
Griechische Wurzeln des europäischen Wertekanons

Helmut Meißner

1. Griechische Wurzeln des Neins zur Rache

Wenn es im Nahen Osten oder in manchen anderen Gegenden der Welt einen blutigen Anschlag gegeben hat, wird anschließend mit großer Regelmäßigkeit Rache dafür angekündigt oder geschworen. Wenn hingegen in einem europäischen Land ein vergleichbarer Anschlag geschehen ist, bleiben solche öffentlichen Rache-Ankündigungen bisher meist aus. Das ist erstaunlich. Denn Vergeltungstrieb und Rachedurst gibt es ja offenkundig auch bei Europäern. Wie erklärt sich der Unterschied? ‚Die europäischen Traditionen sind eben anders‘ – so lautet eine der Antworten, die aber nicht viel weiterführt. Wem daran liegt, dass nicht demnächst auch in Europa der tödliche Kreislauf gegenseitigen Racheübens zur Gewohnheit wird, müsste zu klären versuchen, welche europäischen Traditionen es denn genau sind, die der Mentalität des Racheübens in Europa bisher entgegenwirken. Diese Traditionen gälte es zu stärken, wenn möglich.

Die europäische Ablehnung der Rache geht – das ist nicht neu – großenteils auf Jesu Bergpredigt zurück: „Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn.‘ Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar“ (... μή ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ ἀλλ’ ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην, Mt 5, 38f.).

Das europäische Nein zur Rache hat aber noch andere, frühere Ursprünge. Einer von ihnen ist bei dem grie-

chischen Tragödiendichter Aeschylus zu finden. In seinem Werk „Die Eumeniden“ (458 v. Chr.) führt er den Athenern mit Bildern des Orest-Mythos eindrucksvoll vor Augen, in welchen Widerspruch Rechtsgefühl und Rachezwang geraten können: Aeschylus lässt die Weisheitsgöttin Athene in das Rache-Dilemma eingreifen, in dem Orest steckt; sie unterbricht den Kreislauf des Rachezwangs und sorgt dafür, dass die rachedurstigen Furien – griech. „Erinyen“ –, die Orest verfolgen, ihr Wesen gründlich ändern: Sie verwandeln sich in die segenspendenden „Eumeniden“, die fortan das Recht und den Staat zu schützen haben. „Eumeniden“ bedeutet die „Wohlgesinnten“.

Dennoch hält sich bei den alten Griechen weiterhin die Überzeugung, dass man erlittenes Unrecht vergelten müsse. Das ist kaum überraschend, aus zwei Gründen, wie ich meine. Da ist zum einen das Beharrungsvermögen der menschlichen Natur. Ein tief in der Tradition verankertes Vergeltungsdemokratie legt man nicht so leicht ab. Hinzu kommt ein sprachlicher Grund: Das griechische Wort für „Rache“ ist ursprünglich, wie die Etymologie offenbart, ein Wertbegriff, ja buchstäblich ein Ehrbegriff: Das Wort für „Rache“, τιμωρία, bedeutet eigentlich „Wahrung der Ehre“. Die Grundbedeutung dieses Wortes signalisiert also, dass, wer nicht Rache übe, auch seine Ehre nicht bewahre!

Dass bei den alten Griechen auch einige Jahrzehnte nach den „Eumeniden“ des Aeschylus noch immer das Vergeltungsdemokratie akzeptiert ist, zeigt sich in Platons Dialog „Kriton“. Dort ist die Vergeltungsmentalität ausdrücklich als bestehend vorausgesetzt, wenn Sokrates zu seinem Gesprächspartner Kriton sagt: „Man darf also auch nicht erlittenes Unrecht vergelten, wie die Menge glaubt“ (ὥς οἱ πολλοὶ οἴονται, Crito 49 B).

Und nun ist interessant, auf welcher wirksamen Weise Sokrates dem Rachedemokratie die Faszination nimmt: Er gibt dem Racheüben einen neuen Namen, der schon aus sich

selbst heraus das Racheüben als eine Form des Unrech-Tuns kennzeichnet: Für ‚Ehre wahren‘ (τιμ-ωρεῖν) sagt Sokrates – so als wäre es ein ganz geläufiger Ausdruck – ‚zurück Unrecht tun‘ (ἀντ-αδικεῖν, im „Kriton“ allein vier Mal: Crito 49 B; C; D; 54 C). Der soeben zitierte Satz würde, etwas wörtlicher übersetzt, lauten: „Man darf also auch nicht, wenn man Unrecht erlitten hat, zurück Unrecht tun ...“ (οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν ..., Crito 49 B). Durch das Wort ‚Zurück-Unrecht-Tun‘ – offenbar eine Neuprägung („Neologismus“) – trägt die problematisierte Sache ‚Vergeltung-Üben‘ nun gleichsam ein Warn-Etikett.

Das Wort ἀνταδικεῖν ist, zumindest was die deutsche Sprache angeht, nicht passend übersetzbar; in den meisten Übersetzungen geht deshalb die Wirkung dieses sprachlichen Kunstgriffes weitgehend verloren. Aber wer den „Kriton“ im Original gelesen hat, dem prägt sich der neue Name für Rache – ἀντ-αδικεῖν, ‚zurück Unrecht tun‘ – oft unauslöschlich ein. In Augenblicken eines sich regenden Rachetriebes kann dieses Warn-Etikett durchaus eine zusätzliche Hilfe geben, ihm zu widerstehen. Das dürfte heute nicht anders sein als in der Antike.

2. Europäische Wertekataloge und der Zusammenhang der Grundwerte

Das Thema dieses Referates lautet „Griechische Wurzeln des europäischen Wertekanons“. Dass die Ablehnung der Rache ein Bestandteil des europäischen Wertekanons sei, habe ich soeben einfach vorausgesetzt. Was aber heißt „europäischer Wertekanon“? Welche Werte gehören zum „europäischen Wertekanon“? Welche nicht?

Zunächst eine Vorbemerkung zu dem Wort „Kanon“. Es handelt sich offenbar um eine etwas andere Art von „Kanon“ als beispielsweise beim Kanon des Neuen Testamen-

tes, der ja seit mehr als anderthalb Jahrtausenden praktisch unverändert geblieben ist. Bei den Werten in unserer freiheitsorientierten Gesellschaft gibt es naturgemäß keinen in gleicher Weise verbindlich festgelegten Kanon.

In den letzten Jahren haben verschiedene Publizisten und Gremien die in ihren Augen wichtigsten europäischen Werte benannt; die Wertekataloge, die so entstanden, variieren zum Teil erheblich. Die Frage, welches die spezifisch europäischen Werte sind, lässt also Spielraum für persönliche Beurteilung und gegenseitige Verständigung. – Von solchen Katalogen europäischer Werte habe ich vier ausgewählt, die eine wenigstens ungefähre Vorstellung davon erzeugen sollen, welche Werte als europäische Hauptwerte anzusehen sind.

Der erste Wertekatalog, den ich vorstellen möchte, stammt aus dem europäischen Verfassungsvertrag vom 29. Oktober 2004; in den Lissabon-Vertrag vom 13. Dezember 2007 ist er unverändert übernommen worden. Der Passus mit dem Wertekatalog lautet:

Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die

- Achtung der Menschenwürde,
- Freiheit,
- Demokratie,
- Gleichheit,
- Rechtsstaatlichkeit und
- die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören.

Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch

- Pluralismus,
- Nichtdiskriminierung,
- Toleranz,
- Gerechtigkeit,

- Solidarität und
- die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.
(Lissabon-Vertrag, Art. 2)

Auffälliges oder besonders Bemerkenswertes springt bei dieser Zusammenstellung zunächst nicht in die Augen. Der Rahmen der geläufigen politisch-moralischen Diskussion scheint zunächst gewahrt.

Eine Merkwürdigkeit dieser Werte-Liste wird aber spätestens im Vergleich mit dem zweiten Wertekatalog sichtbar. Diesen zweiten Katalog habe ich anhand der Aussagen eines Buches von Josef Kardinal Ratzinger zusammengestellt.¹ Kardinal Ratzinger veröffentlichte dieses Buch im Frühjahr 2005, kurz bevor er zum Papst gewählt wurde.

a) Überlieferte europäische Werte:

- Gewaltentrennung von Staat und Kirche (S. 72),
- Rationalität / Vernunft (S. 75),
- Bürgerwille (S. 75),
- Freiheit (S. 86),
- Gleichheit (S. 86),
- Solidarität (S. 86),
- Grundsätze der Demokratie und Rechtsstaatlichkeit (S. 86).

b) Europäische Werte, deren Stärkung Ratzinger besonders empfiehlt:

- (monogame) Ehe und Familie (S. 86),
- Ehrfurcht vor dem, was dem anderen heilig ist, und
- Ehrfurcht vor dem Heiligen überhaupt (S. 87),
- Gewissensmoral im Gehorsam gegenüber der Wahrheit (als Alternative zur Autoritätsmoral, S. 100; S. 111).
- Korrelationalität von Vernunft und Glaube („die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen“, S. 39; 125).

Unter den zahlreichen Unterschieden zwischen beiden Katalogen scheint mir einer besonders bemerkenswert: Im Wertekatalog des Verfassungsvertrags ist die Vernunft nicht aufgeführt; dagegen lässt Kardinal Ratzinger – der Mann des Glaubens! – keinerlei Zweifel an der Wichtigkeit der Vernunft im europäischen Wertesystem. Ratzinger führt Rationalität/Vernunft nicht nur unter den altüberlieferten europäischen Werten auf, sondern weist ihr sogar eine unentbehrliche stützende Funktion im Hinblick auf den christlichen Glauben zu.

Wiederum ganz anderer Herkunft ist der dritte Wertekatalog, den ich vorstellen möchte. Er stammt von dem 1944 in Damaskus geborenen Bassam Tibi. Bis heute ist Tibi gläubiger Muslim. Er kam mit 18 Jahren nach Deutschland, nahm bald die deutsche Staatsbürgerschaft an und wurde mit knapp 30 Jahren Professor für Internationale Beziehungen an der Universität Göttingen.

Die Rationalität/Vernunft gehört auch für Bassam Tibi zu den wichtigsten europäischen Werten.² In seinen Augen gibt es für westliche Gesellschaften fünf „verbindliche Werte“:

- säkulare Demokratie,
- Menschenrechte,
- Primat der Vernunft gegenüber jeder Religion,
- Trennung von Religion und Politik,
- Toleranz, die „gegenseitig gilt und ausgeübt wird“.

Da sich unsere Aufmerksamkeit verstärkt auf die Frage der Zugehörigkeit der Vernunft zum europäischen Wertekanon gerichtet hat, ist es vielleicht angebracht, hier einen Blick auf Tibis Überlegungen zum Thema Vernunft zu werfen. Tibi kennt die nichteuropäische Welt des Islam von innen und ist zugleich ein Bewunderer und Verteidiger der europäischen Aufklärung. Er betont, dass der Wert Vernunft ein Charakteristikum der auf die Griechen zurückgehen-

den europäischen Tradition sei. Zwar habe es auch im Islam, anknüpfend an die griechische Philosophie, eine Epoche des Rationalismus gegeben („Hochislam“; Avicenna, 980–1037; Averroës, 1126–1198); aber das Denken des Rationalismus sei von einer vernunftfeindlichen islamischen Orthodoxie seit dem 11. Jahrhundert bekämpft und schließlich ganz unterdrückt worden. Tibi sucht immer wieder zu zeigen, dass die Vernunft unentbehrlich ist für den Frieden zwischen den Zivilisationen. Um dem gewaltsamen Zusammenprall der Zivilisationen vorzubeugen, brauche man den Dialog zwischen den Zivilisationen. Ein solcher Dialog aber könne nur „auf der Basis der Vernunft“ gelingen. Auch deshalb dürften die Europäer, so Tibi, die europäische Aufklärung nicht „ad acta“ legen.

Bevor wir uns dem vierten Wertekatalog zuwenden – er ist der kürzeste von allen –, soll ein möglicher Einwand zu Worte kommen: Gibt es nicht zahlreiche Werte, die unzweifelhaft europäisch sind, die aber zumindest in den bisher genannten drei Katalogen nicht vorkommen?

- Ein Beispiel dafür wäre schon die eingangs erwähnte europäische Ablehnung der Rache.
- Ein weiteres Beispiel dieser Art ist die Dialogfähigkeit. Dass es sich dabei um einen wichtigen Wert handelt, wird einem vor allem dann bewusst, wenn man erlebt, wie ein als Dialog bezeichnetes Gespräch in fruchtlosem, gehässigem Streit endet.

Weitere Beispiele dieser Art ließen sich anfügen. Aber schon jetzt wird es schwierig, die Übersicht über die vielen bisher genannten Werte zu behalten; wir sind inzwischen bei der Zahl 22 angelangt.

Zu dem Problem, dass es einerseits eine schwer überschaubare Fülle europäischer Werte gibt und dass andererseits ihre Zurückführung auf wenige Hauptbegriffe zu wünschen ist, hat der evangelische Theologe und Publizist

Richard Schröder einen Lösungsvorschlag gemacht.³ Zunächst listet er, ausgehend von Max Weber, zahlreiche europäische Werte oder mindestens Charakteristika auf. Zu ihnen gehören:

- die rational beweisende Wissenschaft,
- das von „streng juristischen Schemata und Denkformen“ bestimmte Recht,
- der Begriff des Bürgers,
- der Grundsatz ‚Ecclesia semper reformanda‘,
- Gewaltenteilung,
- Individualität und Gewissenskultur.

Nachdem Schröder insgesamt 17 solcher europäischer Eigentümlichkeiten aufgeführt hat, zieht er folgendes Fazit:

„Das Vorgetragene mag als ein allzu bunter Strauß von Elementen und Motiven erscheinen – ungeeignet für eine Identität, die Europa vereint. Ich möchte widersprechen. Es gibt einen Zusammenhang, der das Vorgetragene zusammenhält, nämlich den Zusammenhang von

- Freiheit,
- Wahrheit,
- Vernunft und
- Verantwortung.

Er hat bei den Griechen seinen Anfang genommen und über furchtbare Irrungen und Wirrungen unsere Geschichte bestimmt. Er ist verlierbar. Wir müssen ihn erinnern, um das Neue zu schaffen, das Europa werden soll.“

Vergleichen wir diese knappe Liste Richard Schröders mit den vorigen Wertekatalogen, so scheint mir vor allem viererlei bemerkenswert:

1. Bei Richard Schröder gehört die Vernunft dazu; das verbindet ihn mit Ratzinger und Tibi.
2. Bei Schröder gehört auch die Wahrheit dazu; das verbindet ihn mit Ratzinger.

3. Schröder ist der Einzige, der die Verantwortung als europäischen Wert hervorhebt.
4. Schröder ist der Einzige, der ausdrücklich von einem Zusammenhang der aufgezählten Werte spricht. (Dass es diesen Zusammenhang gibt, wird sich nachher noch bestätigen.)

Im Folgenden möchte ich mich vor allem auf diesen Vier-Wertekatalog Richard Schröders beziehen. Für ihn spricht neben seiner Übersichtlichkeit auch der Umstand, dass es sich dabei um Grundwerte handelt, auf die sich die übrigen europäischen Werte, wie ich meine, tatsächlich zurückführen lassen. Zum Beispiel lässt sich die Ablehnung der Rache weitgehend aus den Grundwerten Vernunft und Verantwortung ableiten. Und der Wert Dialogfähigkeit ergibt sich vor allem aus den Grundwerten Vernunft, Wahrheit und Verantwortung. Entsprechend lassen sich m. E. auch die übrigen Einzelwerte auf die vier Grundwerte Freiheit, Wahrheit, Vernunft und Verantwortung zurückführen.

Neben diesem Hauptergebnis zum Thema ‚europäischer Wertekanon‘ bleibt ein Nebenergebnis festzuhalten, das wir ursprünglich gar nicht gesucht hatten: Unter den zwölf Werten, die im europäischen Verfassungsvertrag und im Lisabon-Vertrag aufgeführt werden, fehlen zwei Werte, die eng mit der europäischen Aufklärung verbunden sind: Vernunft und Wahrheit. Für eine ausführliche Kommentierung dieses Sachverhalts ist hier nicht der Ort. Aber angesichts der anti-aufklärerischen Tendenzen, die in manchen westlichen Gesellschaften neuerdings anzuwachsen scheinen, sei doch eine kritische Frage erlaubt: Können demokratisch verfasste Gesellschaften, die auf gründliche Bildung, konkurrenzfähige Wissenschaft und argumentativ-sachlichen Meinungsstreit angewiesen sind, es sich leisten, die Bemühung um Vernunft und Wahrheit als nachrangig erscheinen zu lassen?

3. Herodots Demarat-Gespräch und die europäischen Grundwerte

Nach der Beschäftigung mit dem Thema ‚europäischer Wertekanon‘ möchte ich jetzt zur Frage nach den ‚griechischen Wurzeln‘ zurückkehren.

Als erstes habe ich einen Text des griechischen Historikers Herodot (etwa 484 bis 425 v. Chr.) ausgewählt. Darin lässt Herodot seine Leser ein denkwürdiges Gespräch erleben, das – so die Fiktion – wenige Wochen vor der Schlacht bei Salamis (480 v. Chr.) zwischen zwei prominenten, höchst unterschiedlichen Gesprächspartnern stattfand. Der eine Gesprächspartner ist der Perserkönig Xerxes, der gerade mit einer Riesenstreitmacht unterwegs ist, Griechenland zu erobern; der andere Gesprächspartner ist der ehemalige Spartanerkönig Demarat (griech. Demáratos oder Demáretos), der vor Jahren zum Perserkönig geflohen war und der nun als Privatperson Xerxes auf seinem Feldzug gegen Griechenland begleiten darf.

Die damaligen Leser wussten bereits, dass dieser hoffnungsfrohe Feldzug des Perserkönigs mit einer katastrophalen Niederlage für die Perser in der schon erwähnten Schlacht bei Salamis endete.

Bei diesem Perserfeldzug des Jahres 480 v. Chr. ging es für Herodot offenbar nicht nur um eine militärische Entscheidung, sondern vor allem um die Frage, ob die Griechen ihre Freiheit würden verteidigen können oder nicht. Für Herodot, der schon als junger Mann die Unfreiheit kennengelernt hatte, war Freiheit offenbar ein ganz besonders kostbares Gut.

Herodots Bericht über dieses Gespräch beginnt so: Xerxes „schickte nach Demaratos ..., der mit ihm gegen Griechenland zog, und fragte ihn: ‚Demaratos, jetzt gefällt es mir, dich etwas zu fragen, was ich will. Du bist Grieche, und wie ich von dir und von den anderen Griechen höre,

mit denen ich gesprochen habe, kommst du aus einer Stadt, die nicht die geringste und nicht die schwächste ist. Nun sage mir, ob die Griechen standhalten werden, wenn sie ihre Hand gegen mich erheben.“ (Hdt. VII, 101, 1f.).

Herodot lässt den Perserkönig gleich noch prahlen, dass seine Streitmacht selbst dann überlegen wäre, wenn sämtliche Griechen und die sonstigen nach Westen hin wohnenden Menschen sich gegen ihn zusammenschlossen, es sei denn, sie wären einig.

Herodot lässt den von Xerxes abhängigen Demaratos zunächst eine vorsichtige Frage stellen: „König, soll ich zu Dir wahrheitsgemäß sprechen oder zur Freude?“ Der aber, so schreibt Herodot, forderte ihn auf, wahrheitsgemäß zu sprechen, und fügte hinzu, er werde ihm nicht weniger gewogen sein als vorher. Darauf habe Demaratos gesagt: „König, da du mich aufforderst, vollkommen wahrheitsgemäß zu sprechen, indem ich das sage, womit keiner später von dir als Lügner ertappt wird ...“ (VII, 101, 3–102, 1).

Und nun lässt Herodot den Griechen Demaratos und den Perserkönig Xerxes schrittweise ihre jeweils völlig unterschiedlichen Wertvorstellungen entwickeln. Es würde einige Zeit dauern, jetzt das Hin und Her dieses Gespräches im Einzelnen weiter zu verfolgen. Ich versuche die beiden Wertsysteme kurz zu umreißen:

Auf der einen Seite die Wertvorstellungen des Großkönigs:

- Xerxes setzt auf die große Zahl seiner Soldaten („mehr als tausend“ persische Soldaten, argumentiert er, kämen auf „jeden einzelnen“ Griechen, *πλεῦνες περὶ ἓνα ἕκαστον γινόμεθα ἢ χίλιοι*, VII, 103, 3);
- Xerxes setzt auf die zentrale Gewalt des Herrschers (*ὕπ' ἐνὸς ἀρχόμενοι*, VII, 103, 3);
- Xerxes setzt auf die Furcht der Soldaten vor dem Herrscher (*δειμαίνοντες τοῦτον*, VII, 103, 4);
- Xerxes setzt auf Zwang; u. a. durch Geißelhiebe

(ἀναγκαζόμενοι μάστιγι, VII, 103, 4). – Solcher Despotismus blitzt übrigens auch hier und da in seinem Sprachverhalten auf: Xerxes neigt dazu, seinen Gesprächspartner mit verbalen Hieben („du schwafelst“, φλυηρέεις, VII, 103, 5; vgl. 104, 5) zur gewünschten Meinung zu peitschen, statt ihm eine selbständige Urteilsbildung aufgrund der vorgebrachten Argumente zuzugestehen!

Hat Freiheit als Wert im Konzept des Xerxes einen Platz? Nach Herodots Darstellung: Nein, im Gegenteil. Der Begriff Freiheit ist für Xerxes negativ besetzt: Aus seiner Sicht könnten die zahlenmäßig unterlegenen Griechen nur mit Hilfe von Furcht und Zwang zum Kampf gegen die persische Übermacht bewegt werden. Den Mangel an den Faktoren Furcht und Zwang aufseiten der Griechen kommentiert er knapp: „Losgelassen jedoch in die Freiheit (wörtlich: in das Freie), werden sie aber wohl nichts davon tun“ (ἀνειμέοι δὲ ἐς τὸ ἐλεύθερον οὐκ ἂν ποιόειεν τούτων οὐδέτερα, VII, 103, 4).

Dass Xerxes das Wort „frei“ (ἐλεύθερον) mit dem Partizip „losgelassen“ (ἀνειμέοι) verbindet, ist bezeichnend: Für Xerxes bedeutet ‚Freiheit‘ vor allem ‚Losgelöstheit von Bindungen‘, ‚Bindungslosigkeit‘.

Nun das Wertekonzept des anderen Gesprächspartners: des Griechen Demaratos.

Als ein Ziel, das Griechenland schon immer verfolgt habe, nennt Demarat, neben der Armutsbekämpfung, ausgerechnet die Abwehr der Despotie (δεσποσύνη, VII, 102, 1), die Abwehr also genau dessen, womit Xerxes die Griechen soeben bedroht. Aber nicht nur in den Zielen, sondern auch bezüglich der Mittel unterscheiden sich die beiden Gesprächspartner: Worauf es Demarat vor allem ankommt, sind nicht Faktoren, die sich durch äußere militärisch-politische Macht organisieren und befehlen lassen. Ihm, Demaratos, kommt es auf personale Werte an, auf jene cha-

rakterlich-geistige Ausstattung des Einzelnen und der Sozietät, die bei den Griechen Areté (ἀρετή) heißt und für die es im Deutschen kein Äquivalent gibt; wir behelfen uns mit Ausdrücken wie „mannhafte Haltung“, „Tüchtigkeit“ oder „Tugend“; es ist die geistig-seelische Ausstattung, die als wünschenswert gilt.

Wie aber wird dieser personale Wert Areté erzeugt, ohne den sich, wie Demaratos meint, Despotie nicht abwehren lässt? Wie kommt Areté, wenn sie doch nicht durch Kommando entstehen kann, in die Menschen hinein? Demarats Antwort:

- erstens durch „geistige Tüchtigkeit“, „Intelligenz“ (σοφία), und
- zweitens durch einen starken ‚Nómos‘ (νόμος ἰσχυρός, VII, 102, 1).

‚Nómos‘ ist schwer zu übersetzen. Gemeint ist m. E. ein altüberlieferter, von der gesamten Bürgerschaft respektierter Verhaltenskodex zu bestimmten Fragen, ein Verhaltenskodex, der im Moral- und Ehrempfinden der Gesellschaft so tief verankert ist, dass er alle bindet, unabhängig davon, ob die Inhalte schriftlich fixiert sind. Demnach entsteht Areté aus dem Verbund von geistiger Tüchtigkeit und einem allseits respektierten Verhaltenskodex.

Dazu passt Demarats spätere Aussage über die Freiheit: „Denn als freie Menschen sind sie (sc. die Spartaner) doch nicht in allem frei. Denn über ihnen steht als Herr der Nómo (also der altüberlieferte Verhaltenskodex), vor dem sie noch viel mehr Respekt haben als deine Leute vor dir. Darum tun sie, was dieser befiehlt. Er befiehlt aber stets dasselbe, indem er nicht erlaubt, vor irgendeiner Menge aus dem Kampf zu fliehen, sondern am Platz zu bleiben und zu siegen oder zu sterben“ (VII, 104, 4f.).

Richard Schröder behauptet in dem vorhin zitierten Passus seines Vortrags, der „Zusammenhang von Freiheit, Wahrheit, Vernunft und Verantwortung“ habe „bei den

Griechen seinen Anfang genommen“. Ich meine, dass in Demarats Konzept diese vier Werte in der Tat eine maßgebliche Rolle spielen. Herodot präsentiert diese Werte nicht als Abfragewissen, sondern teils explizit, teils implizit. Man muss ein wenig mitdenken, um ihre volle Bedeutung für das vorgelegte Freiheitskonzept wahrzunehmen und um in den Blick zu bekommen, wie die vier Werte sich auf einander beziehen, wie gefährdet sie sind und welchen Einsatz sie für ihre Verteidigung fordern.

Das möchte ich für jeden dieser vier Werte kurz erläutern. Zunächst: Verantwortung. In Demarats Gedankengebäude gilt wie selbstverständlich der Grundsatz, dass der Einzelne Mitverantwortung für die Gemeinschaft hat. Diese Mitverantwortung setzt die Bereitschaft voraus, notfalls auch den Tod zu ertragen.

Als zweites: Vernunft. Dass in Demarats Konzept auch die Vernunft, die Rationalität, eine maßgebliche Rolle spielt, scheint mir ebenfalls deutlich genug. Er nennt diese Kraft σοφία, „geistige Tüchtigkeit, Intelligenz“. – Erwähnen möchte ich im Zusammenhang mit Vernunft noch eines: Nicht nur ausdrücklich weist Demaratos diesem Wert einen hohen Rang zu, sondern auch seine ganze Redeweise ist von vernünftiger Überlegung bestimmt. Er sucht mit Argumenten das Urteilsvermögen des Gesprächspartners anzusprechen, anders als Xerxes, der unsachlich wird und psychischen Druck ausübt. (Man denke an den verbalen Hieb „du schwafelst viel“, πολλά φλυηρέεις, mit dem er Demarat bedrängt, VII, 103, 5).

Als drittes: Wahrheit. Herodot lässt Demarat gleich am Beginn fragen: „König, soll ich zu Dir wahrheitsgemäß sprechen oder zur Freude?“ (Βασιλεῦ, κότερα ἀληθείη χρώσωμαι πρὸς σὲ ἢ ἡδονῆ; VII, 101, 3). Damit unterstreicht Herodot nicht nur die Bedeutung der Wahrheit für das Gelingen eines Dialogs, sondern er deutet auch von vornherein an, ein wie gefährdetes Gut die Wahrheit ist, gefähr-

det durch despotische Intoleranz auf der einen Seite und durch Gefügigkeit auf der anderen.

Als viertes: Freiheit. Demaratos kennzeichnet die Bewahrung der Freiheit als eines der beiden großen Ziele Griechenlands. Aber Freiheit figuriert in Demarats Rede vor allem als gemeinsame Aufgabe, für die man große Opfer zu bringen bereit ist, nicht jedoch als ein Recht, individuelle Bedürfnisse auszuleben. Freiheit, wie Demarat sie versteht, ist etwas anderes als Bindungslosigkeit; ja, durch moralische Bindungslosigkeit geriete die Freiheit in den Zustand der Wehrlosigkeit und müsste über kurz oder lang der Despotie weichen. Freiheit und die Herrschaft des *Nómos* sind miteinander verknüpft und bestimmen sich gegenseitig.

Es ist einzuräumen, dass der *Nómos* der Spartaner sich historisch kaum als Vorläufer der Menschenrechte in Anspruch nehmen lässt. Worauf es Demarat – also Herodot – jedoch offenbar ankommt, ist der antityrannische Impuls: Die Herrschaft des *Nómos* ist in dieser Konzeption nicht Selbstzweck, sondern dient der Bewahrung der Freiheit. Die Freiheit findet im *Nómos* einerseits ihre Begrenzung, andererseits bewirkt sie, dass die Bürger den *Nómos* nicht als autoritären Despoten verabscheuen müssen, sondern ihn als Autorität annehmen können.

Eine vollständige Darstellung der griechischen Wurzeln der europäischen Werte ist in der Kürze der Zeit unmöglich. Nicht genauer besprechen kann ich z. B.

- den Eid des Hippokrates als Wurzel des ärztlichen Ethos (z. B.: Nicht schaden, Diskretion, keine sexuellen Übergriffe, „Sich aus fremden Leiden eigene Sorgen bereiten“);
- die Stoa als Wurzel des preußischen Pflichtethos (Ciceros stoisch geprägte Pflichtenlehre hatte besonders im Preußen Friedrichs des Großen starke Wirkung!);
- Platons Jenseitsmythen als Wurzel europäischer Vorstellungen vom Totengericht;

- Platons Sophistenkritik als Wurzel europäischer Skepsis gegenüber der Rhetorik (z. B. Platons „Gorgias“ als Beitrag zur Sensibilisierung gegen wahrheitsverdrehende, berauschte Rhetorik);
- Sokrates als Urbild des unablässig fragenden Forschers;
- Aristoteles' Argumentationsweise als Vorbild einer auf Klärung zielenden, nicht effektheischenden wissenschaftlichen Argumentation.

4. *Der sokratisch-platonische Dialog und die europäischen Grundwerte*

Worauf ich aber im Folgenden eingehen möchte, ist der sokratisch-platonische Dialog als Haupt-Ursprung dessen, was wir heute unter „Dialog“ verstehen. „Dialog“ bezeichnet traditionell ein auf Verständigung angelegtes Miteinander-Sprechen. „Dialog“ in diesem Sinne darf als europäischer Wert gelten. – Bassam Tibi macht auf die Gefahr eines Missverständnisses aufmerksam, wenn Europäer mit Muslimen einen Dialog führen wollen. Er schreibt: „Unter Dialog (Hiwar) versteht ein Muslim Aufruf zum Islam (Da'wa), ein Europäer aber einen intellektuellen Austausch.“⁴

Nun also einige Grundsätze, die für das Sprachverhalten des Sokrates in den platonischen Dialogen gelten: Einer dieser Grundsätze scheint mir die Rücksicht auf die Funktionsbedingungen der Vernunft zu sein: Platons Sokrates wählt seine Worte grundsätzlich so, dass sie das Urteilsvermögen des Adressaten nicht trüben, sondern anregen. Im Unterschied zu Sokrates hält sich mancher seiner Gesprächspartner jedoch gar nicht an diesen Grundsatz: Da gibt es verletzende Vorwürfe, wie

- „leeres Geschwätz“ (φλυαρία, Kallikles im „Gorgias“, 492 C/D),

- „Agitator“ (δημηγόρος, ebenfalls Kallikles im „Gorgias“ 482 C),
- „Blödsinn“ (ῥθλους, Thrasymachos in der „Politeia“, 336 D),
- „ekelhaft“ (βδελυρός, ebenfalls Thrasymachos in der „Politeia“, 338 D).

Ich halte es für lohnend, genauer zu untersuchen, mit welchem psychologischen Geschick und zugleich mit welchem Stehvermögen Platons Sokrates auf solche potentiell emotionalisierenden Attacken reagiert und wie er das Gespräch zur Sachlichkeit zurücklenkt.

Auf einen wütenden Angriff seines Kontrahenten Thrasymachos reagiert er zunächst so: „Thrasymachos, sei uns nicht böse (ᾠ Θρασύμαχε, μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἔσθι, rep. 336 E). Denn wenn ich und er in unserer Untersuchung einen Fehler machen, so sei überzeugt, wir machen ihn unfreiwillig.“ Damit wird die Wut des Thrasymachos schon ein wenig gedämpft. Der darauf folgende Satz des Sokrates fällt durch seine Länge und Kompliziertheit auf. Damit befördert Sokrates ein allmähliches „Umpolen“ der Energie des jugendlichen Angreifers ins Geistige. Diese Wirkung verstärkt er gleich noch, indem er den rationalen Ehrgeiz und Leistungswillen des Thrasymachos anspricht: „Du bist doch ein Kopf, Thrasymachos“ (σοφὸς γὰρ εἶ, ..., ᾧ Θρασύμαχε) – und kurz darauf lässt er ein 56 Wörter umfassendes konditionales (!) Anakoluth folgen (rep. 337 A–C).

Auch in Platons Dialog „Kriton“ begegnen wir praktisch auf Schritt und Tritt Formulierungen des Sokrates, die dazu beitragen können, die Funktionstüchtigkeit des Urteilsvermögens zu erhalten oder wiederherzustellen. Nur ein Beispiel möchte ich nennen. Nachdem Kriton am Ende seines Drängens zur Flucht in einen ungeduldigen, hektischen Ton verfallen war, beginnt Sokrates seine Erwiderung, indem er eine für ruhiges Nachdenken zuträglichere Atmosphäre zu erzeugen sucht: „Mein lieber Kriton, deine Hilfs-

bereitschaft ist viel wert – wenn es nur einige Richtigkeit damit hat: wenn nicht, dann ist sie je größer, desto misslicher. Wir müssen also prüfen, ob wir dies tun sollen oder nicht. Ich halte es ja nicht erst jetzt, sondern schon immer so, daß ich nichts anderem in mir folge als dem Gedanken, der sich mir beim Nachdenken als der beste erweist“ (... τῷ λόγῳ ὃς ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται, Crito 46 B).

Für diese feinen Worte erscheint die Einordnung als „vernunftanregend“ freilich ergänzungsbedürftig. Vernunft ist gewiss ein sehr wichtiger, aber nicht der einzige Wert, der das Sprachverhalten des platonischen Sokrates bestimmt: Zweifellos gehört zu diesen Werten auch das Gelingen eines auf Verständigung angelegten Dialogs als der großen Alternative zum siegorientierten, zwistfördernden Wortgefecht. Die gegebene Situation birgt ja durchaus die Gefahr, dass die beiden Freunde Sokrates und Kriton sich am Ende noch zerstreiten. Die Auffassungen der beiden sind unvereinbar: Kriton will, dass Sokrates noch am selben Tag aus dem Gefängnis flieht; und Sokrates ist entschieden gegen eine Flucht. Angesichts der drängenden Redeweise Kritons hätte Sokrates gereizt und kränkend reagieren können. Aber schon in den menschlich warmen Einleitungsworten – „Mein lieber Kriton, deine Hilfsbereitschaft ist viel wert ...“ (ᾧ φίλε Κρίτων, ἡ προθυμία σου πολλοῦ ἀξία) – deutet sich die Bemühung an, es nicht zum Zerwürfnis kommen zu lassen, sondern das freundschaftliche Verhältnis zu Kriton zu schonen. Sokrates fühlt sich in Kritons Stimmungslage ein, er erkennt seine gute Absicht an und ist offenkundig bestrebt, seine Gefühle nicht zu kränken.

„Anregung der Vernunft“ und „Schonung der freundschaftlichen Beziehungen“ – diese beiden Charakterisierungen der Redeweise des platonischen Sokrates bedürfen noch der Ergänzung. Ein weiterer Grundsatz seiner Gesprächsführung ist die selbstverständliche Freiheit des Ge-

sprächspartners, anderer Meinung zu sein und dieser Meinung mit Argumenten Geltung zu verschaffen. Sokrates macht sehr deutlich, dass ihm die Meinung und die Gedanken seines Gesprächspartners wichtig sind. Ja, er nimmt seine Mitverantwortung für diese Freiheit seines Gesprächspartners so ernst, dass er seinen eigenen Standpunkt zur Disposition stellt. Ausdrücklich hatte er dies schon an einem früheren Punkt des Gesprächs getan, wo er sagte: „Wenn du etwas widerlegen kannst von dem, was ich sage, widerlege es, und ich werde dir folgen“ (εἴ πη ἔχεις ἀντιλέγειν ἐμοῦ λέγοντος, ἀντίλεγε καί σοι πείσομαι, Crito 48 D/E).

Nur eine Instanz gibt es, der sich nach Sokrates' Worten beide zu fügen haben: die Vernunft, den Logos, der sich beim Nachdenken als der beste erweist – als der beste im Hinblick auf die gesuchte Wahrheit natürlich.

Soeben fielen die Begriffe Vernunft und Wahrheit; und kurz vorher war von Freiheit und Mitverantwortung die Rede. Das erinnert bereits an Richard Schröders Vierer-Katalog europäischer Werte. Auch wenn es für „Verantwortung“ im Griechischen kein genaues Äquivalent gibt, scheinen mir diese vier Begriffe in der Tat brauchbar als Stichworte für die Beantwortung der Frage, welche Werte es sind, die Sokrates' Sprachverhalten bestimmen:

- Vernunft (Stärkung der Funktionstüchtigkeit der Vernunft),
- Wahrheit (als Qualitätskriterium des Logos!),
- Freiheit (in diesem Falle die Gedanken- und Meinungsfreiheit der Gesprächspartner) und
- Verantwortung (Verantwortung zumindest für einen guten Gesprächsverlauf; auf die Verantwortung im Hinblick auf das Gemeinwohl kann ich hier nicht eingehen).

5. Griechische Wurzeln des individuellen Verantwortungsbewusstseins

In den vor uns liegenden Jahrzehnten fällt – so meinen Experten – die Entscheidung darüber, ob die freiheitliche Werteordnung Europas verloren geht oder noch einmal bewahrt werden kann. Dass diese Entscheidung wesentlich von Bildung und Erziehung abhängt, wird immer wieder betont, mit Recht, meine ich.

Die Frage drängt sich auf, ob es für die Bewahrung unserer freiheitlichen Werteordnung einen Nutzen bringen kann, sich mit den griechischen Wurzeln unserer Werte zu beschäftigen. Mit weitreichenden Versprechungen sollte man gerade hier vorsichtig sein. Denn Werte lassen sich ja nicht wie Wissensstoff, nicht einmal wie Fertigkeiten, vermitteln. Wertevermittlung muss das Gewissen der Menschen erreichen; Georg Paul Hefty hat⁵ darauf hingewiesen. Wertevermittlung gelingt am ehesten durch gute Beispiele, verbunden mit ethischer Reflexion.

Gerade hier aber liegt, denke ich, eine große Stärke einiger griechischer Autoren, wie Herodot, Thukydides und Platon: Sie thematisieren ihre Werte nicht nur, sondern „praktizieren“ sie gleichsam auch in ihrem Sprachverhalten.

Um einem falschen Eindruck von griechischer Literatur insgesamt vorzubeugen: In diesem Referat werden fast ausschließlich Texte behandelt, die aus heutiger Sicht besonders wertvoll sind; das ergibt sich aus dem Thema. Es sei deshalb betont, dass im alten Griechenland auch andersartige Texte zu finden sind: Texte voll Hass, Hohn, Hochmut, Starrsinn, Lüge, Grausamkeit usw. Ob ein innerer Zusammenhang zwischen beiden Textarten besteht, ist eine Frage für sich. – Doch zurück zum Stichwort Wertevermittlung.

Eingangs habe ich am Beispiel der Rache zu zeigen versucht, wie von griechischer Literatur starke das Gewissen schärfende Impulse ausgehen können. Zum Schluss

möchte ich auf ein entsprechendes Impulspotential griechischer Literatur im Hinblick auf einen anderen europäischen Wert aufmerksam machen: das Bewusstsein persönlicher Mitverantwortung des Einzelnen für das größere Ganze. In der griechischen Philosophie gibt es starke Impulse gegen die Neigung des Menschen, das eigene Handeln vom Streben nach Prestige und Ehre oder von der Scheu vor Ansehensverlust bestimmen zu lassen.

Als Sokrates' alter Freund Kriton das Argument benutzt, man werde schändlich über ihn reden (αἰσχίω, Crito 44 C), wenn er es nicht fertigbekomme, Sokrates aus dem Gefängnis zu befreien, widerspricht Sokrates und erweist dieses Argument als völlig unhaltbar. Er beginnt mit den Worten: „Doch wozu, guter Kriton, sollen wir uns derart um die Meinung der Menge (τῆς τῶν πολλῶν δόξης, Crito 44 C) kümmern?“ Das Sich-bestimmen-Lassen vom Gerede der Leute diskreditiert Sokrates so wirksam, dass viele, die Platon eingehender gelesen haben, diesen Warn-Impuls auf Dauer in sich tragen: ‚Selbst überlegen! Nicht einfach der Meinung der Leute folgen!‘

Die Stoiker, deren Wertungen ja beträchtlichen Einfluss auf das europäische Denken hatten (Voltaire, Friedrich der Große), bauen die sokratisch-platonische Geringschätzung übler Nachrede in ihr System ein: Ruhm und Ruhmlosigkeit gehören für die Stoiker zu den „gleichgültigen“ Dingen (ἀδιάφορα)!

Bedroht ist das (aktive) Wahrnehmen persönlicher Verantwortung erfahrungsgemäß auch durch Autoritätsgläubigkeit und Scheu vor selbständiger Urteilsbildung. Auch gegen diese Gefährdung des Wahrnehmens persönlicher Verantwortung gibt Platon starke Impulse. Hierzu will ich nur einen Satz aus Platons „Phaidon“ zitieren, der eine große Nachwirkung hatte. Aristoteles wandelte ihn ab, und in latinisierter Form – amicus Plato, magis amica veritas (o. ä.) – machten Cervantes und Luther ihn sich zu eigen.

Hier also das Zitat aus Platons „Phaidon“, wo Sokrates sagt: „Ihr aber kümmert euch, sofern ihr auf mich hören wollt, nur wenig um den Sokrates, dagegen um die Wahrheit (ἀλήθεια) desto mehr. Und wenn ich etwas sage, was euch wahr (ἀληθές) erscheint, so stimmt mir zu, wo nicht, stemmt euch mit jeglichem Beweis dagegen ...!“ (Plato, Phd 91 C). Bedroht ist das Wahrnehmen persönlicher Verantwortung neben der Androhung von Ehrverlust bekanntlich auch durch Androhung von Nachteilen bis hin zu Folter und Tod. Als Impuls gegen die korrumpierende Wirkung solcher Drohung möchte ich wiederum nur einen Satz zitieren. Er steht ziemlich genau in der Mitte der platonischen „Verteidigungsrede des Sokrates“. In dem Zitat kommt der Name ‚Anytos‘ vor. Anytos war einer der Ankläger des Sokrates; er hatte die Todesstrafe beantragt. Sokrates stellt klar: „... wenn ihr mir daraufhin sagtet: ‚Sokrates, dieses Mal wollen wir nicht auf Anytos hören, sondern dich laufen lassen, allerdings nur unter der Bedingung, daß du nicht mehr diesen Untersuchungen frönst und Philosophie betreibst. Wenn du aber noch einmal dabei ertappt wirst, dann mußt du sterben‘ – wenn ihr mich also, wie gesagt, unter dieser Bedingung laufen lassen wolltet, dann würde ich euch antworten: ‚Ich schätze und verehere euch, ihr Männer von Athen, doch gehorchen werde ich eher dem Gotte als euch, und solange ich atme und dazu imstande bin, werde ich nicht aufhören zu philosophieren und auf euch einzureden und jeden, den ich treffe, zu ermahnen, indem ich in meiner gewohnten Art zu ihm sage: ‚Mein Bester, du bist Athener, ein Bürger der größten und durch Bildung und Macht berühmtesten Stadt, und du schämst dich nicht, dich darum zu kümmern, wie du zu möglichst viel Geld und wie du zu Ehre und Ansehen kommst, und um die Vernunft und die Wahrheit (φρονήσεως ... καὶ ἀληθείας) und darum daß du eine möglichst gute Seele hast, kümmerst und sorgst du dich nicht?‘“ (Plato, apol. 29 D/E).

Bemerkenswert ist diese Stelle nicht nur, weil sie einen starken Impuls gibt, persönliche Verantwortung auch unter Androhung von Nachteilen wahrzunehmen. Ergiebig scheinen mir diese Worte des Sokrates auch im Hinblick auf die übrigen drei Werte Vernunft, Wahrheit und Freiheit, die wir neben Verantwortung als europäische Grundwerte hervorgehoben haben:

„Vernunft“ und „Wahrheit“ nennt Sokrates ausdrücklich als Werte, um die sich seine Mitbürger bemühen sollen. Auch für ihn selbst sind das, wie wir gesehen haben, entscheidende Werte.

„Freiheit“ nennt er hier zwar nicht ausdrücklich; aber im Grunde ist Freiheit das eigentliche Anliegen seiner Worte: Sokrates macht klar, dass er, vor die Wahl ‚Freiheit oder Leben‘ gestellt, die Freiheit wählen würde; er will lieber sein Leben verlieren, als seine Redefreiheit preiszugeben.

Dass der Wert Verantwortung in diesem Konzept des platonischen Sokrates unlösbar mit den Werten Vernunft, Wahrheit und Freiheit verbunden ist, zeigt sich, wenn man nach dem Grund fragt, aus dem er sich dieser mühsamen, für ihn gefährlichen Arbeit des Ermahnens und Überzeugens unterzieht. Er tut das offenkundig nicht zum Vergnügen oder sonst wie im eigenen Interesse, sondern er ist, wie er gleich anschließend sagt, davon überzeugt, dass er mit diesem Tun dem Gemeinwohl und dem Willen Gottes dient (καὶ ἐγὼ οἶμαι οὐδέν πο ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν, apol. 30 A). Sucht man nach modernen Ausdrücken für eine solche Ausrichtung des Handelns, so scheinen mir die Begriffe ‚Pflicht‘- und ‚Verantwortungsbewusstsein‘ durchaus angebracht.

Damit hat sich der von Richard Schröder postulierte Zusammenhang von Freiheit, Wahrheit, Vernunft und Verantwortung erneut bestätigt. Das Referat könnte hier schließen. Aber es bleibt doch ein Stachel, der nicht wenig stört: Zu den Werten, die Sokrates den Athenern ans Herz legen

will, gehören nicht ja nur Vernunft und Wahrheit, sondern auch ein ethisches Bemühen, von dem noch gar nicht die Rede war. Sokrates schließt seinen Appell mit den Worten: „... und um die Vernunft und die Wahrheit und darum, daß du eine möglichst gute Seele hast (καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται), kümmerst und sorgst du dich nicht?“ (apol. 29 D/E). Es ist also die Sorge für das eigene geistig-seelische „Möglichst-gut-Werden“, anders ausgedrückt: um die eigene innere Vervollkommnung, die der platonische Sokrates hier neben Vernunft und Wahrheit als vorrangig kennzeichnet.

Diesen Wert mit Stillschweigen zu übergehen, schiene mir auch deshalb nicht gerechtfertigt, weil er bei Platon allgemein eine herausgehobene Rolle spielt. In verschiedenen platonischen Dialogen fordert Sokrates dazu auf, sich um das innere Besser-Werden zu bemühen. Und stets handelt es sich dabei um ein Besser-Werden mit Bezug zum Mitmenschen, also um sittliche Vervollkommnung; der Begriff „Gerechtigkeit“, der dabei oft verwendet wird, macht das sehr deutlich (δικαιοσύνη, rep. 621 C; Gorg. 527 E u. ö.).

Der Gedanke, dass der Mensch sich um sein inneres Besser-Werden bemühen sollte, wurde namentlich von den Stoikern übernommen. Sie verwendeten für „sittlichen Fortschritt“ einen festen Terminus (προκοπή). Und nicht zuletzt gibt es dazu auch Parallelen in der Lehre Jesu: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit ...“ (ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, Mt 6, 33).

Blickt man auf die europäische Tradition bis heute, so darf man, trotz des vielfältigen moralischen Versagens, doch feststellen, dass auch das Bemühen um sittliche Vervollkommnung immer wieder eine bemerkenswerte Rolle gespielt hat; zu den bekannten Beispielen der jüngeren Zeit gehört Albert Schweitzer.

Das etwas längere Verweilen bei diesem Appell des So-

krates an die Athener hat uns also auf einen weiteren, wie ich meine, nicht zu unterschätzenden europäischen Wert mit griechischen Wurzeln aufmerksam werden lassen. Erfahrungen dieser Art sind keine Seltenheit: Man beschäftigt sich mit Werten der damaligen Zeit – und entdeckt dabei Bemerkenswertes über die gegenwärtige Situation der Werte. Die Verwunderung über die fehlende „Vernunft“ im Wertekatalog des Lissabon-Vertrags gehört in diesen Zusammenhang.

Literaturhinweise

I. Über europäische Werte in der Neuzeit:

Helmut HEIT (Hrsg.): Die Werte Europas. Verfassungspatriotismus und Wertegemeinschaft in der EU?, Münster 2005.

Moritz CSÁKY (Hrsg.): Europa – geeint durch Werte? Die europäische Wertedebatte auf dem Prüfstand der Geschichte, Bielefeld 2007.

Otfried HÖFFE: Aufbruch zur politischen Globalisierung: Westliche oder universale Werte?, Liechtenstein 2002.

Roman HERZOG (Hrsg.): Preventing the Clash of Civilizations. A Peace Strategy for the twenty-first Century, New York 1999.

Walter LAQUEUR: The last days of Europe. The Changing Face of a Continent, New York 2007.

Loek HALMAN / Ruud LUIJKX / Marga van ZUNDERT: Atlas of European values, Tilburg 2005.

Bassam TIBI: Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft, München 1998.

DERS.: Kreuzzug und Dihad, München 1999.

DERS.: Einladung in die islamische Geschichte, Darmstadt 2001.

DERS.: Der Islam und Deutschland, München 2000.

II. Über die griechischen Autoren:

Christian MEIER: Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas?, München 2009.

Friedrich MAIER: Griechische Freiheit – nicht nur ein philologi-

- sches Problem. Zu einer Zentralstelle in Herodots Demaratos-Gespräch. In: W. SUERBAUM / Friedrich MAIER (Hrsg.): Festschrift für Franz Egermann, München 1985. S. 9ff.
- Carolyn DEWALD / John MARINCOLA (Hrsg.): *The Cambridge companion to Herodotus*, Cambridge 2006.
- Egbert J. BAKKER / Irene J. F. de JONG / Hans van WEES (Hrsg.): *Brill's companion to Herodotus*, Leiden/Köln 2002.
- Reinhold BICHLER / Robert ROLLINGER: *Herodot*, Hildesheim 2000.
- Michael C. STOKES: *Plato, Apology of Socrates*, Warminster 1997.
- Ernst HEITSCH: *Platon, Apologie des Sokrates*, Göttingen 2002.
- Heinz HOFMANN: *Apologia Sokratus. Kriton*, Darmstadt 1990.
- Hellmut FLASHAR: Überlegungen zum platonischen Kriton. In: Hans-Christian GÜNTHER / Antonios RENGAKOS (Hrsg.): *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Stuttgart 1997, S. 51ff.
- PLATON: *Apologie des Sokrates. Kriton*. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1987.
- Ernst MILOBENSKI: Zur Interpretation des platonischen Dialogs Kriton. In: *Gymnasium* 75 (1968), S. 371ff.
- PLATON: Phaidon. Griechisch und deutsch, hrsg. von Franz Dirlmeier, München 1959.

Anmerkungen

- ¹ Joseph RATZINGER: *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg i. Br. 2005.
- ² Bassam TIBI: *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, München 1998.
- ³ Richard SCHRÖDER: *Europa, was ist das?* In: *Aktuelle Antike. Dresdner humanistische Reden*, hrsg. vom Deutschen Philologenverband, Leipzig 2002, S. 31–51.
- ⁴ *Der Islam und Deutschland*, Stuttgart/München 2000, S. 86.
- ⁵ Leitartikel der FAZ vom 28. Oktober 2008.