup>62</sup>

Diese Denkfigur ließ sich auch mit dem alten, bei Ernst Curtius deutlich gewordenen Gegensatz von Orient und Abendland verbinden. So hob Santo Mazzarino, ein italienischer Wirtschaftshistoriker und Kommunist, in seinem 1947 erschienen Buch *Fra Oriente e Occidente* die Bedeutung nahöstlicher Üppigkeit (der *habrosynē*) für die archaische Aristokratie hervor und sah in der Beschränkung dieser Üppigkeit durch Tyrannen und Gesetzgeber eine Maßnahme auf dem Weg zur

59 So etwa deutlich bei Heuss 1973, der die „bürgerliche“ Französische Revolution von den „proletarisch sozialistischen Revolutionen“ der Moderne absetzt (ebd., 3–4); positiv gewürdigt werden dann die „dynamischen“ Revolutionen in der Archaik, die (ganz im Sinne Webers) die Verhältnisse der „Geschlechterstadt“ aufbrechen und zur Bürgerpolis führen – so wie dies (erneut analog zu Weber) auch in den italienischen Städten des Mittelalters geschah (ebd., 8–17). Die „Ständekämpfe“ in Rom werden dann ebenfalls als analoges Phänomen gesehen (ebd., 47–48). Bemerkenswert ist, dass in diesem klar unter dem Eindruck von 1968 entstandenen Aufsatz jeglicher Bezug zu archaischen Luxusgesetzen fehlt, die gut 10 Jahre zuvor noch ein prominentes Merkmal des „Ständekampfes“ waren (s. u.) – vor dem Hintergrund der dezidierten Abgrenzung gegen eine rein marxistische Deutung des Revolutionsproblems zog Heuss es offenbar vor, diese „sichtbare Front gegen die Gepflogenheiten des Adels“ (Heuss 1962, 136) mit Schweigen zu übergehen.

60 Heuss 1962, 137.

61 Heuss 1962, 139.

62 Heuss 1962, 136.

isonomia und damit längerfristig zur Demokratie.<sup>63</sup> Der Grundgedanke, der Mazzarinos durchaus differenzierter Betrachtung zugrunde liegt, findet sich dann auf einen plakativen Orient-Abendland-Gegensatz reduziert in Hermann Bengtsons Handbuch zur griechischen Geschichte wieder, wo Bengtson zwar die diversen Einflüsse des Orients auf die frühgriechische Gesetzgebung hervorhebt, dann aber betont:

„Echt hellenisch war der Glaube, das Leben des Staates wie das der einzelnen Bürger durch eigens geschaffene Gesetze regeln und lenken zu können. Die Einzelbestimmungen der Gesetze gegen Luxus, Üppigkeit und Verschwendung [...] lassen das Wehen eines demokratischen Geistes verspüren, der den adligen Lebensformen offen den Kampf ansagt.“<sup>64</sup>

Die demokratische Luxusbeschränkung und der Glaube an die Macht des Staates als Alleinstellungsmerkmal des Abendlands – viele Traditionstränge münden hier ein. Es ist dabei gerade nicht eine einzelne Autorität, die diese Denkfigur prägte, sondern der bei verschiedenen Autoren um die Wende zum 20. Jahrhundert greifbare gewandelte Blick auf die Demokratie und die mit sozialistischen Maßnahmen den Privatbesitz (und damit den Luxus) bedrohenden „Massen“. Der Konnex von Luxusbeschränkung und Demokratie und die Idee, dass in einem archaischen Ständekampf ein alter Adel durch demokratische Luxusgesetze beseitigt worden sei, floss in zahlreiche Handbücher ein und wurde dabei derart zur Gewissheit, dass man gar historisch gut fassbare Luxusgesetze wie jene des Demetrios von Phaleron 317 v. Chr. im Geiste der kaum fassbaren ‚demokratischen‘ Luxusgesetze der Archaik zu deuten versuchte.

Der Blick auf die Forschungsgeschichte rund um die althistorische Beschäftigung mit Luxusgesetzen und antiker Demokratie zeigt damit nicht nur, wie die jeweilige Gegenwart die Interpretation der Vergangenheit verändert, sondern auch, wie empirisch problematische Denkfiguren innerhalb von Wissenssystemen zu Traditionen und scheinbaren Gewissheiten gerinnen können.<sup>65</sup> Gerade in einem Fach wie der Alten Geschichte mit einer langen Forschungstradition und festgefahrenen Denkstilen ist das Analysieren und Hinterfragen dieser Traditionen keine bloße Nebelschau, sondern eine zwingende Notwendigkeit, um zu neuen Perspektiven zu gelangen.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bauer 2001 = Stefan Bauer, Polisbild und Demokratieverständnis in Jacob Burckhardts „Griechischer Kulturgeschichte“, Basel – München 2001.  
 Bengtson 1969 = Hermann Bengtson, Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit (= Handbuch der Altertumswissenschaften), München <sup>4</sup>1969.

63 Mazzarino 1947, bes. 191ff.; 214ff.

64 Bengtson 1969, 111.

65 Zur Wissensgeschichte, die gezielter als die klassische Wissenschaftsgeschichte danach fragt, wie kollektives Wissen generiert und durch Denkstile perpetuiert wird, s. etwa programmatisch Zittel 2014.

- Bernhardt 2003 = Rainer Bernhardt, Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt, Stuttgart 2003.  
 Blok 2006 = Josine H. Blok, Solon's Funerary Laws. Questions of Authenticity and Function. in: Josine H. Blok/André P.M.H. Lardinois (Hrsg.), Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches, Leiden – Boston 2006, 197–247.  
 Braund 1994 = David Braund, The Luxuries of Athenian Democracy, in: Greece and Rome 41, 1994, 41–48.  
 Burckhardt 2012 = Jacob Burckhardt, Griechische Culturgeschichte. Bd. 4: Der hellenische Mensch in seiner zeitlichen Entwicklung (JBW 22), München – Basel 2012.  
 Christ 1979 = Karl Christ, Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit, Darmstadt 1979.  
 Christ 1996 = Karl Christ, Griechische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart 1996.  
 Constant 1970 = Benjamin Constant, Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der Heutigen (Erstausgabe 1819), in: Axel Blaesche/Lothar Gall (Hrsg.), Benjamin Constant. Werke in vier Bänden. Bd. 4: Die Politischen Schriften (übers. Eve Rechel-Mertens), Berlin 1970, 363–396.  
 Curtius 1878 = Ernst Curtius, Griechische Geschichte. Bd. 1, Berlin <sup>3</sup>1878.  
 Duruy 1862 = Victor Duruy, Histoire de la Grèce ancienne. Bd. 1, Paris 1862.  
 Duplouy 2019 = Alain Duplouy, Construire la cité. Essai de sociologie historique sur les communautes de l'archaisme grec, Paris 2019.  
 Engels 1998 = Johannes Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit, Stuttgart 1998.  
 Fustel 1866 = Numa Denis Fustel de Coulanges, La cité antique, Paris <sup>2</sup>1866.  
 Gehrke 1978 = Hans-Joachim Gehrke, Das Verhältnis von Politik und Philosophie im Wirken des Demetrios von Phaleron, in: Chiron 8, 1978, 149–193.  
 Grote 1849 = George Grote, A History of Greece. Bd. 3, London <sup>2</sup>1849.  
 Grote 1859 = George Grote, A History of Greece. Bd. 6, London 1859.  
 Hartmann 2008 = Michael Hartmann, Elitesozioologie. Eine Einführung, Frankfurt a. M. – New York <sup>2</sup>2008.  
 Heuss 1962 = Alfred Heuss, Hellas, in: Golo Mann/Alfred Heuss (Hrsg.), Propyläen Weltgeschichte. Bd. 3: Griechenland. Die hellenistische Welt, Frankfurt a. M. – Berlin 1962, 69–400.  
 Heuss 1973 = Alfred Heuss, Das Revolutionsproblem im Spiegel der antiken Geschichte, in: Historische Zeitschrift 216, 1973, 1–72.  
 Kierstead 2014 = James Kierstead, Grote's Athens. The Character of Democracy, in: Kyriakos N. Demetriou (Hrsg.), Brill's Companion to George Grote and the Classical Tradition, Leiden – Boston 2014, 161–210.  
 Lupi 2019 = Elisabetta Lupi, I pericoli dell'eudaimonia. La rappresentazione di Sibari nelle testimonianze letterarie di V–III secolo a.C., Freiburg – Berlin – Wien 2019.  
 Mann 2007 = Christian Mann, Die Demagogen und das Volk. Zur politischen Kommunikation im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr., Berlin 2007.  
 Mazzarino 1947 = Santo Mazzarino, Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica, Florenz 1947.  
 Meister 2020 = Jan B. Meister, ‚Adel‘ und gesellschaftliche Differenzierung im archaischen und frühklassischen Griechenland, Stuttgart 2020.  
 Meister/Seelentag 2020 = Jan B. Meister/Gunnar Seelentag, Konkurrenz und Institutionalisierung. Neue Perspektiven auf die griechische Archaik, in: Jan B. Meister/Gunnar Seelentag (Hrsg.), Konkurrenz und Institutionalisierung in der griechischen Archaik, Stuttgart 2020, 11–38.  
 Meyer 1893 = Eduard Meyer, Geschichte des Altertums. Bd. 2, Stuttgart 1893.  
 Meyer 1952–1958 = Eduard Meyer, Geschichte des Altertums. 5 Bde. herausgegeben von Hans Erich Stier, Stuttgart <sup>9</sup>1952–1958.  
 Montesquieu 1992 = Charles de Montesquieu, Vom Geist der Gesetze (übers. Ernst Forsthoff), Tübingen 1992 (französische Originalausgabe 1748).

- Nippel 2008 = Wilfried Nippel, Antike oder moderne Freiheit? Die Begründung der Demokratie in der Antike und in der Neuzeit, Frankfurt a. M. 2008.
- Nippel 2010 = Wilfried Nippel, George Grote's History of Greece – das liberale England und die Griechen, in: Elke Stein-Hölkeskamp/Karl-Joachim Hölkeskamp (Hrsg.), Die griechische Welt. Erinnerungsorte der Antike, München 2010, 538–548; 661–665.
- Pöhlmann 1912 = Robert von Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. 2 Bde., München 1912.
- Rousseau 1986 = Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (übers. Hans Brockard), Stuttgart 1986 (französische Originalausgabe 1762).
- Rousseau 2012 = Jean-Jacques Rousseau, Abhandlung über die Wissenschaften und die Künste (übers. Doris Butz-Striebel), Stuttgart 2012 (französische Originalausgabe 1750).
- Seelentag 2020 = Gunnar Seelentag, Das Kartell. Ein Modell soziopolitischer Organisation in der griechischen Archaik, in: Jan B. Meister/Gunnar Seelentag (Hrsg.), Konkurrenz und Institutionalisierung in der griechischen Archaik, Stuttgart 2020, 61–94.
- Simmel 1992 = Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a. M. 1992 (Erstausgabe 1908).
- Wallace-Hadrill 2008 = Andrew Wallace-Hadrill, Rome's Cultural Revolution, Cambridge 2008.
- Weber 2006 = Max Weber, Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Altertums. Schriften und Reden 1893–1908, herausgegeben von Jürgen Deininger, MWG I/6, Tübingen 2006.
- Zittel 2014 = Claus Zittel, Wissenskulturen, Wissensgeschichte und historische Epistemologie, in: Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia 5, 2014, 29–42.

*Anabelle Thurn*

Luxus in der politischen Debatte des antiken Rom..... 179

*Benedikt Tondera*

.....und Sie erscheinen an der Türschwelle in all Ihrer Herrlichkeit.“

Die Rolle des Luxus in Autobiographien hoher Beamter

im späten Zarenreich ..... 197

## AUSTERITÄT DER ELITEN. LUXUS, (SELBST)BESCHRÄNKUNG UND DISTINKTION

*Gunnar Seelentag*

Austerität als Ausdruck von ‚Kartellbildung‘. Das Beispiel Kretas in

archaisch-klassischer Zeit ..... 223

*Michaela Hohkamp*

Luxus – Dispositiv „im Spiel der Macht“. Explorationen zu einem epochenübergreifenden Thema aus der Perspektive einer

Frühneuzeitshistorikerin ..... 241

LISTE DER AUTORINNEN UND AUTOREN..... 257

REGISTER..... 259