

Stasis – Bürgerkrieg

Erschütterungen antiker und moderner Demokratien

Katarina NEBELIN

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (Austria)

Alice PECHRIGGL

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt (Austria)

Die Standardübersetzung des antiken Begriffs Stasis lautet ‚Bürgerkrieg‘, bezeichnet also den Krieg unter Mitbürgern. Was zumindest semantisch als geläufiger, inhaltlich unstrittiger Sonderfall des Krieges daherkommt, ist es in der Praxis ganz und gar nicht: Zu allen Zeiten war die Vorstellung beklemmend, nicht gegen als ‚Außenstehende‘ oder gar ‚Fremde‘ wahrgenommene Gegner zu kämpfen, sondern gegen (ehemalige) Freunde, Verwandte und Bekannte. Und doch passiert dies in der Menschheitsgeschichte immer wieder – und mehr noch: ‚Bruderkriege‘, ‚innere Kriege‘, eben ‚Bürgerkriege‘ sind oft besonders grausam und neigen stärker als andere Kriegsformen dazu, nicht auf einen klar definierten Kreis von Kombattanten beschränkt zu bleiben, sondern auf ‚Zivilist_innen‘, Frauen, Kinder und Unfreie überzugreifen.

Der altgriechische Sprachgebrauch ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich: Statt den ‚Bürgerkrieg‘ sprachlich als Unterform des Oberbegriffs ‚Krieg‘ zu fassen, wurden die beiden Begriffe scharf voneinander geschieden – der *polemos*, der Krieg gegen ins Außen verlagerte Feinde, der den Zusammenhalt des Demos angeblich stärkte, war semantisch nicht mit der Stasis als Kampf innerhalb der Polisgemeinschaft bzw. des Demos verwandt. Während die Beteiligung an kriegesischen Auseinandersetzungen mit äußeren Gegnern als ruhmvolle Bürgerpflicht galt, stellte die Stasis als innergemeinschaftlicher Gewaltausbruch einen Ausnahmezustand inmitten der Politik dar. Dass sie die herkömmliche, alltägliche Werte- und Lebenswelt zu erschüttern imstande war, äußerte sich auch darin, dass neben den freien Männern und einigen Sklaven auch Frauen in sie verstrickt waren (vgl. Thuk. 3.74.1). Auch dadurch stellte die Stasis einen Ausnahmefall gegenüber der exklusiv männlichen Normalität der Polis dar. Diese ‚Normalität‘ wurde seit Hesiod (Hes. theog. 588–593, erg. 63–84) mythisch ‚begründet‘ oder – moderner

(c) Katarina Nebelin & Alice Pechriggl

katarina.nebelin@aau.at; alice.pechriggl@aau.at

Colloquium: New Philologies, Volume 10, Issue 1 (2026), Special Issue: Stasis – Bürgerkrieg

doi: 10.23963/6383882334

Stable URL: <https://colloquium.aau.at/index.php/Colloquium/article/view/222>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

gesprochen – ideologisiert, wenn Frauen in Platons *Politikos* als nachträglich zum (männlichen) Menschengeschlecht hinzugekommenes Geschlecht beschrieben wurden, sodass der Bruch des exklusiv männlichen Handlungsrahmens im Krieg das Zeichen des Konflikts schlechthin war.

Aber das war nur die eine Seite. Während die Stasis zwar einen Ausnahmezustand darstellte, in dem die überkommenen Werte und Verhaltensnormen ebenso wie die politischen, familiären und Geschlechterbeziehungen gleichsam gesprengt und außer Kraft gesetzt wurden, schien sie zugleich von Beginn an als Potential in der Polis angelegt gewesen zu sein. In Abwandlung des klassischen Diktums von Clausewitz (Clausewitz 1991, I.1.24) könnte die Stasis daher als eine Art Fortsetzung der innerelitären Konkurrenz um Macht und Führungspositionen mit anderen Mitteln beschrieben werden. Dies war auch eine Konsequenz aus den grundlegendsten Strukturmerkmalen der Polisgesellschaft: den schwachen Familien- und Verwandtschaftsstrukturen und der daraus resultierenden weitgehenden Vereinzelung, ja Atomisierung der einzelnen Bürger, gerade auch der Elitenangehörigen, sowie der relativ hohen sozialen Mobilität und Prekarität der sozialen Stellung, dem agonal ausgerichteten Aristie-Ideal, dem ausgeprägten Freund-Feind-Denken und der Verpflichtung zur Rache, wie jüngst noch einmal Uwe Walter resümiert hat (Walter 2022, 310–317). Als „Assoziation ohne natürliche Fundierung“ (Walter 2022, 310) stellte die Polis eine ‚Willensgemeinschaft‘ dar, die analog zur Schweizer Selbstbeschreibung als ‚Willensnation‘ nicht als ‚naturwüchsige‘ Abstammungsgemeinschaft, sondern als voluntaristischer Zusammenschluss der Bürger gedacht wurde. Walter weist aber auch darauf hin, dass diese freigewählte Assoziation umschlagen konnte in eine ebenso freigewählte Dissoziation, wenn die Gemeinschaft auseinanderbrach und partikulare Kampfgemeinschaften wie die Hetairien an die Stelle der übergeordneten Polis traten (Walter 2022, 313f.). Dieses Potential war latent immer vorhanden, in der Archaik (van Wees 2007, 3) ebenso wie in der Klassik und im Hellenismus (Börm 2019, 278–282).

Gerade weil die innere Spaltung ein intrinsischer Bestandteil des Polislebens war, stand die Frage danach, wie sie entsteht und wie sie zu überwinden sei, am Anfang des politischen Denkens bei den Griechen. Sie trieb bereits Solon in seiner sogenannten *Eunomia-Elegie* (Frg. 4 West) um, nachdem sie in vortheoretischer Form und noch ohne Verwendung des Stasis-Begriffs schon seit Homer und Hesiod in der archaischen Dichtung verhandelt worden war (van Wees 2007, 1–6). Seither erfuhr der Stasis-Begriff eine komplexe Entwicklung; er nahm diffizile Wendungen und durchquerte dabei so heterogene und doch verbundene Gebiete wie die Seele, den Demos und die ganze Polis (*Dunshirn*). Erst durch Platon wurde er jedoch einer philosophischen Reflexion unterzogen, indem dieser den inneren Zwist politischer Gemeinschaften in Beziehung zur Seele des Einzelnen setzte. Nachdem er dadurch den Begriff der Stasis in seinem polysemischen Wirken zwi-

schen Stillstand, Positionierung, Parteierung, Zwist und vor allem Bürgerkrieg eingesetzt hat, macht Aristoteles ihn, über Platons Verwendung hinaus, zum Terminus technicus der mit ihm beginnenden antiken Politologie: In der *Politik* wird Stasis vor allem zum Moment des Übergangs von einem Regime zum anderen (Rogan 2018; Pellegrin 2023). Sie bezeichnet, im politischen Feld, nicht mehr nur den – zum Ausbruch gekommenen – Bürgerkrieg, sie wird vielmehr zum wesentlichen Bestandteil politischer Veränderung.

Als gleichsam erster antiker ‚Politologe‘ im engeren Sinne hat Aristoteles zahlreiche Bedeutungsebenen des Stasis-Begriffs durchgespielt und in seiner *Politik* den Versuch unternommen, alle denkbaren Ursachen, Konfliktkonstellationen und Ausgänge von Stasis-Situationen durchzudeklinieren, also gewissermaßen idealtypische Kategorien zu entwickeln, anhand derer empirisch auftretende Staseis beschrieben und eingeordnet werden konnten. Er war es auch, der innerhalb des vielschichtigen Wortgebrauchs einen politologischen Sinn ausmachte, ohne diese beiden semantischen Felder – das der enger politischen Bedeutung im Zusammenhang mit den verschiedenen Regimen und das von Bürgerkriegen im weiteren Sinn – gänzlich voneinander zu trennen. In jenem engeren, politisch-politologischen Sinn hat er auch den Begriff *politeia* verwendet, wenn es um die Untersuchung und Klassifizierung der Regime ging, für welche die Stasis wesentlich war.

Doch schon bevor Aristoteles den hochgradig aufgeheizten Begriff politologisch gleichsam abkühlte, ja beinahe normalisierte, wurde die Stasis als spaltendes Geschehen, das die Polis von Innen her bedrohte, in nahezu allen Diskursen und literarischen Gattungen der Archaik und Klassik verhandelt. Hinsichtlich der Ursachen, der Bedingungen und des je konkreten Ablaufs sind die historiographischen Texte zentral, allen voran Thukydides’ *Der Peloponnesische Krieg*, aber auch die (pseudo-)aristotelische *Verfassung der Athener*, deren philosophischer Gehalt in der philosophischen Rezeption noch immer völlig unterbelichtet ist. An diesem Punkt lässt sich die Frage aufwerfen, wie so unterschiedliche Quellen bzw. ihnen gemäße Zugangsweisen wie Theater, Philosophie, Historiographie und Archäologie bzw. Epigraphik in einen für die Erhellung der Phänomene, die mit dem Wort Stasis bezeichnet werden, möglichst sinnvollen Zusammenhang gebracht werden können. Die Frage der interdisziplinären Zusammenarbeit wird hier einmal mehr virulent. Für die Tagung, die diesem Band voranging, haben wir daher Vertreter_innen unterschiedlicher Zugangsweisen eingeladen, sich mit dem Thema auseinanderzusetzen. Jeder der nachfolgenden Beiträge hat dabei in eigener Weise historiographische, literaturwissenschaftliche und philosophische Darstellung bzw. Reflexion des Themenfeldes miteinander verknüpft.

Wir haben versucht, damit eine bereits in den 1960er-Jahren in Frankreich mit Louis Gernet und danach mit den historischen Anthropolog_innen der griechischen Antike begonnene Tradition weiterzuführen, die mittlerweile weit über Frankreich hinaus-

reicht. Dass eine der kritischsten Vertreter_innen dieser historischen Anthropologie, Nicole Loraux, eine so genannte Stasiologie begründet zu haben scheint (Grangé 2009), ist gewiss nicht unerheblich für die Auswirkungen dieser Theorie auf das zeitgenössische politische Denken. Nicht erst Giorgio Agamben (Agamben 2015) hat auf Loraux' Arbeiten aufgebaut, auch andere, zum Teil ohne es zu wissen bzw. ohne ihre Arbeiten zu erwähnen. Doch bevor wir die ‚modernen‘ Weisen, die Stasis zu betrachten, ansprechen, seien noch einige methodologische Aspekte der Interdisziplinarität in der Antike-Forschung erwähnt, für die Loraux in ihrem Buch *La cité divisée* (Loraux 1997) ebenfalls einige Grundlagen legte, allerdings ohne auf die bahnbrechende Studie von Gehrke zu verweisen, die bereits 1985 auf Deutsch erschienen war (Gehrke 1985).

Wie lässt sich das Thema ‚Stasis‘ interdisziplinär verhandeln? Über die Frage der Quellenkritik und Intertextualität hinaus geht es darum, das Wirkliche, das Rationale und das Imaginäre in ihrer Verwobenheit nicht nur in den Texten, sondern in den historischen Geschehnissen selbst anzunehmen: In allen Quellenarten, nicht nur in der ‚Geschichtsschreibung‘, stoßen wir ständig auf Imaginäres. Die Phantasie, also Einbildungskraft und das von ihr im Sinne der kollektiven Erfindung hervorgebrachte gesellschaftliche Imaginäre, ist nicht nur im Fiktionalen der literarischen Texte am Werk. Diese verarbeiten ihrerseits auf unterschiedliche Art und Weise das im offiziellen politischen Diskurs oder in den handfesten – gleichsam materieller institutionengeschichtlichen – Belegen nicht An- bzw. Ausgesprochene (das Verschweigen nimmt unterschiedliche Formen der ‚Abwehr‘, der Leugnung und Beschönigung etc. an), indem sie es karikieren, affektiv aufladen, neu und anders dramatisieren und damit auch anders im öffentlichen Raum verwirklichen. Die Auseinandersetzung mit den Interaktionen dieser Sprech- und Schreibweisen im Umgang mit dem Phänomen der Stasis, des Bürgerkriegs und/oder des einsetzenden Regimewechsels soll vor diesem Hintergrund durch die in diesem Band versammelten Beiträge vertieft werden.

Die für unseren Umgang mit den zeitgenössischen Formen der Stasis vielleicht relevanteste Form des Diskurses und seiner Auslassungen ist die Ideologie. Ob klassenspezifisch, geschlechtsspezifisch, tyrannisch oder totalitär, die Ideologie ist sogar in der sie dekonstruierenden Komödie am Werk, gerade wenn es um die Stasis geht. Nicht, dass diese eine verkehrte Welt wäre, in der – wie in Bachtins Karneval (Bachtin 1990) oder in Butlers Parodie der Geschlechterrollen (Butler 1990) – die Norm für kurze oder auch längere Zeit außer Kraft gesetzt ist; vielmehr hat die Stasis etwas von einem politisch existentiellen Kipppunkt, analog zur psychischen Krise im Individuum. Sie ist damit ein Moment der Entscheidung über die Zukunft der Polis wie der Einzelperson. Das hat Platon sehr gut gesehen, ohne die aristotelische Coolness eines Politologen an den Tag zu legen. Die Affekte verschwinden nicht im Kollektiv, das wussten beide Philosophen, und

die Polis im Zustand der Stasis ist für beide der Patient, an dem dies am vortrefflichsten zu studieren ist. Das gilt damals wie heute.

Die Frage, auf welche Weise die Polis in diesen Zustand gerät, die Frage also nach den Ursachen und Voraussetzungen der Stasis, ist dabei – wie gesagt – von zentraler Bedeutung für die antiken Denker ebenso wie für die moderne Forschung. Spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts haben sich in der althistorischen Forschungsdiskussion drei Grundmodelle der Stasis herausgebildet: das soziale oder materialistische Modell und das politische Modell (Eich 2006, 508–521), das seinerseits weiter in ein außenpolitisches und ein elitäres Modell unterteilt werden kann (Börm 2019, 15–21). Das erstgenannte, soziale Modell deutet Stasis als Ausdruck wie Folge von Interessenkonflikten zwischen sozialen Gruppen innerhalb der Polisgemeinschaft (Heuß 1973), im Extremfall sogar sozialistisch-marxistisch als ‚Klassenkampf‘ zwischen Herrschenden und Beherrschten (Ste. Croix 1981). Dieses Modell kann sich auf antike Quellen berufen, in denen innere Unruhen und Verfassungsumstürze als Folge der Polarisierung zwischen Armen und Reichen interpretiert werden, allen voran Aristoteles’ *Politik* (Ste. Croix 1981, 69). Dagegen führt das stärker von Thukydides’ Interpretationen beeinflusste politische Modell die Stasis auf das Bestreben von Einzelpersonen oder Gruppen zurück, die Macht innerhalb der Polis zu erringen. Dabei kann zwischen einem außenpolitischen und einem elitären Stasis-Modell unterschieden werden: Ersteres betrachtet die Verfassungsordnung als bloßes Derivat der außenpolitischen Orientierung einer Gruppe oder Polis, sodass die politische Ordnung gegenwärtiger oder angestrebter auswärtiger Verbündeter zur Präferenz ebendieser Ordnung führt (Ruschenbusch 1978). Dem zweiten, elitären Modell zufolge wird Stasis als Machtkampf innerhalb der Poliseliten gedeutet, der sich entweder nur auf diese Gruppe beschränkt oder über Abhängigkeits- und Gefolgschaftsbeziehungen auf die unterelitären Schichten übergreift. Die jeweils angestrebte politische Ordnung ist dabei als bloßes ‚Mittel zum Zweck‘ zu sehen, da es den Stasis-Teilnehmern nicht um politische Programme oder Verfassungen geht, sondern primär um die Erringung politischer Macht und den Sieg über ihre Gegner (Gehrke 1985; Börm 2019).

In der deutschsprachigen Forschung wird zumeist das elitäre Modell bevorzugt (so auch Börm 2019, 19), allerdings erweitert um eine spezifisch soziopolitische Komponente: Demnach gehe die Stasis zwar von den Konkurrenzkämpfen der Eliten aus, die auch stets die Anführer der verschiedenen Stasisgruppen stellten (Börm 2019, 283–285), aber im Verlauf der Stasis spielten soziale Unterschiede und Ungleichheiten durchaus eine Rolle, weil sie die Zuordnung zu den Stasisgruppen inhaltlich präjudizierten: Reiche strebten eher nach politischen Privilegien für sich selbst und damit nach einer Oligarchie, während die Armen eher für eine inklusive, politisch gleichberechtigte Ordnung und damit für die Demokratie optierten (Gehrke 1985, 342). Doch auch sie benötig-

ten zur Artikulation ihrer Interessen rhetorisch gebildete Fürsprecher. Elitenangehörige wiederum, die sich zu Vorkämpfern des Demos und der Demokratie aufwarfen, konnten dadurch Ansehen und Prestige gewinnen – und nicht zuletzt auch ihre politischen Gegner loswerden (Eich 2006, 602f.), wie es etwa Kleisthenes gelang, der seinen Rivalen Isagoras schließlich dadurch besiegte, dass er „den Demos in seine Hetairie aufnahm“ (Hdt. 5,66,2). Bezeichnenderweise gewann Kleisthenes die Unterstützung der unterelitären Schichten nicht mit materiellen Versprechungen, die ihren ökonomischen oder sozialen Status verbessert hätten, sondern mit einer Erweiterung ihrer politischen Partizipationsmöglichkeiten. In diesem Sinne hat Hans-Joachim Gehrke verallgemeinernd ausgeführt, dass die Hetairien danach strebten, „sich über ihren engen Rahmen hinaus eine breitere Anhängerschaft zu sichern“ – und dies taten sie „*primär in politischem Sinne*, d.h. durch eine wie auch immer geartete Partizipation am politischen Leben der Gemeinde“ (Gehrke 1985, 340). Die Angehörigen des Demos beanspruchten ein Recht auf politische Partizipation; diese erschien ihnen als Wert an sich und so erstrebenswert, dass sie dafür bereit waren, ihr Leben zu riskieren und die eigenen Mitbürger gewaltsam zu bekämpfen. In der Stasis ging es also nicht nur für die elitären Anführer um Alles, sondern auch für ihre Anhänger: Sie alle kämpften letztlich um ihre politische Zugehörigkeit und Stellung – und in letzter Konsequenz um ihr eigenes Leben und das ihrer Angehörigen.

Entsprechend geht bereits Solon in der *Eunomia-Elegie* vom kollektiven, die gesamte Gemeinschaft affizierenden Charakter der Stasis aus: In seiner plastischen Schilderung erscheint die Stasis als gemeinschaftliches Unglück (*demosion kakon*; δημόσιον κακόν), das zwar von der Gier nach Reichtum und Macht ausgehe, aber letztlich alle gleichermaßen ergreife; niemand könne sich ins Private zurückziehen, kein Zaun, kein geschlossenes Hoftor und kein Haus könne Schutz bieten (Sol. F 3D, 6f., 26–29). Dieser entgrenzende, Gruppen- wie individuelle Schranken überschreitende, gesellschaftliche Normen auflösende Charakter der Stasis ist es, der sie aus Sicht der antiken Denker so gefährlich macht (vgl. nur Thukydides' Schilderung der Stasis auf Kerkyra im dritten Buch des *Peloponnesischen Krieges*). Der Umstand, dass Stasis in vielen Poleis ein wiederkehrendes, manchmal sogar endemisches Phänomen war, steht dem nicht entgegen. Er erhöht nur die Anforderung, dieses so vielfältige wie zerstörerische Phänomen gedanklich in all seinen Facetten zu erfassen.

Nicht nur, aber auch aufgrund der Quellenlage kommt der spezifischen Stasisgeschichte der Polis Athen bei dieser Reflexion eine wichtige Rolle zu. Vor allem zwei Aspekte stehen dabei im Fokus der Betrachtung: Erstens die Bedeutung und Ausprägung von Stasis auf dem Weg zur und in der entwickelten athenischen Demokratie; zweitens die Frage nach einem ‚athenischen Exzeptionalismus‘, denn im Unterschied zu anderen Poleis der Zeit erwies sich Athens Demokratie, von zwei rasch gescheiterten oligarchischen Putsch-

versuchen gegen Ende des 5. Jh. v. Chr. abgesehen, als bemerkenswert stabil. Betrachtet man die längerfristige Entwicklung der athenischen Demokratie, wird zunächst die zentrale Bedeutung institutionalisierter politischer Verfahren und Regeln zur Artikulation und Austarierung von Interessen für diese Form politischer Ordnung deutlich. An Demokratien werden in Bezug auf Partizipationsmöglichkeiten und Problemlösungskompetenzen zumeist höhere Ansprüche als an autokratische Systeme gestellt. Den Athenern gelang es über einen längeren Zeitraum bemerkenswert gut, diese Ansprüche produktiv in institutionelle Regelungen zu überführen und ihre Ordnung an gewandelte Anforderungen anzupassen (*Tiersch*). Diese Adaptionsfähigkeit und -bereitschaft wurde auch dadurch gefördert, dass die Gefährdung der Demokratie auf unmittelbarere Weise als bei anderen politischen Systemen immer schon Teil dieser Ordnung war. Das demokratische Paradoxon, wonach die Demokratie mit demokratischen Mitteln, mit demokratischen Verfahren und unterstützt von einer Mehrheit der Bürgerschaft abgeschafft werden kann, galt bereits in der Antike. Gerade die politische Rolle des Demagogen war für das Funktionieren der demokratischen Deliberation zentral, beinhaltete zugleich aber auch das Potential zur Spaltung der Gemeinschaft, zum Umsturz der (politischen) Ordnung und zur Errichtung einer Tyrannis (*Jordović*).

An der Ambivalenz des Demagogen und den Gefahren polarisierender, spaltender, aber auch einschüchternder und zum Schweigen bringender politischer Rede lässt sich auch die grundlegende Bedeutung von Kommunikation für die Demokratie aufzeigen. Was Hannah Arendt allgemein für die Polis konstatiert hat, galt in gesteigertem Maße für die demokratisch organisierte Polis: „Politisch zu sein, in einer Polis zu leben, das hieß, daß alle Angelegenheiten vermittels der Worte, die überzeugen können, geregelt werden und nicht durch Zwang oder Gewalt“ (Arendt 2011, 36f.). Wenn jedoch die demokratische Gemeinschaft nicht mehr frei und gleichberechtigt deliberieren konnte oder durfte, bedeutete das nicht nur die Auflösung der Demokratie als abstrakte Verfassungsordnung, sondern auch ganz konkret die Auflösung der bürgerlichen Gemeinschaft (*K. Nebelin*). Inklusion und Exklusion, die Frage also, wer zu dieser Gemeinschaft gehören und wer von ihr ausgeschlossen werden oder bleiben sollte, war nicht nur in Athen, sondern auch in anderen Poleis und in nachklassischer Zeit sowohl Anlass als auch Gegenstand von Staseis (*Börm*). Noch in der Endphase der römischen Republik konnten diese gemeinschaftszersetzenden wie -konstituierenden Aspekte der Stasis zum Gegenstand politischer Reflexion werden, wobei die aktuellen Bürgerkriege der Zeit vor dem Hintergrund bereits vorhandener politisch-philosophischer Stasis-Reflexionen gedeutet wurden (*M. Nebelin*). Solche Reflexionen fanden oft, aber längst nicht nur in der antiken Geschichtsschreibung, in Inschriften und politischen Reden statt: Auch das Theater war für die Verarbeitung, das Vor- und Nachdenken über die Stasis zentral (*Daneš, Iriarte*) –

nicht nur, aber vielleicht auch im Sinne dessen, was Aristoteles als die politische Funktion der Tragödie sah, nämlich die Reinigung der Gemeinschaft von den die besonnene Beratschlagung in der *ekklesia* verunmöglichenden Affekten von Angst und Trauer. Für die Ausmessung des komplexen Verhältnisses zwischen individuellen Gefühlen, Absichten und Handlungen auf der einen und der Stasis als einem ‚kollektiven Unternehmen‘ größerer Gruppen innerhalb der oder sogar der gesamten Polisgemeinschaft auf der anderen Seite eignete sich die Tragödie besonders gut. Hier ließ sich der Anteil des Einzelnen an Ausbruch, Verlauf, aber auch Vermeidung und Überwindung des Bürgerkrieges in exemplarischer Weise durchspielen (*Daneš*). Doch auch in anderen Medien, wie Briefen oder öffentlichen Reden, wurde die existentielle Frage danach, wie sich der (oder auch die) Einzelne in einer Stasis zu verhalten habe, immer wieder durchdekliniert (*M. Nebelin*).

Der Umgang mit und die Verarbeitung von Stasis-Erfahrungen waren daher auf der individuellen ebenso wie auf der gemeinschaftlichen und politischen Ebene eng mit dem Spannungsfeld von Erinnerung, Vergessen und Versöhnung verknüpft. In diesem Spannungsfeld hat die Stasis ihre sozialpsychologischen Spuren hinterlassen, die sich in jedem aktuellen Bürgerkrieg wieder aufzeigen lassen. Das hat nicht nur mit der Verbindung von Amnestie und Amnesie als eine der Hauptursachen für die „Tragödie Athens“, also des Niedergangs dieser glanzvollen Polis, zu tun (Loraux 1997, 2005), sondern auch mit dem Negieren traumatischer Ereignisse und dem dadurch forcierten Einfrieren der Zeit. Erinnern und Vergessen scheinen in unterschiedlichen Lagern beheimatet zu sein, denn es ist nicht egal, ob eine siegreiche Stasisgruppierung den eigenen Sieg monumentalisiert wie in Spanien während des Franco-Regimes, welches die Republik mit Hilfe der faschistischen (dann auch stalinistischen) Armeen Europas niedergeschlagen hatte, oder ob sie eine Amnestie durchsetzt mitsamt dem Befehl zu vergessen, wie im wieder demokratisch regierten Athen 403 v. Chr. (*Iriarte*). Während also auf demokratischer Seite der Friede innerhalb der Polis um den Preis eines verordneten Vergessens gesichert werden soll, legen es die Oligarchen offenbar seit jeher auf Sieg um ihres Sieges über die Demokratie willen an. Der Sturm auf das Capitol und danach der Einsatz der Nationalgarde im Zuge US-amerikanischer Gleichschaltung sind nur die erschreckendsten Beispiele dafür aus der jüngsten Zeit. ‚Oligarchie‘ meint dabei nicht ausschließlich eine Herrschaft der Reichen, sondern jede Herrschaftsform, in der Teile des Demos von den politischen Partizipationsrechten oder sogar dem Bürgerrecht ausgeschlossen werden, etwa aus rassistischen Gründen oder weil sie nicht die erwünschte Gesinnung haben. Wir mögen uns also auch heute fragen, ob die Oligarchen die Stasis weniger fürchten, oder ob sie nur ihren Blutzoll besser verkennen bzw. in Kauf zu nehmen willens sind. In jedem Fall rückt dies die Stasis wieder in die Nähe des ‚richtigen‘, auswärtigen Krieges, *polemos*, von dem

die Rhetorik sie so minutiös abzugrenzen gesucht hatte, um sie vom ‚guten‘ Krieg zu unterscheiden.

Die Aktualität des Stasis-Begriffs ist jedenfalls augenfällig in einer Gegenwart, die von Spaltungen, Verhärtungen, Vereinseitigungen und Polarisierungen geprägt ist und in der sogar die Frage aufgeworfen wird, ob es jene politische und gesellschaftliche ‚Mitte‘ – die für Aristoteles, aber in Ansätzen auch schon für Platon (im *Politikos*) als *mesotes*, μεσότης die Grundlage einer funktionierenden Polisgemeinschaft wie eines ethisch austarierten Lebenswandels bildete – überhaupt noch gibt. Diese Aktualität gilt für alle Ausprägungen des Stasisbegriffs auf individual-psychologischer wie im engeren Sinne politischer Ebene; für Stasis als seelischen Zustand wie für Stasis als Zwist oder Bürgerkrieg, und auch für Stasis als Verfassungswechsel. Es scheint daher naheliegend, dass die Beschäftigung mit antiken Stasis-Konzepten auch dabei helfen kann, den Blick auf die politischen Krisen der Gegenwart zu schärfen.

In der Antike unterschieden sich die Demokraten wenig von den Oligarchen, was die Kampfmittel und -methoden anging (Gehrke 1985, 322). Die Stasisgruppierungen standen einander an Grausamkeit, Härte und Skrupellosigkeit in Nichts nach. Heute dagegen scheinen die Demokrat_innen zwischen zwei gleichermaßen problematischen Optionen gefangen: Entweder die Methoden der Feind_innen der Demokratie nachzuahmen und sich damit aus Sicht einer pluralistischen Ethik als nicht besser als diese zu erweisen, oder ihnen eigene Handlungsformen entgegenzusetzen, die sich dann aus dieser politischen Richtung heraus und grundsätzlich auch auf lange Sicht zu oft als wirkungslos erweisen. Anstatt der voranschreitenden Faschisierung eigene Zukunftsvisionen entgegenzusetzen, werden Demokrat_innen zu häufig zu Erfüllungsgehilf_innen der Feinde der Demokratie, indem sie deren Zielsetzungen aufgreifen und in der irrigen Annahme umsetzen, ihnen damit den Wind aus den Segeln nehmen zu können. Diese Schwäche der Demokratie zeigt sich nach Innen wie nach Außen, wo sich derzeit die demokratischen Staaten Europas schwertun, den Kampf der von Russland angegriffenen Ukraine für die Selbstbestimmung und Freiheit ihrer Bürger_innen angemessen zu unterstützen und der hybriden Kriegführung durch Russland und der zunehmend bedrohlichen Haltung der USA entgegenzutreten.

Die gegenwärtige Krise der Demokratie hängt auch mit dem Fehlen oder dem Verlust eines positiven Selbstbildes und einer motivierenden Zukunftsvision zusammen; sie ist auch eine „Krise des Erzählens“, wie Rebecca Solnit (in einem Interview im *Falter* 23/2025, 27) konstatiert hat, und eine der Kommunikation. Schon im antiken Athen galt die Redefreiheit als Recht aller Bürger, sich an der politischen Debatte zu beteiligen (*isegoria*) und die eigene Meinung offen zu äußern (*parrhesia*), als Errungenschaft wie als unhintergehbare Voraussetzung der Demokratie. Die Zerstörung der Demokra-

tie ging mit der Zerstörung der offenen, freien und gleichberechtigten Rede einher, wie vor allem die beiden oligarchischen Umstürze am Ende des Peloponnesischen Krieges in Athen zeigten (K. Nebelin). Die Spaltung der Bürgerschaft, um sich greifendes Misstrauen und schließlich die Zersetzung der politischen Gemeinschaft waren damals wie heute eine Begleiterscheinung der inneren Auflösung der Demokratie. Auch hier erweist sich die Demokratie wieder als deutlich voraussetzungsreicher und dadurch vulnerabler als autoritäre, oligarchische Systeme. Diese können den Rückzug ihrer Bürger_innen ins Private nicht nur verkraften, sondern müssen ihn sogar forcieren, weil er sie machtpolitisch stärkt und stützt. Vulnerabel sind Demokratien damals wie heute auch dadurch, dass sie für ihr Funktionieren klarer Regeln, Verfahren und Rechtsstaatlichkeit bedürfen – und leicht in Legitimitäts- und auch Funktionsprobleme geraten können, wenn diese gebrochen oder ignoriert werden. Dazu kommt, dass die mit der repräsentativen Demokratie einhergehende Parteienherrschaft (Bobbio 1988) als oligarchisches Element die modernen Demokratien zu unterhöhlen droht. Diese Form der dauerhaften Vertretung durch Parteikader schließt die restliche Bürgerschaft strukturell vom *kratos*, also der Machtausübung, aus und drängt sie immer stärker in eine Art von politischer Apathie bzw. Ohnmacht, auf die gerade in Krisen Reaktion und zunehmende Faszisierung der Gesellschaft folgt.

Wenn eine ‚homogene‘ Gesellschaft als *ultima ratio* angestrebt wird, werden die ‚Anderen‘ im Zuge von Stasis bzw. Bürgerkrieg gewaltsam bis zum bitteren Ende verfolgt. Der aktuelle Staat Israel, (noch) nicht die Zivilgesellschaft, sind das aktuell tragischste Beispiel dafür. Diese Gesellschaften treiben unter derartigen Regimen immer offensiver einem Debakel für alle, nicht nur für die verfolgten ‚Anderen‘ entgegen, während die Kriegstreiber an ihrer Spitze weiter beharren, *monos phronein* (μόνος φρονεῖν), um es mit Sophokles bzw. Haimon zu sagen (Soph. Ant. 707). Die Illusion der autochthonen Einheit und ethno-religiösen oder ‚rassischen‘ Reinheit führt zwangsläufig in die Vernichtung von Diversität und Andersheit, ohne die aber weder Leben in der Gemeinschaft noch ein Überleben der Gemeinschaft möglich ist. Auch wenn die antike Stasis kein genozidäres Geschehen darstellt, ist in der nuancierten Unterscheidung zwischen verteufelter Stasis (Polisbürger gegen Polisbürger) und legitimem, geradezu geheiligtem *polemos* (gegen die ‚anderen‘ Poleis bzw. gegen die Barbaren) bereits ein in diese Richtung tendierendes Imaginäres am Werk. Umso weitblickender erscheint aus dieser Perspektive Aristoteles' Versuch, die Stasis in ihrer Rolle beim Regimewechsel besser zu verstehen, anstatt die kritische, auf die eigene Gegenwart bezogene Auseinandersetzung mit ihr zu scheuen und sie infolgedessen in der herkömmlichen Bedeutung mitsamt der damit verbundenen phantasmatisch-affektiven Aufgeladenheit zu verfestigen.

Literatur

- Agamben, Giorgio. 2015. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*. Turin: Bollati Boringhieri.
- Arendt, Hannah. 2011. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper (zuerst 1958 als *The Human Condition*).
- Bachtin, Michail M. 1990. *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur* (übers. von Alexander Kaempfe). München: Hanser.
- Bobbio, Norberto. 1988. *Die Zukunft der Demokratie*. Berlin: Rotbuch.
- Börm, Henning. 2016. „Civil Wars in Greek and Roman Antiquity: Contextualising Disintegration and Reintegration.“ In *Civil War in Ancient Greece and Rome. Contexts of Disintegration and Reintegration*, hg. von Henning Börm, Marco Mattheis und Johannes Wienand, 15–28. Stuttgart: Steiner.
- Börm, Henning. 2019. *Mordende Mitbürger. Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus*. Stuttgart: Steiner.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Clausewitz, Carl v. 1991. *Vom Kriege*, hg. von Werner Hahlweg. Bonn: Dümmler.
- Eich, Armin. 2006. *Die politische Ökonomie des antiken Griechenland (6.–3. Jahrhundert v. Chr.)*. Köln: Böhlau.
- Gehrke, Hans-Joachim. 1985. *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Grangé, Ninon. 2009. *De la guerre civile*. Paris: Armand Colin.
- Heuß, Alfred. 1973. „Das Revolutionsproblem im Spiegel der antiken Geschichte.“ In *Gesammelte Schriften in drei Bänden, Bd. 1: Griechische Geschichte*, 500–571. Stuttgart: Steiner 1995.
- Loraux, Nicole. 1997. *La cité divisée*. Paris: Payot.
- Loraux, Nicole. 2005. *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*. Paris: Seuil.
- Pellegrin, Pierre. 2023. *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*. Paris: Classiques Garnier.
- Rogan, Esther. 2018. *La Stasis dans la Politique d'Aristote. La cité sous tension*. Paris: Classiques Garnier.
- Ruschenbusch, Eberhard. 1978. *Untersuchungen zu Staat und Politik in Griechenland. Vom 7. bis 4. Jh. v. Chr.* Bamberg: aku Fotodruck u. Verlag.
- Ste. Croix, Geoffrey de. 1981. *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*. London: Duckworth.
- van Wees, Hans. 2007. „Stasis, Destroyer of Men? Mass, Elite, Political Violence and Security in Archaic Greece.“ In *Sécurité Collective et Ordre Public dans les Sociétés Anciennes*, hg. von Cedric Brelaz, Pierre Ducrey, 1–40. Genf: Fondation Hardt.
- Walter, Uwe. 2022. „An der Stasis teilhaben. Assoziation und Dissoziation als Handlungsmuster im griechischen Bürgerstaat.“ In *Praxis – Handeln und Handelnde in antiker Philosophie*, hg. von Friedemann Buddensiek & Sebastian Odzuck, 307–328. Berlin / Boston: De Gruyter.