

# Vom Gliedergefüge zum handelnden Menschen. Snells entwicklungsgeschichtliche Homerdeutung und ein mögliches Homerbild heute

ARBOGAST SCHMITT

## I

### 1) Snells Anliegen: Rückgewinnung des Europäischen in Europa durch Homer

Snells Plan, ein Lexikon zu Homer in Angriff zu nehmen, hatte neben dem philologisch lexikalischen Interesse zwei weitere, für ihn sehr wichtige Gründe:<sup>1</sup> Die Situation nach 1945 schien ihm eine Rückbesinnung auf die kulturellen Grundlagen Europas notwendig zu machen, wenn denn nach der Barbarei der vorausgegangenen Jahre Europa wieder zu sich selbst finden können sollte. Diese Rückbesinnung aber konnte für ihn nicht irgendwo einsetzen, sondern musste bis auf Homer zurückgehen. Denn bei ihm fand er die Anfänge derjenigen Entwicklung, die die Besonderheit der europäischen Kultur überhaupt erst hervorgebracht hatte. Ohne diese Besonderheit zu kennen und dadurch lebendig zu halten, konnte Europa nicht seinen Platz unter den Kulturnationen der Welt wiederfinden und sich unter ihnen behaupten. Das Anliegen, das das Lexikon für Snell erfüllen sollte, war deshalb zuerst die Erschließung der Semantik des homerischen Wortschatzes. Geprägt von der Überzeugung Wilhelm von Humboldts, dass die Sprache Ausdruck der Weltanschauung einer Gesellschaft ist, sollte das Lexikon genau diesen Dienst leisten: Es sollte dem heutigen Menschen die Welt Homers erschließen. Die außergewöhnliche Eignung der homerischen Sprache für diesen Dienst gründete für Snell darin, dass die Entwicklung einer natürlichen Sprache zu einer Sprache, die zu wissenschaftlicher Begriffsbildung fähig ist, überhaupt nur an Homer studiert werden konnte. Nur aus dieser – homerischen – Sprache hat sich das moderne ‚theoretische

---

1 Beck, William u. Dieter Irmer, *Fünfzig Jahre Thesaurus. 1944–1994*, v.a. 31–58. s. v.a. auch Schmidt, Martin, *Der wissenschaftliche Ort des LfgRE* und Beck, William und Hans Wilhelm Nordheider, *Arbeitsbericht 2003–2006*.

Bewusstsein‘ entwickeln können, alle anderen Sprachen „zehren hiervon, haben entlehnt, übersetzt, das Empfangene weitergebildet.“<sup>2</sup>

Homer hat für Snell daher in der ‚Geistesgeschichte‘ eine bedeutende und zugleich aufschlussreiche Zwischenstellung: Blickt man von der Entwicklungsstufe, die das moderne Bewusstsein erreicht hat, auf Homer zurück, erscheint er als Anfang, als ein ‚Noch-Nicht‘ des später erst zur Entfaltung Gekommenen. Er ist in dieser Perspektive noch der Stufe zuzuordnen, die einer bewussten, reflexiven Subjektivität vorausliegt. Sein Zugang zur Welt ist von der Anschauung geprägt und mit ihr von einer Erfahrung der Ganzheit, des Eingebundenseins des Einzelnen in den Kosmos der Natur und der Gemeinschaft. Betrachtet man Homer dagegen nicht im Blick auf das, was bei ihm noch nicht zu voller, ausdrücklicher Entfaltung gekommen ist, sondern im Blick auf das, was bei ihm angelegt und in ungeschiedener Einheit schon da ist, dann erscheint er gerade umgekehrt, als Inbegriff und ganzheitliche Verkörperung dessen, was Europa zu Europa gemacht hat, genauer: was die besondere Form wissenschaftlicher Aufklärung in Europa möglich gemacht hat. Trotz des Mangels an ausdrücklicher Bewusstheit, die den Menschen erst ganz zu sich selbst bringen kann, verhilft die Beschäftigung mit Homer deshalb auch zu einem einmaligen und bedeutenden Gewinn. Denn sie führt uns zu einem Gegenstand, in dem noch ursprünglich und damit auch unverfälscht und in einem exemplarisch untersuchbaren Zustand da ist, was später in der Entwicklung auseinandergetreten, fragmentiert worden und zum Teil auch verloren gegangen ist.

Snell verweist, um diese Besonderheit Homers sichtbar zu machen, auf den Unterschied anderer, oft primitiver Religionen, in denen das Göttliche als etwas Magisches, unbestimmt und unbestimmbar Numinoses aufgefasst wird, um dagegen die Natürlichkeit der griechischen Götter abzuheben. Diese ‚Natürlichkeit‘ grenzt die griechische Religion aber auch gegen Religionen ab, in denen der Glaube das ‚Credo‘ an einen transzendenten, der Welt überhobenen Gott verlangt. Im Jenseits muss man die griechischen Götter nicht suchen, sie sind in der empirisch erfahrbaren Welt selbst präsent. Das ist das, was Snell ihre Natürlichkeit nennt. Sie sind natürlich, nicht weil sie da sind wie Wasser und Bäume, sondern weil sie zu eben der (nicht übernatürlichen, sondern) natürlichen Welt gehören, in der wir leben. Es macht keinen Sinn zu fragen, ob es eine Göttin Aphrodite gibt. Denn ihr Wirken ist nicht transzendent, es gibt sie auch nicht nur in bestimmten Nationen oder Kulturen, sondern überall unter Menschen, ja auch unter Tieren. Man kann Aphrodite vernachlässigen, sich nicht um sie kümmern, aber zu sagen, „ich glaube nicht an Aphrodite“ sei „schlechthin unsinnig“.<sup>3</sup>

Die Natürlichkeit der homerischen Götter hat daher für Snell zwei Aspekte: Sie ist ‚natürlich‘, weil sie der Welt der diesseitigen Erfahrung zugänglich

---

2 Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, 207.

3 Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, 30f.

ist, sie ist aber auch ‚natürlich‘, weil sie auf einer Deutung dieser empirischen Welt beruht, die auch für uns Moderne, die eine Emanzipation von der Religion durch die Aufklärung der Vernunft hinter sich haben, noch verstehbar, ja fast selbstverständlich ist.

## 2) Homer als ‚unser‘ Anfang

Deshalb betont Snell wiederholt, dass das, was die homerischen Menschen von einer modernen Perspektive aus ‚noch nicht‘ haben, nicht etwa bei ihnen gar nicht vorhanden ist. Es ist vorhanden, aber es ist noch nicht zu Bewusstsein gebracht und deshalb noch nicht zu einer Einheit stiftenden Selbstbestimmung des Menschen geworden.<sup>4</sup>

Auch dieses ‚noch nicht‘ hat daher zwei Aspekte: Es kann den Mangel bezeichnen gegenüber der späteren Entwicklung des Geistes, es kann aber auch die später auseinander getretene Einheit von Sinn und Geist meinen, an die auch das zu sich selbst gekommene Bewusstsein wieder erinnert werden muss, wenn es sich selbst nicht verlieren soll.

Da sich Snell bei der philologischen Durchführung seiner These, die als These ja nicht neu ist, sondern in einer langen neuzeitlichen Tradition steht, vor allem um den Nachweis dessen, was bei Homer aus unserer Sicht noch nicht da ist, bemüht, ist es wichtig, den zweiten Aspekt nicht zu vernachlässigen. Denn er enthält in gewissem Sinn das eigentliche Anliegen Snells, die Bedeutung Homers als richtungweisende Grundlage der europäischen Kultur wieder sichtbar zu machen.

Er kann auch durchgängig bei seinen Untersuchungen nachgewiesen werden,<sup>5</sup> ja er äußert sich auch in den scheinbar rein negativen Nachweisen von dem, was alles bei Homer ‚noch nicht‘ vorhanden ist.

Insbesondere in dem für die Homerdeutung Snells zentralen Bereich, dem Verhältnis von Göttern und Menschen, hat der Nachweis, dass die homerischen Götter eine notwendige Funktion erfüllen, eine wichtige verteidigende Aufgabe. Seit Winckelmann hat man die homerischen Götter immer wieder

4 Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, 10f.

5 V.a. Snell, Bruno, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens*; ders., *Aischylos und das Handeln im Drama*, Leipzig 1928; ders., *Rezension zu Böhme*; ders., *Gesammelte Schriften*; ders., *Das Bewußtsein in eigenen Entscheidungen im frühen Griechenland*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 18–31; ders., *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 55–61; ders., *Szenen aus griechischen Dramen*; ders., *Die Auffassung des Menschen bei Homer*, in: ders., *Die Entdeckung des Geistes*, 13–29; ders., *Der Glaube an die olympischen Götter*, in: ders., *Die Entdeckung des Geistes*, 30–44; ders., *Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik*, in: ders., *Die Entdeckung des Geistes*, 56–81; ders., *Mythos und Wirklichkeit in der griechischen Tragödie*, in: ders., *Die Entdeckung des Geistes*, 95–110; ders., *Nachwort 1974*, in: ders., *Die Entdeckung des Geistes*, 283–292.

wegen ihrer ästhetischen Qualitäten bewundert.<sup>6</sup> Da bei Homer die Götter oft dann in Aktion treten, wenn ein in modernem Sinn innerer Vorgang in einem Menschen abläuft, scheinen sie in besonderer Weise geeignet, Innerpsychisches in poetisch anschaulicher Weise darzustellen. Vorgänge, die der moderne Beobachter nur abstrakt beschreiben kann, stehen dem Leser Homers konkret vor Augen und entfalten ihre eigene quasi personale Aktivität. Wenn etwa Athene den zu selbständigem Denken herangereiften Telemach ermahnt, nach zu langem Aufenthalt in Sparta endlich wieder an die Situation auf Ithaka zu denken (Odyssee 15, 1ff.), dann spricht in Athene scheinbar nur das eigene Innere Telemachs. Seine Sorgen, seine Beurteilung der Gefährdungen, denen er und sein ganzes Haus in Ithaka ausgesetzt sind, sind in der Darstellung Homers aber nach außen verlegt und gewinnen in den Worten Athenes eine unmittelbar wahrnehmbare Präsenz. Das eigene Innere Telemachs steht in Athene dem Leser konkret vor Augen.<sup>7</sup>

Snell bestreitet diese Deutung nicht, sondern hält an ihr fest, aber er versucht zu zeigen, dass diese ‚Externalisierung‘ von Innerem durch die Götter für Homer keine nur poetische Verfahrensmöglichkeit ist. Sie ist vielmehr, das ist sein Beweisziel, eine Notwendigkeit, die sich aus dem Bewusstseinszustand der homerischen Menschen ergibt. Homer ‚braucht‘ diese Götter, und zwar nicht, weil man durch sie viele und schöne Möglichkeiten poetischer Darstellung gewinnt, sondern weil er sonst das menschliche Handeln nicht verstehen könnte. Was für uns ein selbständiger Akt des Nachdenkens und Entscheidens ist, ist für Homer ein äußerer Eingriff in den Menschen, weil er sich nur so den Vorgang, wie ein Mensch zu einer Entscheidung kommt, erklären kann. Eine Konsequenz der These, Homer brauche die Götter, um sich menschliches Handeln erklären zu können, war freilich, dass Snell den homerischen Menschen die Fähigkeit zu eigenen Entscheidungen abgesprochen hat.<sup>8</sup> Diese Bestreitung liegt aber, so sind viele Interpreten überzeugt, im Streit mit den Phänomenen. Denn man findet bei Homer nicht nur einige, sondern sehr viele Indizien, die die Fähigkeit selbständigen Handelns bezeugen.

Überblickt man freilich die Kritik, die an Snell geübt worden ist,<sup>9</sup> muss man feststellen, dass die Beständigkeit, mit der sich Snell selbst bis zuletzt gegen diese Einwände gewehrt hat,<sup>10</sup> einen guten Grund in der Sache hat. Denn auch die Gegner Snells bestreiten den Befund, von dem Snell ausgeht, nicht: Homer stellt menschliches Handeln häufig so dar, dass es durch äußere Faktoren, durch Götter, Schicksal, Gemeinschaft, Vererbung, Natur, bestimmt er-

6 Finsler, Georg, *Homer in der Neuzeit*, 418ff.; s. Schadewaldt, Wolfgang, *Winckelmann und Homer*.

7 S. zu dieser schon in der Goethezeit vertretenen These (s. Verf., *Handeln in Abhängigkeit*, 13–17) jetzt wieder Hirschberger, Martina, *Die poetische Verwendung der Götter*, 287.

8 Z.B. Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, 35.

9 S. dazu den Forschungsbericht bei Verf., *Handeln in Abhängigkeit*, 13–17.

10 *Nachwort 1974* in: Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, 283–291.

scheint. Und nicht nur einzelne Handlungsverläufe, auch das Gesamtgeschehen vor Troja scheint durch den Plan des Zeus, die *diós boulé*, festgelegt. Dennoch aber macht die Beschreibung der einzelnen Entscheidungen und des Handelns überhaupt der Menschen durch Homer den Eindruck, dass diese Menschen wie selbstverständlich davon ausgehen, dass sie bei ihren Entscheidungen einen Freiraum haben, für den sie ebenso selbstverständlich auch die Verantwortung zu tragen bereit sind.<sup>11</sup>

Die Lösungsvorschläge, die teils gegen Snell, teils auch ohne Bezug auf ihn, zur Erklärung des beschriebenen Befunds gemacht wurden, sind kaum geeignet, Snells These zu entkräften. In der Hauptsache sind es drei Deutungen, die man erwogen hat. Für Albin Lesky<sup>12</sup> und viele, die ihm gefolgt sind, sind die göttliche Motivation und menschliche Freiheit zwei Seiten ein und derselben ‚Medaille‘. Je nach Situation verweise Homer bald auf die eine, bald auf die andere Seite dieses einheitlichen Sachverhalts. Verwandt, aber nicht identisch mit dieser Deutung ist die Annahme, dass göttliches und menschliches Handeln für Homer grundsätzlich in einer noch ungeschiedenen Einheit stehen, die es unmöglich mache, die besondere Leistung eines der beiden Akteure in diesem Gesamtgeschehen herauszukristallisieren.<sup>13</sup> Ein dritter, häufig vorgebrachter Lösungsvorschlag ist: Homer motiviere das Handeln seiner Personen oft doppelt. Obwohl er eine Handlung bereits zureichend aus ihren menschlichen Antrieben erklärt habe, lasse er dieselbe Handlung auch noch einmal von einem Gott oder den Göttern ins Werk setzen, etwa wenn Penelope selbst beschließt, die Freier sich am Bogen des Odysseus erproben zu lassen, dann aber Athene ihr diesen Gedanken auch von sich auch noch einmal eingibt (Odyssee 19, 571–586 und 21, 1–4).

Für Snell musste klar sein, dass allen diesen Erklärungen menschlicher Freiheit genau das fehlt, was er als Bedingung bei Homer gesucht hatte: das Bewusstsein davon, dass die Entscheidung für oder gegen etwas allein beim Handelnden selbst liegt.<sup>14</sup> Jemand, der meint, das, was er selbst beschlossen

11 Janko, Richard, *The Gods in Homer*, 1–7.

12 Lesky, Albin, *Göttliche und menschliche Motivation*, 44f.

13 Exemplarisch für diese Interpretation ist Heubeck, Alfred, *Der Odysseidichter und die Ilias*, 72–81.

14 Da sich Snell selbst zur Charakterisierung des Entwicklungsganges vom homerischen Epos zur frühgriechischen Lyrik und zum attischen Drama v.a. auf Hegel beruft, zitiere ich einige prägnante Äußerungen Hegels, die völlig deutlich machen, dass Hegel das Hauptmoment freier Entscheidung, „daß das Subjekt die Entschließung zu seinem Handeln rein aus sich selbst nimmt“, der Antike überhaupt absprach, und zwar im Sinne eben der strikten Alternative, die Snell bei Homer gefordert glaubt: dass nämlich dem Mangel dieses Selbstbewusstseins eine essentielle Fremd- und Außenbestimmtheit entspreche, die zugleich ein Fehlen einer von innen bestimmten Sittlichkeit zur Folge habe. So sagt Hegel z.B. in der *Philosophie der Religion*: „Weil ... die absolute Reflexion des Selbstbewußtseins in sich, diese Spitze der Subjektivität fehlt [sc. in der klassischen Antike], so ist auch die Moralität als eigene Überzeugung und Einsicht noch nicht entwickelt.“ In ähnlicher Weise beurteilt er den Standpunkt des griechischen Geistes

habe, sei zugleich von einem Gott beschlossen worden, oder der nicht fähig ist, seinen eigenen Beschluss auch als seinen eigenen Beschluss festzuhalten, da er ihm irgendwie auch von oben eingegeben erscheint, ist nicht frei, jedenfalls nicht in dem modernen, nachaufgeklärten Sinn, von dem her Snell Freiheit bei Homer zu ermitteln versucht hatte.

### 3) Zum Rückgang hinter Snell in neuerer Forschung

Viele neuere Arbeiten zu Homer suchen die Auseinandersetzung mit Snell überhaupt nicht mehr, auch in der internationalen Homerforschung wurde Snell oft nicht rezipiert oder wird es nicht mehr. Die auffällige Leseerfahrung, dass Homer viele menschliche Handlungen mehr oder weniger von göttlichen und anderen äußeren Determinanten beeinflusst sein lässt, wird aber in so gut wie keiner Interpretation ganz übergangen. Man greift vielmehr zur Deutung auf die eben genannten drei Haupterklärungen zurück oder man lässt in post-moderner Pluralität die verschiedenen Motivierungen nebeneinander bestehen, ohne noch einen Versuch zu machen, das Verhältnis zwischen ihnen zu bestimmen.<sup>15</sup>

---

in der *Geschichte der Philosophie*: „Der Mensch hatte ein solches Verhältnis noch nicht, sich so in sich zu reflektieren, aus sich sich zu bestimmen ... Dies Moment ist wesentlich, daß ... das Subjekt dies noch nicht auf sich nahm, sondern sich von einem Anderen, Äußeren bestimmen ließ“. Siehe Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, 129. Oder: „In der klassischen Kunst ... [ist] die menschliche Individualität noch nicht bis zu der Spitze der Innerlichkeit heraufgedrungen ..., auf welcher das Subjekt die Entschließung zu seinem Handeln rein aus sich selbst nimmt. Was wir in unserem Sinne des Worts Gewissen nennen, hat hier noch nicht seinen Platz gefunden. Der griechische Mensch handelt zwar oft aus eigener Leidenschaft ..., das echte Pathos jedoch, das ihn ... beseelt, kommt von den Göttern, deren Inhalt und Macht das Allgemeine solch eines Pathos ist, und die Helden sind entweder unmittelbar davon erfüllt, oder sie fragen die Orakel um Rat, wenn sich ihnen die Götter nicht selber, um die Tat zu befehlen, vor Augen stellen.“ Siehe Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 492f.

- 15 Dieses Vorgehen ist besonders charakteristisch für eine der neuesten Darstellungen der Götter bei Homer von Martina Hirschberger, *Die poetische Verwendung der Götter im Homer-Handbuch*. In dieser Interpretation haben die Götter eine narrative Funktion (285), sie haben aber auch eine reale Grundlage im Glauben der Gesellschaft (285; 286), die Menschen sind in ihren Entscheidungen frei, und zwar absolut frei (287; im Anschluss an Sarischoulis, Efstratios, *Schicksal, Götter und Handlungsfreiheit*, v.a. 245–273), die Götter greifen aber nach eigenem Belieben in menschliches Handeln ein (286), sie verführen die Menschen zu Handlungen, wie sie es wünschen (288), ob es menschliche Freiheit gibt, bleibt wie im Volksglauben auch bei Homer in der Schwebel, die Menschen verfügen über persönliche Autonomie (288), usw. Man wird nicht bestreiten, dass diese divergierenden, ja widersprüchlichen Verhaltensweisen im homerischen Text beobachtbar sind. Umso mehr muss es die Aufgabe sein, nach einer Erklärung dieses scheinbar nicht Zusammenpassenden zu suchen.

Die Folge ist eine nur noch die Oberfläche paraphrasierende Beschreibung der unterschiedlichen Erscheinungsweisen menschlichen und göttlichen Handelns. Nicht selten gibt es auch einen erstaunlichen Rückfall hinter Snell.

In dem ‚Homer-Handbuch‘ von 2011 etwa ist wieder von einer „poetische(n) Verwendung der Götter im Epos [Götterapparat]“ die Rede: „Die Funktion der Götter im Epos ist eine primär narrative. Ebenso wie die menschlichen Personen sind sie Geschöpfe des Dichters, die sich im Rahmen der epischen Tradition bewegen dürfen. Doch bilden die im realen Kult verehrten Götter die Grundlage für ihre Gestaltung.“ (285) „Häufig müssen sie [sc. die Götter] die Situation retten, wenn diese durch das Handeln der Akteure eine mit den Vorgaben der Tradition nicht vereinbare Wendung zu nehmen droht. Das Wissen des Dichters identifiziert sich so gewissermaßen mit dem Willen der Götter.“ (286)

Wenn Homer z.B. den Streit zwischen Agamemnon und Achill sich so steigern lässt, dass Achill – der Logik der Handlung folgend – gar nicht anders kann, als Agamemnon zu töten, dann wäre die Ilias nach den ersten 200 Versen schon zu Ende. Nur Athene konnte dann Homer retten, die das, was er falsch angelegt hatte, wieder gut macht und Achill im letzten Augenblick vom Schlimmsten abhält. Sie hätte dann zugleich die Funktion, die Vorgabe der Tradition, die von einem Mord Agamemnons durch Achill nicht weiß, wieder herzustellen. Und Homer folgt dieser Vorgabe, weil er in ihr zugleich den Willen der Götter erkennt, dem er seine Erzählung anpasst, auch wenn sie von sich aus eine andere Entwicklung genommen hätte.

Ähnliche Hilfe lassen viele Interpreten Homer durch die Götter zu Teil werden, etwa wenn der wilde, fluchtartige Aufbruch des ganzen achäischen Heeres nach Hause durch Athene gestoppt werden muss (Ilias 2, 155–181), wenn Paris dem Tod durch Menelaos nur dadurch entkommt, dass Aphrodite ihn rettet (ebd. 3, 368–382), wenn Hektor durch Athene, die sich ihm in der Gestalt seines Bruders Deiphobos zeigt, von der (beschämenden) Flucht vor Achill abgehalten wird (ebd. 22, 214–247), usw.

Abgesehen von der kaum denkbaren Vorstellung, man könne von Göttern, die ‚real‘ und – wie die Kultdarstellungen auch in den homerischen Gedichten zeigen – mit Ehrfurcht verehrt wurden,<sup>16</sup> einen ‚narrativen Gebrauch‘ machen, – unterstellt diese ‚poetische‘ Deutung des Götterapparats Homer eine minderwertige literarische Qualität. Mit guten Gründen wehrt sich schon Aristoteles gegen die Meinung, Dichter müssten, um den (oft aus der Traditi-

---

16 S. v.a. Tsagarakis, *Odysseus, Nature and Background*; Lateiner, Donald, *Homeric Prayer*; Dietrich, Bernard Clive, *Death, Fate and the Gods*. Die Überzeugung, die anthropomorphe Götterwelt Homers entbehre des religiösen Ernstes und müsse deshalb vor allem aus ihrer Erzählfunktion verstanden werden, wird auch von Kennern wie Burkert vertreten. S. Burkert, Walter, *Homer's Anthropomorphism*. Dass auch die Götter der *Ilias* den Menschen das jeweils ihnen Zukommende zukommen lassen, und keineswegs nach Lust und Laune (und um der Erzählfunktion willen, für die sie der Dichter gerade brauchen kann) in das Geschehen eingreifen, s. unten Teil III.

on vorgegebenen) Handlungszusammenhang nicht zu zerstören, eben hin und wieder Inkonsistenzen hinnehmen. Solche Handlungen dürfe man grundsätzlich nicht konstruieren (Poetik 1460a29–35). Dass ausgerechnet Homer, dem Aristoteles eine bestmögliche und dadurch für alle spätere Dichtung vorbildliche Handlungsgestaltung zugeschrieben hat,<sup>17</sup> nicht in der Lage gewesen sein soll, selbst zu bemerken, dass seine Anlage des Streitverlaufs zwischen Agamemnon und Achill so exzessiv war, dass er ohne einen übernatürlichen Eingriff schon nach wenigen Versen den traditionell vorgegebenen Handlungsverlauf zerstört hätte, ist nicht plausibel. Dazu kommt, dass Homer den Götterapparat in den meisten Fällen gar nicht für diese literarische Hilfestellung benötigt, da die Handlung auch ohne sie konsequent durchgeführt werden konnte. Er ‚verwendet‘ den Apparat ja angeblich nur, um eine schon hinreichend motivierte Handlung noch einmal zu motivieren.

Das ernste Anliegen Snells, die für ein modernes Denken schwierige Leseerfahrung mit den homerischen Gedichten nicht einfach auf sich beruhen und auch nicht als ein bloßes Spiel poetischer Phantasie gelten zu lassen, sondern nach einem verstehbaren Grund der Andersheit Homers zu fragen, macht die Erinnerung an seine Interpretation zu einer weit mehr als nostalgischen Frage. Gerade angesichts der Beliebigkeit, in der postmoderne Interpreten das scheinbar Widersprüchliche oder Unverständliche der homerischen Schilderung menschlichen Handelns einfach stehen lassen, gibt dem Snellschen Verfahren eine neue Aktualität. Auch der nicht philologisch gebildete Leser wird mit den auffälligen Abweichungen von der uns gewohnten Denkweise bei Homer konfrontiert. Mit Recht kann er von der wissenschaftlichen Forschung eine Verständnishilfe erwarten. Diese kann nicht nur darin bestehen, dass sie die Merkwürdigkeiten der homerischen Welt notiert. Die Folge muss sein, dass diese Welt immer fremder erscheint, je mehr man von ihr, genauer: von ihren bloßen Erscheinungsformen, weiß.

Diesem Verfremdungseffekt stellt Snell die Beobachtung entgegen, dass der Mangel, den man von einer selbstbewussten und selbstbestimmten Subjektivität aus bei Homer ermitteln kann, nicht einfach Zeichen einer irgendwie gearbeteten Andersheit ist, sondern Homer als einen Anfang, als unseren Anfang, den Anfang der Besonderheit der europäischen Kultur ausweist. Mit diesem Anfang sind wir immer noch verbunden, er ist in uns, nicht als etwas Fremdes, sondern als Eigenes.

Snell hat durch seine Interpretationen der mit Homer beginnenden Geschichte der Entdeckung des (europäischen) Geistes weit über die universitäre Philologie hinausgewirkt und auf diese Weise ein Interesse an Homer wieder hergestellt, das über viele Jahrhunderte hin charakteristisch für die Beschäftigung mit Homer war, der nie bloßer Gegenstand von Forschung war, sondern für eine breite Schicht gebildeter Leser und Nachahmer Quelle von Erkenntnis und ästhetischem Vergnügen.

---

17 S. Verf. *Aristoteles. Poetik*, 698–700.



## II

## Homer als Teil einer Spätphase in Kultur und Literatur

## 1,1) Homer und orientalische Kulturen

Seit der ersten Auflage von Snells ‚Die Entdeckung des Geistes‘ sind mehr als 70 Jahre vergangen, in denen die Homerforschung, unterstützt von einer Reihe von Nachbarwissenschaften, tatsächlich neue, zuvor nicht oder nur wenig bekannte Bereiche erschlossen hat. Die Aufgabe, der sich dieser Beitrag stellen möchte, ist, ob sich von dieser neuen Basis aus das Anliegen Snells, Homer einem modernen Denken verstehbar zu machen, weiterführen und in veränderter Form erfüllen lässt.

Auf einen ersten Blick hin scheint eher das Gegenteil der Fall zu sein. Viele der Grundannahmen Snells lassen sich auf Grund einer Vielzahl neuer Erkenntnisse kaum mehr halten. Das gilt gerade für den zentralen Aspekt, dass wir in Homer den Anfang europäischen Denkens zu fassen bekommen. Homer ist, so muss man von der Position heutiger Kenntnis her feststellen, weder ein Anfang noch der Anfang Europas:

Die Kultur, die Homer beschreibt, d.h. die Zeit, von der er erzählt, ist eingefügt in einen großen Kreis orientalischer Kulturen. Viele ihrer Eigentümlichkeiten lassen sich aus der Zugehörigkeit zu diesem Kreis erklären – in der Religion, der Gesellschaftsordnung, dem Rechtsverständnis, in den Gebrauchsgegenständen und Umgangsformen des Alltagslebens, usw.<sup>18</sup>

Analoges gilt von der Zeit, in der Homer vermutlich seine Werke verfasst hat. Gleichgültig ob man die Entstehung von Ilias und Odyssee ins ausgehende 8. Jahrhundert legt oder ob man sie erst im frühen oder sogar späten 7. Jahrhundert für möglich hält, auch die Kulturen dieser Zeit sind von intensiven Kontakten zum Orient geprägt.<sup>19</sup>

Homer wurde, kaum dass seine beiden großen Epen verfasst waren, zum wirkmächtigen Vorbild für die weitere Literatur, ja für das Denken der Antike insgesamt und wurde durch sie und ihre Rezeption in Mittelalter und Neuzeit tatsächlich zu einer der prägenden Gestalten der europäischen Kultur.<sup>20</sup> Aber er

18 S. v.a. West, Martin L., *The East Face of Helicon*; ders., *Indo-European Poetry and Myth*; Cobet, Justus, *Die Ilias, Asien und Europa*; Rollinger, Rober, *Altorientalische Einflüsse auf die homerischen Epen*; Latacz, Joachim, *Troia und Homer*; Starke, Frank, *Troia im Machtgefüge*.

19 S. Burkert, Walter, *The Orientalizing Revolution*; jetzt auch Latacz, Joachim, *Zu Homers Person*; ders., *Homer. Der erste Dichter des Abendlands*, 32–88.

20 S. jetzt die einschlägigen Artikel im Homer-Handbuch zu III ‚Nachwirkung‘, 293–435; zur dort völlig ausgesparten Nachwirkung in der philosophisch-theologischen Tradition bis in die Spätantike s. Lamberton, Robert, *Homer's Ancient Readers*; ders., *Homer in Antiquity*; ders., *Homer. The Theologian*; für die im Handbuch fast nicht be-

ist kulturell kein Ursprung und Anfang, sondern verkörpert einen bestimmten Stand der Rezeption und der Auseinandersetzung mit orientalischen Traditionen. Homer steht in diesen Traditionen, von denen er bewusst vieles übernimmt, anderes auch ohne bewusste Rezeption, in wirkungsgeschichtlicher Abhängigkeit von ihnen.

Die Vorstellung, bei Homer könne man noch einen geistesgeschichtlichen Zustand finden, der der Reflektiertheit des modernen Bewusstseins vorausliegt und uns einen ‚mythischen‘ Horizont eröffnet, in denen der Mensch noch in einer geheimnisvollen Einheit mit der Welt, die ihm unmittelbar durch die Anschauung präsent war, stand, ist angesichts der langen kulturellen Traditionen, die der homerischen Kultur vorausliegen, nicht zu halten. Die Kultur der Zeit Homers und auch die seiner ‚Helden‘ hat die Charakteristika einer Spätkultur und, im Blick auf ihre Größe, den Charakter eines eher kleinen Anhangs.

### 1,2) Homer und die Tradition mündlicher Dichtung vor ihm

Genauso deutlich wird der Charakter einer reflektierten Spätphase, zu der Homer gehört, wenn man die Besonderheit der homerischen Dichtweise beachtet. Dass Homer in einer mündlichen Dichtungstradition stand, wusste auch Snell. Die Vorstellung einer mündlichen Dichtung als Charakteristikum der Dichtung der Vorzeit bzw. einer naiven Dichtweise, die in der Gegenwart weiterbestand, ist romantisch. Natürlich kannte Snell diese Theorien und auch ihre Übernahme in die Homerphilologie. Dennoch ist es berechtigt festzustellen, dass die Übernahme der Ergebnisse der sogenannten oral poetry theory bei Snell eher gering ausgeprägt ist, und vor allem, dass die Erforschung der Besonderheiten dieser Art Dichtung seit Snell große Fortschritte gemacht hat und dass viele dieser Fortschritte erst langsam auch in der deutschen Forschung rezipiert wurden.

Die um Vieles genauere und umfangreichere Kenntnis der Techniken mündlichen Erzählens, die die oral poetry-Analysen gebracht haben,<sup>21</sup> macht klar, dass diese Art des Erzählens nichts mit einer dichtenden Volksseele zu tun hat, die sich unmittelbar und untechnisch ausspricht.<sup>22</sup> Im Gegenteil, dieses

---

handelte Frage nach der Deutung Homers in den jeweiligen Rezeptionsphasen ist immer noch wichtig Finsler, Georg, *Homer in der Neuzeit*.

21 S. v.a. Latacz, Joachim (Hg.), *Homer. Tradition und Neuerung*; Holoka, James P., *Homer, Oral Poetry Theory, and Comparative Literature*; Kirk, G. S., *Homer and the Oral Tradition*; Scodel, Ruth, *Listening to Homer*; Danek, Georg, *Epos und Zitat*; Schmitz, Thomas, *Homerische Poetik*.

22 Zwar nicht mehr im Blick auf eine dichtende Volksseele wie in der Romantik gibt es aber auch heute noch die Position, die formelhaften Erzählstrategien Homers entstammten einem ‚ordinary speech‘, d.h. sie seien dem üblichen Sprachgebrauch entnommen und von seinem Usus geprägt. S. z.B. Minchin, Elizabeth, *Homer and the Resources of Memory*. Diese These ist nicht ganz von der Hand zu weisen. Aristoteles lobt

Dichten musste gelernt sein. Auch wenn wir die Überlieferungs- und Schulungsvorgänge nicht kennen – denkbar ist die Weitergabe des Gelernten vom Vater auf den Sohn, eher aber wohl durch das Lernen bei einem Meister oder in einer Gilde –, das, was gelernt sein musste, bevor man überhaupt ein Aoidós sein konnte, ist gut aus den homerischen Texten selbst – und auch durch Ergänzungen aus den Verfahrensweisen anderer mündlicher Dichtung – ermittelbar. Das Wissen über die Besonderheiten dieser Verfahrensweisen ist gerade durch Snells ‚Lexikon des Frühgriechischen Epos‘ bedeutend gefördert worden.<sup>23</sup> Die von Snell selbst noch formulierte Aufgabe, aus der Verwendung der Sprache die Bedeutung der einzelnen Wörter im Gesamt des überlieferten Sprachgebrauchs zu ermitteln, hat sich als sehr fruchtbar erwiesen und zu vielen Einsichten in die – keineswegs nur formalen, sondern von Inhalten gelenkten – Techniken des Erzählens geführt.

Diese Techniken (von der Schulung in der Bildung des Hexameters aus bestimmten variablen Grundelementen,<sup>24</sup> über die Erlernung der – zur Person oder Situation – passenden Beiwörter, den Formelversen, der typischen Szene bis zur Strukturanlage einer ganzen Erzähleinheit) waren jedenfalls zur Zeit Homers über Jahrhunderte tradiert. Auch hier steht Homer in einer langen Tradition, die er kennt und beherrscht, d.h. in einer Tradition, die er nicht naiv, sondern reflektiert fortsetzt. Auch als Dichter also ist Homer kein Anfang, sondern verkörpert ein Spätstadium, und zwar offenkundig ein Spätstadium der Vollendung.

Das Bild, das die Forschung heute von Homer zeichnen kann, das ihn in eine lange orientalische Kulturtradition einordnet und ihn als Dichter als Vertreter einer Spätphase, in der er früher Angelegtes zur Vollendung führt, ausweist, reicht zwar nicht hin, um Snells Homerbild als Ganzes in Frage zu stellen, aber es nimmt ihm eine wichtige Säule: die Vorstellung, wir könnten in Homer eine Ursprungsphase der Menschheit zu fassen bekommen, eine mythische Dichtung, durch die wir „etwas von fernen Zeiten und anderen Menschen, die sahen und sagten und wußten, was uns – durch unser bewußtes,

---

z.B. an Euripides, dass seine hohe Kunst gerade darin bestanden habe, die Alltagssprache so zu komponieren, dass sie ganz ohne ‚poetische‘ Wörter einen poetischen Charakter bekommen habe. Es ist aber klar, dass der Kunstcharakter nicht aus dem Material der ordinary speech kommt, sondern aus seiner neuen Formung. Das gilt sicher auch für Homers Umgang mit dem Material der oral poetry. Hier geht es um technisch Gelerntes oder Lernbares (auch wenn man sich das selbst beibringt, wie Phemios, *Odysee* 22, 347f.).

23 Ein vorzügliches Beispiel für die Qualität dieser Lexikonarbeit, durch die nicht nur eine allgemeine Technik des Erzählens, sondern gerade die je individuelle Einpassung des richtigen Worts an die richtige Stelle nachgewiesen werden kann, bietet Führer, Rudolf, *Worte im Kontext*. S. den Beitrag in diesem Band.

24 S. dazu die grundlegende Studie von Visser, Edzard, *Homerische Versifikationstechnik*.

distanziertes Verhältnis zur Wirklichkeit – abhanden gekommen ist“,<sup>25</sup> erfahren.

Das ehrwürdige Alter dieser Vorstellung, an der Snell durchaus einige Korrekturen vorgenommen hat, hat sicher dazu beigetragen, dass er gar nicht auf den Gedanken kam, es grundsätzlich in Frage zu stellen (und viele tun dies – trotz der neuen Forschungsergebnisse – bis heute nicht). Denn sie stammt nicht aus der Klassik und Romantik, auf die Snell sich vor allem stützt, auch nicht aus dem 17., 16. oder 15. Jahrhundert, sondern ist bekanntlich in diesen frühneuzeitlichen Rezeptionsphasen neu aus der hellenistisch-römischen Antike übernommen worden. Wir finden sie z.B. bei dem Stoiker Chrysipp (der seinerseits über Platon und Aristoteles hinweg auf die Vorsokratiker zurückgreift,<sup>26</sup> oder etwa – an einer für die Neuzeit besonders einflussreichen Stelle – bei Horaz.<sup>27</sup> Für Horaz sind die Dichter zugleich Seher, Kündler einer ursprünglichen Weisheit (*sapientia quondam*, v. 396), in Zeiten, als die Menschen noch in Wäldern lebten (*silvestris homines*, v. 391) und zur Kultur erst durch die Dichter, deren mythischer Heros Orpheus ist, gebildet werden mussten. Homer ist für Horaz – ganz ähnlich wie noch für Snell – nicht Vertreter dieser allerersten Urform, aber er folgt ihr unmittelbar und ragt über die Späteren hinaus (*insignis Homerus*, v. 401).

Einer solchen Vor- und Urform der Kultur – und schon gar nicht einer spezifisch europäischen Urform – gehört Homer, das kann man mit einiger Sicherheit heute sagen, nicht an.

Dass man in Gegensatz dazu heute Homer in lange kulturelle und literarische Traditionen einordnet, muss freilich nicht bedeuten, ihn darin aufgehen zu lassen. Diese letztere Tendenz, die vor allem für die oral poetry-Forschung in ihren Anfängen (mit Ausläufern bis heute) charakteristisch war, war vielmehr ihrerseits Folge der Übernahme romantischer Vorstellungen von Dichtung. Der vielfältig geführte und berechtigte Nachweis, dass Homer Teil einer mündlichen Dichtweise ist, war ja für viele Anlass, auch die Ilias und die Odyssee ganz als Produkte eines spontanen, unartifizialen und sich im mündlichen Vortrag immer neu formierenden Singens auszugeben. Die Ordnungselemente, die die mündliche Dichtweise bot, fasste man nur als Hilfsmittel für die Möglichkeit, unmittelbar und improvisierend erzählen zu können, auf.

---

25 Burkert, Walter, *Antiker Mythos – Begriff und Funktion*, 20.

26 S. Cicero, *De natura deorum* I, 41

27 S. Horaz, *Ars poetica*, 391–407.

## 1,2a) Das ‚Griechische‘ bei Homer ist nicht griechisch, sondern homerisch

Von vielen verschiedenen Aspekten her konnte aber inzwischen die Besonderheit der homerischen Dichtungen herausgearbeitet werden.<sup>28</sup> Dass Homer sich von dem, was man allgemein über mündliches Dichten weiß, in vielem unterscheidet, – insbesondere durch die je individuelle Art der Anwendung des ‚Formelhaften‘ und durch die außergewöhnlich durchkomponierte Bauweise seiner Epen – kann inzwischen als ein weitgehender Konsens der Forschung gelten.<sup>29</sup>

Im Einzelnen gibt es aber noch viele umstrittene Deutungsprobleme, manches ist ganz ungeklärt.

Auf einige Probleme aus diesen Bereichen möchte ich etwas genauer eingehen, teils weil sie zu einer Korrektur der Thesen von Snell beitragen, teils weil sie besonders geeignet sind, sein zentrales Anliegen, Homer nicht nur aus historischem oder ästhetischem Interesse zu lesen, sondern in seiner Bedeutung für eine immer noch relevante Kulturtradition zurückzugewinnen, ein Stück weiter zu erfüllen.

Was das Verhältnis Homers zur mündlichen Dichtung angeht: Der sogenannte epische Kyklos bietet, auch wenn das, was an schriftlicher Überlieferung von ihm noch erhalten ist, in spätere Zeiten gehört, vielfache Beispiele für mündlich entstandene Erzählungen im Umkreis Homers. Diese Erzählungen unterscheiden sich aber in mehrfacher Hinsicht deutlich von den homerischen, und zwar sowohl in der inhaltlichen Deutung des berichteten Geschehens als auch in der formalen Gestaltung der Erzählungen.

Auch wenn man selbst in neuesten Behandlungen der homerischen Poetik lesen kann, es sei „schwer, klare Unterscheidungen [zu treffen], zwischen für das gesamte archaische Epos typischen Elementen und spezifischen Besonderheiten von Ilias und Odyssee“,<sup>30</sup> bereits die Inhalte der kyklischen Epen und der beiden Epen Homers unterscheiden sich erheblich. In Anlehnung und konsequenter Fortführung älterer Forschungen hat Jasper Griffin zusammenge-

28 Grundlegend für viele neuere Forschungen zur Kompositionstechnik Homers ist Schadewaldt, Wolfgang, *Iliasstudien*; s. jetzt v.a. Latacz, Joachim, *Die Erforschung der Ilias-Struktur*, zur Geschichte der Homerforschung von der Antike bis in die Gegenwart; s. die ausgezeichnete Darstellung und Analyse bei Schwinge, E.-R., *Homerische Epen und Erzählforschung*; eine vorzügliche Darstellung der Forschungsgeschichte bietet Nesselrath, Heinz-Günther, *Geschichte der Homerforschung*. Da es Snell besonders um die Herausarbeitung des ‚Griechischen‘ geht, behalte ich auch bei der Benennung der homerischen ‚Achäer‘ öfter die Bezeichnung ‚Griechen‘ bei und nehme eine kleine Ungenauigkeit im Kauf.

29 Zu einer neueren Tendenz, trotz einer Ablehnung der früheren Homeranalyse wieder die Frage nach der Genese der homerischen Werke ins Zentrum zu stellen (dieses Mal unter der Voraussetzung, dass es sich um den Arbeitsprozess eines Dichters handle), s. das Folgende.

30 S. Schmitz, Thomas, *Homerische Poetik*, 64.

stellt, wie viel an Phantastischem, Mirakulösem, Romantischem, an magischen Praktiken, an unbestimmten Vorstellungen über das unberechenbare und die natürlichen Gesetze aufhebenden Wirken der Götter im Kyklos enthalten ist, von dem man keine oder nur noch marginale Spuren bei Homer findet.<sup>31</sup>

Analoges gilt für die Behandlung der Charaktere der Personen. Insbesondere Achill und Odysseus sind bei Homer trotz mancher Charakterschwächen als gute Charaktere gezeichnet. Dasselbe gilt für Homers Menschenbild und die Darstellung der Lebens- und Denkweise der meisten Personen vor Troja, während in den kyklischen Epen von einer großen Zahl schlimmer Vergehungen, ja Verbrechen berichtet wird.

Im Blick auf Snell sind diese Beobachtungen besonders bemerkenswert, denn sie dokumentieren, dass gerade das, was Snell für das typisch Griechische bei Homer gehalten hat,<sup>32</sup> nicht griechisch, sondern homerisch ist. Dass das Göttliche den Menschen als etwas Unheimliches, Magisches, als Schauer Erregendes entgegentrete, findet man nicht nur bei den sogenannten ‚Primitiven‘, es ist auch für viele griechische Vorstellungen von Religion zutreffend, nur eben nicht für Homer.

Da auch Snell von dem „von Homer geschaffenen Glauben an die olympischen Götter“<sup>33</sup> spricht, kann man an seiner Deutung auch mit einer Einschränkung festhalten: Das, was man bei Homer vorfindet, ist nicht etwas typisch Griechisches, das er in prägnanter Weise dargestellt und zusammengefasst hat, sondern es ist die deutende Leistung des Dichters (oder der Dichter – dazu unten mehr) der Ilias und Odyssee.

Diese Abgrenzung gilt dann allerdings auch gegenüber anderen Einflüssen, auch den orientalischen, die man in den homerischen Epen nachweisen kann. Auch bei ihnen muss zumindest geprüft werden, wie die funktionale Einordnung in die Geschehensdeutung, die diese Epen bieten, auch die übernommenen Elemente umgeformt hat.

## 1,2b) Die Besonderheit der Handlungsanlage und der Zeitgestaltung bei Homer gegenüber dem Kyklos

Wichtiger und noch konsequenzenreicher als die eben behandelten Unterschiede ist ein Unterschied in der Handlungsdarstellung selbst, der sowohl einen formalen wie einen inhaltlichen Aspekt hat.

Aristoteles, der seine Konzeption von guter Dichtung bekanntlich weitgehend von Homer bereits erfüllt glaubt, verweist in seiner Poetik mehrfach

31 S. Griffin, Jasper, *The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer*; s. auch Kullmann, Wolfgang, *Ilias*, 81: „in der Ilias ... ist alles Märchenhafte und Fabulöse ausgeklammert.“ Inhalte des Kyklos und die Forschungssituation sind gut zusammengefasst bei Latacz, Joachim, Artikel ‚*Epischer Zyklus*‘.

32 S. Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, 30f.

33 S. ebd. 30.

darauf, dass Homer grundlegend anders erzählt habe als die anderen epischen Dichter (23, 1459a30ff.; 26, 1462b10f.; 8, 1451a22ff.) und leitet aus diesem Unterschied ab, Homer habe als einziger genau gewusst, welche Aufgabe einem Dichter als Dichter gestellt ist (24, 1460b5–11). Die meisten Dichter versuchten nämlich, die Ordnung ihrer Erzählung aus einer Ordnung der Zeit zu gewinnen. Die Einheit einer Biographie mit ihrer Aufeinanderfolge der Ereignisse eines Lebens, oder die Einheit eines Zeitabschnitts, mit der kausalen Aufeinanderfolge von geschichtlichen Ereignissen böten in Wahrheit keine einheitlichen Gestaltungsvorgaben, an denen sich ein Dichter orientieren könne.

Homer müsse im Vergleich mit den anderen als ‚thespesios‘ gelten, als ein Dichter, dessen Werke wie ‚von Gott gesprochen‘<sup>34</sup> erscheinen. Denn obwohl der trojanische Krieg einen Anfang und ein Ende habe, habe er nicht versucht, den ganzen Kriegsverlauf darzustellen. Eine diesem Verlauf folgende Handlungskomposition hätte niemals „gut überschaubar“ sein können, entweder wegen der schieren Masse oder wegen der Komplexität der Stoffvielfalt. Stattdessen habe er einen Teil herausgegriffen, und zwar, wie man aus dem 8. Kapitel ergänzen kann, eine Handlung, „wie wir sie meinen“ (8, 1451a28–30), und habe das andere in darauf bezogenen Einzelszenen dargestellt, wie den Schiffskatalog und anderes, und habe so seine Darstellung strukturiert (23, 1459a31–37).

Man kann sich fragen, weshalb Aristoteles der bloßen Handlungsanlage eine so außergewöhnlich hohe poetische Bedeutung zuschreibt. Auch in modernen Interpretationen beachtet man, dass die homerischen Epen eine meisterhafte, hochkomplexe Komposition aufweisen, für deren Qualität die außergewöhnliche Darstellungsweise, ein zehnjähriges Geschehen in einer Handlung, die nur wenige Tage umfasst, zu erzählen, eine große Rolle spiele.<sup>35</sup> Aber Aristoteles scheint gerade auf diesen letzten Aspekt, auf die kurze, überschaubare Handlungsanlage, das ganze Gewicht seines Urteils zu legen, während die neuere und neueste Forschung in der Haupthandlung, etwa der ‚Achilleis‘ in der *Ilias* (wieder) nur eine Art Grundstock sieht, der später durch eine Fülle von Erweiterungen, Retardationen usw. erst zu dem uns heute überlieferten Großepos geworden sei.<sup>36</sup>

34 S. die Erklärung durch Nordheider im Lexikon des Frühgriechischen Epos, Nordheider, H. W., Artikel ‚thespésios‘ (LfgrE).

35 Vor allem Joachim Latacz hat den aristotelischen Hinweis auf die Strukturanlage der homerischen Epen aufgegriffen und grundsätzlich für die Interpretation fruchtbar gemacht. Auf seinen Ergebnissen baut das Folgende in Vielem auf. S. v.a. Latacz, Joachim, *Homer. Der erste Dichter der Abendlands*, v.a. 89–166; ders., *Die Erforschung der Iliasstruktur*; ders., Artikel ‚Homerische Frage‘; s. auch die wichtige Analyse bei Schwinge, E.-R., *Homerische Epen und Erzählforschung*.

36 Hauptvertreter dieser neueren Tendenz, die in mancher Hinsicht einen Rückgang hinter die Ergebnisse der Forschung des Baus der *Ilias* von Schadewaldt bis Latacz mit sich bringt, sind v.a. Reichel, Michael, *Fernbeziehungen in der Ilias*; Kullmann, Wolfgang, *Ilias*, 79–119; West, Martin, *The Making of the Iliad*. In diesen Arbeiten wird die

Da gerade, wenn man Homer mit den Augen Snells zu betrachten versucht, der handelnde Mensch im Zentrum stehen muss, scheint es sinnvoll, der hohen Bewertung der Handlung in *Ilias* und *Odyssee* durch Aristoteles, der ja ihretwegen Homer das Attribut ‚göttlich‘ gegeben hat, eine noch etwas genauere Beachtung zu geben.

Aristoteles sagt mit Blick auf die *Ilias*, sie enthalte mehrere Handlungseinheiten (18, 456a11–19). Das dürfe man bei der Abfassung einer Tragödie nicht nachahmen. Aischylos und Euripides z.B. hätten mit Erfolg einzelne Handlungen aus der Gesamtdarstellung der *Ilias* herausgegriffen, andere, die das Ganze in eine Tragödienhandlung zusammenzuziehen versucht hätten, seien gescheitert.

An späterer Stelle sagt er dagegen, aus der *Ilias* könne man nur eine Tragödienhandlung machen. Das unterscheide sie von den kyklischen Epen. In der Kleinen *Ilias* etwa könne man 8 Tragödienhandlungen unterbringen, z.B. Die Entscheidung über die Waffen, den Philoktet, den Neoptolemos, ... Die Zerstörung Trojas, usw. Diese Dichtungen kreisten um einen Menschen oder um einen Zeitraum und ihre Handlungen seien dem ‚unbestimmt Vielen‘, das in einem Zeitraum geschehen könne, entsprechend, vierteilig (23, 1459b1–8).

Beide Aussagen des Aristoteles widersprechen sich nicht, sondern machen etwas über seinen Handlungsbegriff deutlich: Ein kyklisches Epos wie die Kleine *Ilias* behandelt ein Geschehen, das sich über einen gewissen Zeitraum erstreckt. Es beginnt mit dem Geschehen nach dem Tod Achills und führt über die Eroberung und Zerstörung Trojas bis zur Abfahrt der Griechen nach Hause. In diesem Geschehen ‚passiert‘ viel, es gibt darin auch mehrere Handlungen, wenn unter Handlung vorläufig verstanden werden soll, dass in ihr von handelnden Personen ein subjektives Ziel angestrebt wird. Diese Handlungen aber sind für sich je selbstständig, sie sind nicht Teil einer Handlung, sondern folgen lediglich als Ereignisse aufeinander. So ist mit der Übergabe der Waffen Achills und dem Selbstmord des Aias die erste Handlung abgeschlossen. Die Rückholung des zur Tötung des Paris nötigen Philoktet ist eine neue Handlung. Ihr Ziel ist erreicht, wenn es gelungen ist, Philoktet nach Troja zurückzubringen und mit seiner Hilfe Paris getötet ist. Wenn Odysseus danach Neoptolemos zurückholt und ihm die Waffen seines Vaters Achill übergibt, ist das wieder eine neue Handlung, die ihren eigenen Anfang und ihr eigenes Ende hat, usw.

Eine Erzählung, die das Geschehen der Kleinen *Ilias* zum Gegenstand hat, muss die Ordnung ihrer Struktur aus der Kausalität der Ereignisse füreinander

---

Homer-Analyse einerseits nicht aufgegriffen. Die alte Annahme von einer aus vielen, oft unindividuellen Quellen entstandenen *Ilias* findet keine Erneuerung, im Gegenteil: gerade im Nachvollzug der verschiedenen Bauphasen soll die Genialität eines individuellen Dichters dokumentiert werden. Die Methoden andererseits, diese Phasen zu unterscheiden, sind aber in wesentlicher Hinsicht analytisch im alten Sinn. Deshalb versucht das Folgende die Einheit des Bauplans der *Ilias* von den neuen Einwänden her neu zu ermitteln.



gewinnen: Was war nötig, damit Troja zerstört werden konnte, usw.? Der Bericht orientiert sich demgemäß an der Abfolge der Ereignisse in der Zeit. Er kann linear verlaufen und den Geschehnissen folgen, wie sie stattgefunden haben, er kann aber auch irgendwo einsetzen und in Vor- und/oder Rückblenden erzählen, ‚wie es gekommen ist, dass ...‘, oder ‚wie es kommen wird, dass ...‘. Entscheidend ist, dass der Leser oder Hörer am Ende das Gesamtgeschehen und die Bedingungen, wie es im Verlauf der Zeit sich entwickelt hat, kennt.

Viele neuere Interpreten halten mit Horaz den Unterschied in der Zeitgestaltung, ob der Erzähler dem Gang der Ereignisse in der Zeit linear folgt, oder ob er „in medias res“ (*Ars Poetica*, v. 148) springt, um von dort durch ‚Analepsen‘ und ‚Prolepsen‘, durch Raffung und Dehnung der Zeit, je nach der Wichtigkeit des Geschehens (usw.) eine eigene narrative Ordnung zu finden, für den Unterschied, der Homer vom Kyklos trennt.

Das ist aber vermutlich nicht die Meinung des Aristoteles und entspricht auch nicht dem Befund, den man bei Homer beobachten kann. Zwar springt Homer tatsächlich irgendwo in die Mitte, genauer: ans Ende des Geschehens, wenn er mit seiner Erzählung beginnt. In der *Odyssee* spielt er geradezu auf die von einem mündlich erzählenden Dichter offenbar erwartete Fähigkeit an, ‚irgendwo‘ beginnen und doch eine ganze, runde Geschichte erzählen zu können: „Davon (von den Geschichten des Odysseus und seiner Gefährten) fang irgendwo an und erzähle auch uns“, bittet er die Muse (v. 10).

Aber man erfährt über den Verlauf der Geschehnisse in der Zeit fast nie etwas vom Erzähler selbst, sondern immer von seinen Personen.<sup>37</sup> Der Grund für dieses Verfahren ist aber kaum zuerst narratologisch, d.h. er hat nicht die Zielsetzung eines Erzählers, um durch den Vor- oder Rückgriff auf anderes Geschehen das jetzige Geschehen in den richtigen Zusammenhang zu bringen. Der Grund ist immer, dass der Bericht von etwas Vergangenenem oder Zukünftigen (oder auch nur der Hinweis darauf) der gerade agierenden Person zur Motivation ihres Handelns dient: Sie benötigt das Vergangene oder Zukünftige für die Handlungsziele, die sie gerade verfolgt. Da dieser Aspekt in der Homerforschung seltener und kaum konsequent verfolgt ist, muss er etwas ausführlicher behandelt werden.

Man hat immer wieder bewundernd festgestellt, dass es Homer gelungen ist, zwei Zeitebenen miteinander zu verbinden, die Ebene der von ihm ausdrücklich dargestellten (Achill-)Handlung und die Ebene des Gesamtgeschehens.<sup>38</sup> Wer die *Ilias* aus der Hand legt, weiß nicht nur, weshalb Achill in Zorn geraten ist und wie er sich wieder beruhigt hat, er kennt (fast) die ganze Trojageschichte.

37 Zu diesem Verfahren bei Homer s. Nünlist, René und Jong, Irene de, *Homerische Poetik in Stichwörtern*, 159f. Dort auch weitere Literatur.

38 S. dazu die immer noch wichtige Erklärung bei Lesky, Albin, *Homeros*, Kap. VII. *Ilias*, 3. Frage der Einheit, v.a. 91–98.

Um diese Geschichte zu kennen, muss man z.B. auch wissen, wie denn der Auszug nach Troja in Aulis begonnen hat und unter welchen günstigen oder ungünstigen Vorzeichen er stand. Davon erfährt man in der *Ilias* durch Odysseus. Das Heer, von Agamemnon auf die Probe gestellt, stürmt zu den Schiffen, um nach Hause abzusegeln. Da braucht Odysseus starke Argumente, um die wild gewordene Truppe zur Umkehr zu überreden. Dazu dient ihm die Erinnerung an Aulis, wie dort der Seher Kalchas gerade für dieses zehnte Jahr den endlichen, aber sicheren Sieg in Aussicht gestellt hat (2, 299–330). In über 30 Versen lässt ihn Homer deshalb die damalige Situation in Erinnerung rufen, um damit zu enden: Das erfüllt sich gerade,<sup>39</sup> also bleibt alle, bis wir die Stadt des Priamos eingenommen haben (2, 330–33).

Die Einspiegelung der Vergangenheit hat also keine, jedenfalls keine direkt oder gar ausdrücklich vorgebrachte narrative Funktion. Nicht für den Gang der Erzählung, sondern für die Motivation der Handlung ist die Erinnerung an die Vergangenheit nötig.

Ganz ähnlich ist es, wenn es um die Frage geht, was denn in den 9 Jahren, in denen die Griechen vor Troja lagen, geschehen ist. Das erfährt man z.B. von Achill während der sogenannten Bittgesandtschaft im 9. Buch der *Ilias*, weil er sich gegen den Vorwurf, er sei um seine Kameraden und deren Leid nicht bekümmert, verteidigen will. Wie eine Vogelmutter, so sagt er, habe er sich immer um alle gekümmert, habe gekämpft und gelitten. Zwölf Städte habe er zu Schiff, elf zu Land erobert, usw. (9, 316–319). Nun weiß der Leser oder Hörer, womit die Griechen vor Troja beschäftigt waren, sie haben die Städte rund um Troja erobert, um es zu schwächen und um Beute zu machen.

Von der ersten Verhandlung der Griechen mit den Trojanern, um wenigstens noch ein Beispiel anzuführen, erfährt man in der *Ilias*, als sich während der sogenannten Mauerschau Priamos über die gedrungene Gestalt des Odysseus, den Helena ihm gezeigt hatte, wundert. Da berichtet Antenor davon (3, 203–227), dass sich die Trojaner über das merkwürdige Aussehen des Odysseus auch schon damals gewundert hätten, als er nach der Ankunft der Griechen zusammen mit Menelaos in die Stadt gekommen sei, um über die Rückgabe Helenas zu verhandeln.<sup>40</sup>

Die Geschichtszeit ist für Homer offenbar weder in ihrem eigenen Ereignisverlauf noch bei ihrer Wiedergabe durch den Erzähler Gestaltungsprinzip.

---

39 Zu dieser Übersetzung und Deutung der Stelle s. Latacz, Joachim (Hg.) *Homers Ilias. Gesamtkommentar*. Bd. II, 2: Kommentar, 99f.

40 Viele weitere Beispiele für die Einspiegelung der Trojageschichte in die Achilleushandlung bei Schwinge, E.-R., *Homerische Epen und Erzählforschung*, 488–492; Kullmann, *Die Quellen der Ilias*, 5–11 hat nicht weniger als 60 solcher Anspielungen auf die Trojageschichte zusammengestellt. S. auch Latacz, Joachim, *Zur Struktur der Ilias* 157. Die Art der Einbettung dieser ‚Exkurse‘ in die Handlung gilt natürlich auch für andere Sagenkomplexe, die in die *Ilias* übernommen sind, etwa für die Meleagergeschichte, die Phoinix als Exempel zur Ermahnung Achills dient. S. Schwinge, ebd. 488–498.

Die Ordnung der Erzählung und die objektive oder subjektive Ordnung der Zeit stehen in keinem Zusammenhang miteinander.

Die Stelle, an der man etwas über den geschichtlichen Verlauf des Krieges erfährt, ist in der Ilias durch die Rolle bestimmt, die ein geschichtliches Moment innerhalb der Handlung einer Person hat.

Das bedeutet, und das ist schon eine erste wichtige Erklärung für die Aristotelische These, dass die Ordnung der Erzählung in der Ilias aus der Ordnung der Handlung kommt, genauer: aus der einen, überschaubaren Handlung, die Ursache dafür ist, dass man aus der Ilias nur eine Tragödie hätte gewinnen können.

Tatsächlich stehen die Einzelhandlungen, die man in der Ilias isolieren kann, in einem anderen Verhältnis zueinander und zum Ganzen als etwa in der Kleinen Ilias. Die Patrokloshandlung z.B. verläuft nicht neben der Handlung des Achill, sie ergibt sich vielmehr unmittelbar aus dem Handeln Achills selbst. Achills überlanges Zögern, selbst wieder helfend in den Kampf einzugreifen, führt Patroklos zu der Bitte, an Stelle des Achill die Kameraden zu retten. Obwohl dieses Ziel ein eigenes, eigenständiges Ziel des Patroklos ist, das für sein Handeln bestimmend ist, so dass man zu Recht von einer eigenen Handlung bei ihm sprechen kann, bedeutet das Ende dieser Handlung, d.h. sein Tod, andererseits nicht nur das Ende seiner Rettungshandlung, sondern ist zugleich der Anfang eines neuen Teils der Achillhandlung. Für Achill, der schon nach der Rede des Aias am liebsten zugestimmt hätte, wieder mitzukämpfen (9, 644f.), der danach sich neu und intensiv für das Schicksal der kämpfenden Freunde interessiert (11, 599ff.) und schließlich sogar Patroklos als eine Art Stellvertreter in den Kampf schickt (16, 47ff.), bedeutet der Tod des Freundes den letzten Schritt, seinen Zorn zu überwinden und wieder selbst am Kampf teilzunehmen.

Ohne die Patrokloshandlung gäbe es ‚die eine Tragödie‘, die die Ilias darstellt, überhaupt nicht, sie ist ein notwendiger Teil dieser Handlung. Auch der Ort, an dem sie im Gesamt des erzählten Ganzen steht, ist durch ihre Funktion für die Achillhandlung festgelegt. Man könnte sie weder wegnehmen noch umstellen, ohne dass das Ganze sich wesentlich ändern würde (Aristoteles, Poetik 8, 1451a30–35).<sup>41</sup>

---

41 Die ganz andere ‚Erzähltheorie‘, die Aristoteles konzipiert und an Homer mit guten Gründen und Belegen verifiziert hat (s. Verf., *Aristoteles. Poetik*, 92–127), wird gerade an der unterschiedlichen Zeitbehandlung in besonderer Weise erkennbar. Die Zeit hat für die heutigen Erzähltheorien eine grundlegende Bedeutung (s. Ricoeur, Paul, *Zeit und Erzählung*. Band II: *Zeit und literarische Erzählung*; Genette, Gérard, *Die Erzählung*). Die Erzählweise bei Homer, aber auch in der griechischen Tragödie, kann demgegenüber fast als antitemporal bezeichnet werden. Deshalb ist es in den homerischen Epen nicht der Erzähler, der die Ordnung bestimmt, indem er die Zeit rafft oder dehnt, indem er vor- oder zurückgreift, und auch nicht irgendwelche Personen als ‚Fokalisatoren‘. Bei der Ordnung aus der Handlung, wie man sie bei Homer findet, ist auch das Vergangene wie das Zukünftige immer dann präsent, wenn es für den Handelnden

## 2) Zur ‚poetischen Verfahrensweise‘ bei der Darstellung einer Handlung und eines Geschehensverlaufs

### 2a) Der Anfang der Menis-Handlung und die Geschichte des trojanischen Kriegs

Es ergibt sich als eine direkte Konsequenz aus dieser Einbettung der Einzelhandlungen in die Achillhandlung und durch die Ordnungs- und Gestaltungsfunktion, die diese Handlung dadurch für die Gesamtkomposition bekommt, dass sie kaum nur einen Grundstock der Ilias bilden konnte, den zur Erzeugung von Spannung und zur Anreicherung der Inhaltsfülle oder um wichtige Teile der Trojageschichte unterzubringen, ein oder mehrere Dichter durch Retardationen und Einschübe mancherlei Art erweitert haben sollten.

Vielleicht ist es gut, sich zur Klärung an eine Kritik des Aristoteles an einer fehlerhaften Weise der Feststellung von Widersprüchen in einer Dichtung zu erinnern. Viele, so sagt er, gehen mit einer festen Vorstellung von dem, was in einer Dichtung dargestellt sein müsse, an die Kritik des Werks und kritisieren dann den Dichter, wenn das, was er sagt, ihrem Vorurteil widerspricht.<sup>42</sup>

Setzt man bei der Ilias voraus, ihr Hauptthema, das Homer über die Erzählung der Achillhandlung habe behandeln wollen, sei der trojanische Krieg,<sup>43</sup> dann erscheint die Ilias in vieler Hinsicht ergänzungsbedürftig, unvollständig, sogar widersprüchlich oder ungeremt.

Vor allem aber liegt es in der Konsequenz dieser Vorerwartung, dass man viele bei Homer der Handlungsdarstellung unmittelbar dienende Erklärungen – mit Vor- oder Rückverweisen, Hinweisen auf andere Teile der Trojageschichte oder auf andere Sagenkreise usw. – als verdeckte Zusätze, die die temporale Ganzheit der Trojageschichte herstellen sollen, auffasst. Das ist so bei dem eben diskutierten Hinweisen auf die Situation in Aulis und beim Schiffskatalog, bei den ersten beiden Kriegstagen, von denen die Bücher 3 bis 8 berichten, insgesamt, darunter wieder besonders bei der Mauerschau, ja selbst bei der neuen Ver- und Entführung Helenas durch Paris,<sup>44</sup> die Homer nach

---

präsent ist. In diesem Punkt richten sich auch die griechischen Tragiker in vielem nach Homer. Die Vorgeschichte des *Königs Ödipus* etwa wird dann erzählt, wenn sie für die Handlungsgegenwart des Ödipus unmittelbar relevant ist: In einer Situation höchster Beunruhigung darüber, er könne selbst der gesuchte Mörder des Laios sein, berichtet Ödipus seiner Frau von seiner Vorgeschichte, die ihm diese gegenwärtige Beunruhigung verursacht (Sophokles, *König Ödipus* vv. 726–833).

42 S. Aristoteles, *Poetik* 25, 1461b1–4. S. dazu Verf., *Aristoteles. Poetik*, 720–722.

43 Zu diesem Ergebnis kommt auch Schwinge, *Homerische Epen und Erzählforschung*, 509–511, in einer vielfach überzeugenden Gesamtdeutung des Bauplans der homerischen Epen.

44 Ebd. 510.

der Rettung des Paris von Menelaos gewissermaßen nachspielen lasse, und bei vielem anderen mehr.<sup>45</sup>

Homers Thema aber ist ausdrücklich die ‚Menis‘ des Achill, und sein Epos endet auch mit dem Ende der Empörung Achills (s. dazu gleich das Folgende), ohne Rücksicht darauf, dass die Trojageschichte noch nicht zu Ende erzählt, ist. Nicht einmal der Tod Achills ist behandelt.

Auch wenn es Homer gelungen ist, in diese Handlungsdarstellung alles das einzublenden, was man aus den Gesamtereignissen des trojanischen Kriegs wissen muss, und darüber hinaus auch noch vieles, was aus anderen ‚mythologischen‘ Erzählungen zum Verständnis dieser Handlung benötigt wird, das alles ist nicht sein Thema. Es muss also auch nicht vollständig oder gar in der richtigen Reihenfolge der Ereignisse dargestellt sein, es hat seine Aufgabe nur in der Erklärung der Zornhandlung.

Das also muss Gegenstand einer literarkritischen Prüfung sein, ob die Darstellung alles das enthält, was die Zornhandlung verstehbar macht, und ob die dazu nötigen Einblendungen diese Aufgabe an der richtigen Stelle richtig erfüllen.

Dass der Anfang zur Erklärung der Zornhandlung von Homer gut gelungen ist, wird allgemein und mit großer Bewunderung bestätigt.<sup>46</sup> Fraglich aber scheint sehr vielen der Fortgang der Handlung, nachdem sich Achill verletzt und beleidigt zurückgezogen hat. Und er ist beleidigt, das muss vielleicht wegen mancher Missverständnisse beachtet werden, nicht weil ihm Briseis weggenommen wird, sondern weil Agamemnon ihm, der als ‚Zerstörer Trojas‘ (ptolíporthos) mitgekommen ist,<sup>47</sup> gesagt hat, er brauche ihn nicht, er könne nach Hause fahren (1, 172–175). Die Bitte, die Achill über die Vermittlung seiner Mutter Thetis an Zeus richtet, ist auf diese Verletztheit bezogen: Zeus soll dafür sorgen, dass die Griechen so schwere Niederlagen erleiden, dass sie sehen, wie wenig sie ohne Achill erreichen können (1, 350–412, v.a. 408–412).

45 S. die Liste der ‚Rückbezüge‘ auf die Vorgeschichte bei Kullmann, Wolfgang, *Ilias*, 89. Die Frage ist nicht, ob es Rückbezüge bei Homer gibt, die Frage ist, ob diese Rückbezüge sozusagen verdeckt und unausdrücklich, ja vielleicht sogar ungewollt in den Text gekommen sind. Wenn die Art, wie Aphrodite Helena zu Paris schickt (3, 448–461) eine Einspiegelung der Verkuppelung von Helena und Paris, wie wir sie aus den *Kyprien* (§11) kennen, ist, dann steht sie bei Homer in gewissem Sinn an der falschen Stelle und macht zumindest die Frage nötig, ob es Homer gelungen ist, diese nicht zu seiner eigentlichen Handlungskonzeption gehörende Partie gut einzufügen.

46 S. Kullmann, Wolfgang, *Ilias*, 91: „Die psychologische Feinzeichnung, die Schilderung der allmählichen Eskalation des Gesprächs heben sich aus allem, was wir über die mythologische Überlieferung wissen oder aus der orientalischen Dichtung kennen, aufgrund ihrer poetischen Qualität heraus und sind Zeichen eines bedeutenden Dichters und können nicht die Leistung eines Kollektivs oder einer Tradition sein.“

47 Dass dies das Hauptmotiv für Achill war, am Zug gegen Troja teilzunehmen, zeigt gut Oka, Michio, *Achill, der Zerstörer der Stadt*.

Da Zeus dieser Bitte Achills zustimmt (1, 502–530) und ihre Erfüllung von Homer sogar als ‚Diós boulé‘, als Plan des Zeus bezeichnet wird, der sich im folgenden Handeln der Menschen erfüllen werde, erwarten viele, dass Agamemnon, dem Zeus einen schnellen Sieg vorgaukelt, gleich beim ersten Ausrücken seines Heers in schlimme Bedrängnis geraten müsse. Da an Stelle dieser Bedrängnis erst einmal eine Reihe von Siegen und ‚Aristien‘ (v.a. die des Diomedes, Buch 5) der Griechen dargestellt werden, glaubt man, Homer habe in diese ersten Bücher (Buch 3 bis 8) in nicht ganz passender Weise die ersten Kriegseignisse, die eigentlich schon neun Jahre vor der Situation, die er in seiner Erzählung voraussetzt, stattgefunden haben, eingefügt (er oder ein Bearbeiter). Seine Leser sollten auf diese Weise an den Anfang des Kriegs erinnert werden, damit ihnen das ganze Geschehen präsent sein konnte. Die Menishandlung werde in Wahrheit erst mit der Kriegswende in Buch 8 oder, wie manche meinen,<sup>48</sup> sogar erst mit Buch 11 fortgeführt.

Bleibt man konsequent dabei, dass Homer (oder der Bearbeiter der Endfassung der Ilias) seinen Lesern (oder Hörern) auch in den Büchern drei bis sieben vom Fortgang der Zornhandlung berichten und also auch bei Ihnen diesen Eindruck erzeugen wollte, muss man fragen, wieso ihm dies – anders als vielen Philologen – plausibel erscheinen konnte. Stellt man diese Frage in dieser Weise, kehrt sich die Beweislast beinahe um. Weshalb sollte Homer seinen Leser, die auf die Erfüllung der Zeuszusage für Achill warteten, ohne es auszusprechen, nur durch die Art der Beschreibung der Vorgänge, einen „Rückbezug auf die Vorgeschichte“<sup>49</sup> bieten wollen? Den damaligen Hörern oder Lesern war aus langer Überlieferung der ganze trojanische Krieg und also auch sein Anfang bekannt. Für sie wäre eine (Pseudo-)Wiederholung des Anfangsgeschehens im zehnten Kriegsjahr unglaubwürdig gewesen.<sup>50</sup>

Von der Beschreibung des Kampfgeschehens, wie sie die Ilias bietet, her, ist außerdem ein Kriegsbeginn in der Weise, wie er in den Büchern 3 bis 7 vorgeführt wird, ziemlich sicher ausgeschlossen. Die uns bekannte Überlieferung aus den Kyprien beschreibt den Kriegsbeginn in einer Weise, die auch als Voraussetzung der Ilias plausibel ist.<sup>51</sup> Die Trojaner versuchen, die Griechen,

48 S. Kullmann, Wolfgang, *Ilias*, 87; s. West, Martin, *The Making of the Iliad*, 51.

49 S. Kullmann, Wolfgang, *Ilias*, 89. Die These ist hier nicht neu, sondern sehr verbreitet.

50 Aristoteles, der den Dichtern viel freie Erfindung zugesteht, schränkt diese Freiheit allerdings ein, wenn sich ein Dichter einen geschichtlichen Gegenstand gewählt hat (*Poetik* 24, 1460b26f.; s. dazu Verf., *Aristoteles. Poetik* 698f.). Dann nämlich dürfe man keine Erfindungen machen, die im dargestellten geschichtlichen Geschehen gar nicht vorkommen *könnten*. Aristoteles' Beispiel ist aus der Sophokleischen *Elektra* entnommen. Dort lässt Sophokles dem Erzieher von Orest den Auftrag geben, im Palast zu berichten, Orest sei bei den pythischen Spielen ums Leben gekommen (v. 44–50). Da es solche Spiele zur Lebenszeit des Orest noch gar nicht gegeben habe, könne man nicht glaubwürdig einem Publikum, dem die Geschichte bekannt ist, eine solche Fehlinformation geben. Das Gleiche gilt für Homers antike Leser.

51 S. Burgess, S. Jonathan, *The Tradition of the Trojan War*.

als sie aus den Schiffen aussteigen, daran zu hindern, an Land zu gehen. Prote-silaos, der als erster an Land geht, findet dabei den vorhergesagten Tod. Daraufhin tötet Achill einen der Trojaner, die unter großen Verlusten in die Stadt zurück getrieben werden (Kyprien § 35–38). Danach schicken die Griechen eine Gesandtschaft nach Troja (§ 39), von der auch die Ilias berichtet (3, 203–227).

Seit dieser Zeit herrscht zwischen den beiden Kampfparteien in der Ilias bekanntlich ein Patt. Die Mauern Trojas sind von Apollon und Hephaist gebaut und für die Griechen uneinnehmbar, die Griechen sind im offenen Kampf der Heere von den Trojanern nicht zu besiegen, weil Achill unüberwindlich ist. Auf diese Situation reagiert Hektor mit kluger Kampftechnik, indem er sich einem offenen Kampf nicht stellt. Die Griechen liegen vergeblich vor Troja (deshalb möchte das ganze Heer auch sofort nach Hause segeln, als Agamemnon es anbietet), und zwar offenkundig von Anfang an.

Als Achill nach dem Tod des Patroklos wieder mitkämpfen will, erinnert der kluge Ratgeber der Trojaner Poulydamas ausdrücklich daran, dass die Möglichkeit, gegen die Achäer Krieg zu führen, eine Ausnahmesituation war (18, 254–283). Nur durch den Streit der Könige konnten die Trojaner es wagen, aus der Stadt auszufallen. Poulydamas' Schilderung, wie ganz ausgeschlossen es sei, sich außerhalb der sicheren Mauern gegen Achill zu schützen, und seine Aufforderung, die Stadt wieder von den Türmen aus zu verteidigen und von hier aus Achill sich vergeblich abkämpfen zu lassen, bis er von selbst ermüdet zu den Schiffen zurückkehre, beschreibt deutlich die Grundposition der beiden Kriegsparteien vor Troja.

Das in den Büchern 3 bis 7 geschilderte Kampfgeschehen gehört, wie die Ilias es darstellt, ins zehnte Kriegsjahr. Erst durch den Streit der Könige ist eine Situation entstanden, in der die beiden Heere einander gegenüber treten konnten, – und in der sie ja auch ohne Achill kämpften.<sup>52</sup>

Dass diese Fortführung der Handlung in der Ilias vielen nicht glaubwürdig erscheint, liegt auch an einer weiteren Vorerwartung. Diese Vorerwartung ist: Zeus hätte den ohne Achill kämpfenden Agamemnon gleich eine Niederlage bereiten müssen. Da dies erst im Buch 8 oder 11 geschieht, scheinen die Bücher 3 – 8 (Mitte) eine nicht passende Zutat.

Nimmt man die Handlungsführung im Sinn der ersten beiden Bücher der Ilias zum Ausgangspunkt, ist allerdings eine andere Vorerwartung näher liegend. Agamemnon hat sich gegenüber Achill hochmütig auf seine Unterstützung durch Zeus berufen. Zeus verführt Agamemnon mit genau diesem

---

52 Den der (vom Dichter gemeinten) Wirklichkeit gemäßen Anfang hört man aus dem Mund des alten Antenor, der während der Mauerschau von der ersten Verhandlungsabordnung der Griechen nach der Landung berichtet. Damals seien Menelaos und Odysseus nach Troja gekommen und hätten ihr Anliegen vorgebracht. (3, 203–224). Hier wird ausdrücklich vom Anfang berichtet, nicht in der Hoffnung, allein aus dem Bericht über eine Verhandlung fühlten sich die Leser an den Kriegsanfang erinnert.

Hochmut<sup>53</sup> und täuscht ihm im Traum einen schnellen Sieg vor. Damit Agamemnon eine reale Erfahrung von dieser Täuschung bekommt, muss er tatsächlich ausrücken, und der Kampf muss so verlaufen, dass er die Erreichung des Siegs auch für glaubwürdig halten kann. Der Kampf muss ‚natürlich‘ beginnen und eine berechtigte Hoffnung auf die Einlösung des Versprechens durch Zeus bieten.

Genau auf diese Weise lässt Homer den Kampf beginnen. Noch am Tag nach dem (Trug-)Traum versucht Agamemnon sein Heer und führt es zum Angriff gegen die auch ihrerseits vom Gerücht um das ausrückende Heer der Griechen aufgescheuchten Trojaner (2, 786–806).<sup>54</sup> Gleich zuerst trifft Menelaos auf Paris, der sofort die Flucht ergreift, sich aber schließlich von Hektor dazu bringen lässt, sich Menelaos zu stellen. Diese erste schnelle Siegchance für die Griechen wird verstärkt durch einen heilig beschworenen Vertrag, dass über Sieg und Niederlage der ganzen Heere der Ausgang des Kampfes zwischen den beiden entscheiden solle. Der folgende Eidbruch durch die Trojaner macht Agamemnon – im (dieses Mal) berechtigten Vertrauen auf Zeus – ganz sicher, dass dieser ihm den endgültigen Sieg gewähren werde (4, 231–239). Zeus wird ihm diesen Sieg auch gewähren. Agamemnon aber glaubt

---

53 Zeus lässt Agamemnon ja vom Traum sagen, er Sorge sich sehr um ihn und fühle mit ihm: 2, 26f. Er nimmt damit auf Agamemnons Hybris 1, 174 direkt Bezug; Agamemnon verfällt dieser Täuschung und stützt sich auf Zeus' vermeintliches Versprechen: 2, 63f.

54 Dass Iris Priamos nicht darauf aufmerksam macht, dass die Achäer ohne Achill kämpfen, ist merkwürdig, da man davon ausgehen muss, dass die Trojaner ohne dieses Wissen niemals die Tore geöffnet und ihre Heere formatiert hätten. Dennoch ist der Schluss, Iris' Meldung sei „nach dem Muster einer Meldung über die Landung der Achäer zu Beginn des Krieges nachgestaltet“ (Kullmann, *Ilias*, 94) kaum richtig. Denn Polites, aus dessen Perspektive Homer ja Iris berichten lässt, sagt, obwohl er schon in viele Kriege gezogen sei, habe er noch nie ein so großes Heer gesehen, zahlreich wie Sand am Meer und wie die Blätter an den Bäumen, *das über die Ebene gegen die Stadt hinziehe* (2, 798–800). Das ist genau die Situation, die im 2. Buch der *Ilias* beschrieben wird, nicht aber eine mögliche Wiederaufnahme der Beschreibung, wie die Troer bei der Landung der Schiffe vergeblich versucht hatten, zu verhindern, dass die Griechen an Land gehen. Auch Polites' Hinweis, dass jetzt die Zeit des Friedens vorbei sei (2, 797), muss nicht auf die Zeit vor der Ankunft der Griechen bezogen werden. Denn auch seit dieser Ankunft herrscht eine Art Frieden in Troja selbst, der nun durch den Aufbruch der ungeheuren Massen, den Polites als Späher beobachtet hat, wie Iris behauptet, jäh und gewaltsam unterbrochen ist. Sinn macht die Rede des Polites, wenn man voraussetzt, dass die Trojaner vom Rückzug Achills schon wussten, nicht aber davon, dass ausgerechnet jetzt die Griechen mit einem so riesigen Heer einen Angriff vorbereiteten, und dass es dieser Aufbruch des Heeres ist, von dem er berichtet. Dann musste die folgerichtige Reaktion Hektors sein, dass er auch seine Mannschaften aufstellt. Eine Erklärung, weshalb Homer auf den Rückzug Achills nicht hinweisen lässt, findet man dadurch nicht, wohl aber eine Begründung dafür, dass Homer hier nicht den Kriegsbeginn einzeichnen kann.



sich an dieser Stelle in seinem Vertrauen auf das Traumversprechen des Zeus bestätigt und verstrickt sich so tiefer in seine hybride Verblendung.

So beginnt der Kampf von neuem und wieder scheint sich Agamemnons Zuversicht zu bestätigen. Es ist vor allem Diomedes, einer der Tapfersten nach Achill, der siegreich ist, aber schon am Ende dieses Tags kommt es zwischen Hektor und Aias zu einem unentschiedenen Abbruch des Kampfes (7, 182–321). Sie sind die beiden einander am meisten gewachsenen Kämpfer auf den beiden Seiten. So gibt der Abbruch des Kampfes, von dem das 8. Buch berichtet, einen ersten wichtigen Hinweis darauf, dass ohne Achill die Trojaner kaum geschlagen werden können.

Schon am zweiten Kampftag wendet sich das Blatt so endgültig, dass Agamemnon am Abend weinend vor seinem Heer steht, seine Täuschung durch Zeus beklagt und zur Heimkehr aufruft (9, 8–29).

Lässt man sich von der Länge der Erzählzeit (die sich über sechs Bücher erstreckt) nicht ablenken, dann sieht man, dass Zeus sein Versprechen bereits am zweiten Kampftag zu einem guten Teil bereits erfüllt hat.

Auch die nun folgende vermeintliche ‚Erweiterung‘ oder ‚Retardation‘, von der das neunte Buch berichtet, ist in der Handlung gut motiviert und ist zum Verständnis der inneren Entwicklung in Achill, der sich langsam, in mehreren Schritten, von seinem Zorn wegbewegt, nötig.

Zunächst aber trägt die Erzählung des neunten Buches viel zur Charakteristik von Agamemnon, dem Gegenspieler des Achill, bei. Er muss sich von tapfereren Kriegeren wie Diomedes zum Durchhalten auffordern lassen (9, 31–49), ist aber bereit, sein Fehlverhalten gegenüber Achill vor der Gemeinschaft einzugestehen (9, 115–120) und Achill (wie es diesem Athene vorhergesagt hatte) überreiche Geschenke als Versöhnungsgabe anzubieten (9, 121–156), er verzichtet aber nicht darauf, Achill aufzufordern, er solle sich bezähmen und sich ihm unterordnen (9, 157–161).

Dieses prägnant und in seiner charakteristischen Mischung von Eigenschaften gut motivierte Handeln des Agamemnon hat zugleich eine wichtige Funktion für das weitere Handeln des Achill. Denn dieser beschäftigt sich die ganze Zeit über schon mit großen Heldentaten (die er offenbar sehr ungern entbehrt, s. 1, 492), er zeigt sich gegenüber den Freunden, die ihn um Hilfe bitten, sehr freundschaftlich (9, 193–220) und ist nach den Reden des Odysseus, Phoinix und Aias jedesmal ein wenig milder gestimmt. Dass Aias ihm aus der Seele gesprochen habe, sagt er selbst (9, 644–648). Wenn er dennoch noch nicht nachgibt, liegt das auch an dem fordernden Ton Agamemnons, der dadurch auch ein Motiv für das zu späte Einlenken des Achill liefert.

Davon also, dass das neunte Buch eine mögliche spätere Ergänzung sei, die der Iliasdichter aus irgendeinem Grund für eine aufnahmewürdige Zutat gehalten hat, kann, wenn man die Handlungsanlage der Ilias betrachtet, keine Rede sein. Es liefert die notwendigen Bedingungen für das tragische Unglück Achills, der zu lange braucht, um sich ‚umbiegen‘ zu lassen.

Dies wird auch durch das folgende elfte Buch bestätigt, das zugleich die Auffassung widerlegt, Achill habe bis zum Tod des Patroklos unverändert in seinem Groll verharrt. Ganz im Gegenteil sieht man auch im elften Buch, wie Achill, der äußerlich unverändert bei seiner Ablehnung jeder Hilfe beharrt, sich auf seine endgültige Umwendung hin weiter entwickelt. Denn nach dem Weggang der Freunde sitzt er nicht mehr im Zelt und singt von den Heldentaten anderer, – so haben die Freunde Achill bei ihrem Bittgang angetroffen (9, 186–191) –, sondern steht auf dem Deck seines Schiffes und nimmt mit großen Gefühlen an der Not seiner Kameraden teil (11, 599ff).

### Exkurs zur Darstellung innerer Vorgänge bei Homer

Vielleicht ist es gut, an dieser Stelle die Verfolgung der Handlungsdarstellung kurz zu unterbrechen und zu beachten, wie Homer innere Vorgänge darstellt. Offenbar ist auch in dieser Hinsicht Aristoteles im Recht, der sagt, dass Homer nicht über das Handeln seiner Personen (sc. mit reflektierenden Kommentaren) rede, sondern dieses Handeln durch die prägnante charakteristische Aktivität, in der sich ein innerer Zustand äußere, unmittelbar vorführe.<sup>55</sup> Im Sinn dessen, was Schiller bei der Glaukos-Diomedes-Szene vermisst,<sup>56</sup> könnte man auch in der Situation nach den Bitten der Freunde vermissen, dass man von Homer nichts über den inneren Zustand Achills erfährt. Es gibt keinen auktorialen Kommentar darüber, dass er innerlich zerrissen sei, dass die Tendenz, nachzugeben und wieder mitzuhelfen, langsam stärker in ihm wird und fast das Übergewicht gewinnt, usw., geschweige denn dass Homer irgendein Gefühl der mitempfindenden Teilnahme an Achills innerer Not äußert. Nichts von dieser Art steht bei Homer, aber der mitdenkende Leser erfährt es sehr wohl, nur eben durch die Handlung selbst, die diese inneren Motive zum Ausdruck bringt. Wenn Achill auf dem Deck seines Schiffes steht, dann bedeutet das für den, der sein früheres Verhalten in Erinnerung hat, dass er sich geändert und neue Empathie für die Freunde gewonnen hat.

Unter Berücksichtigung dieser Darstellungsweise kann man wohl auch verstehen, weshalb Homer Zeus nichts über die Weise, wie er seinen Plan gegen Agamemnon durchführen will, sagen lässt. Zeus führt genau das, was dazu nötig ist, durch. Es bleibt dem Leser überlassen, an der Art der Durchführung des Plans seine Motivierung zu erkennen.

Dass Achill sich nach dem scheinbar ganz vergeblichen Bittgang seiner Freunde wieder geöffnet hat für die Not des ohne ihn kämpfenden griechischen Heeres (11, 599ff), ist die innere Voraussetzung dafür, dass er sich zu einer ersten wirklichen Hilfe drängen lässt: Er schickt Patroklos an seiner Stelle mit seiner Rüstung in den Kampf (16, 48–100). Dieses nur halbe Entgegen-

55 S. Verf. *Aristoteles. Poetik* 694–697; s. ders., *Anschauung und Anschaulichkeit*, v.a. 130–137.

56 S. Schiller, Friedrich, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, 713–715.

kommen muss er bitter büßen, denn Patroklos fällt in seinem Einsatz für die Kameraden, weil er im Siegesrausch die Grenzen, die ihm Achill nachdrücklich gesetzt hatte, nicht mehr sehen konnte und wollte.

Dieser Tod bewegt Achill so stark, dass er an seinen Streit mit Agamemnon überhaupt nicht mehr denken kann. Er versöhnt sich mit Agamemnon und kann es fast nicht erwarten, endlich wieder einzugreifen, den Tod des Patroklos zu rächen und so viel wie möglich von dem wieder gutzumachen, was er durch sein Fernbleiben den Kameraden zugefügt hatte (19, 56–73).

## 2b) Zur Einbettung der ‚Rachehandlung‘ in die Menis-Handlung nach der Versöhnung Achills mit Agamemnon

Im Sinn vieler Interpreten hat die Menis-Handlung der Ilias an dieser Stelle ihr eigentliches Ende bereits gefunden, denn Achills Zorn auf Agamemnon ist endgültig geschwunden. Die Frage, weshalb Homer als Thema seines Gedichtes die Menis Achills angibt, nach der endgültigen Absage an diese Menis durch Achill aber noch fünf weitere Bücher folgen lässt, die dann nicht einmal mit der Zerstörung Trojas, sondern mit der Übergabe Hektors an seinen Vater und seine Beerdigung enden, diese Frage bewegt freilich wohl nicht nur die wissenschaftliche Forschung, sondern jeden Leser.

Bevor man aber Homer eine falsche Themenangabe unterstellt und folgert, nach der Beendigung der Menis-Handlung habe er oder ein Bearbeiter irgendwann das Bedürfnis empfunden, die Geschichte noch bis zum Tod des Hektor weiterzuerzählen, muss man allerdings das Handlungskonzept der Ilias noch etwas genauer beachten.

Wenn man in den modernen westlichen Sprachen von Handlung (plot, story line, acte, action, azione) spricht, meint man in der Regel den Geschehensverlauf, die Reihenfolge, in der Ereignisse ablaufen und zu einem bestimmten Ergebnis führen. Dass dies nicht unqualifiziert die Auffassung von Handlung sein kann, die man in der Ilias findet, hat schon der Unterschied zwischen ihrer Handlungskomposition und der Komposition der kyklischen Epen nahegelegt. Nicht alles, was geschieht oder geschehen musste, damit Troja zerstört wurde, ist Thema der Ilias, – wie etwa in der Kleinen Ilias erst das hölzerne Pferd gebaut sein, das Heer abgefahren, das Pferd in die Stadt gezogen sein musste, bevor die Eroberung beginnen konnte. Die Ilias dagegen gibt nicht nur als Thema die Menis des Achill an, sie exponiert im ersten Buch die komplexen Entstehungsgründe dieses – zugleich heftigen und anhaltenden – Zorns, der in Achill entsteht und ihm ein neues Ziel seines Handelns setzt. Und dieses Ziel ist ein inneres, ein subjektives Ziel, auf das hin die weiteren Handlungsschritte (im modernen Sinn des Wortes) Achills ausgerichtet sind, und das so zugleich die Organisation der Struktur der Erzählung in der Ilias bestimmt.

Der Beginn ist Achills Mitgefühl mit dem Leid des Heers, das ihn bewegt, eine Versammlung einzuberufen. Erregt wird es in ihm (und nicht in einem anderen – das ist eine Auszeichnung für Achill<sup>57</sup> – von Hera, die um die Danaer besorgt ist, deren Erfolg vor Troja ihr Anliegen ist (1, 53–56). Auch ohne dass ein auktorialer Erzähler das aussprechen muss, ist Achill dadurch als zu tätigem Mitleid fähig charakterisiert, und es ist zugleich deutlich, dass auch ihm der Sieg der Griechen ein großes Anliegen ist. Dass Kalchas, bevor er auf Agamemnons Schuld hinzuweisen bereit ist, sich an Achill mit der Bitte um Schutz wendet (1, 74–83), bringt einen weiteren Aspekt hinzu: An Achill kann man sich auch in schwieriger Situation um Hilfe wenden. Im weiteren Verlauf des Streits setzt sich Achill einem Agamemnon gegenüber, der sich einer privaten Liebe wegen weigert, eine gerechte Forderung der Gemeinschaft zu erfüllen – vor allem für einen gerechten Ausgleich zwischen Leistung und Lohn ein (1, 121–171). Den Höhepunkt des Streits bildet, dass Agamemnon behauptet, er brauche Achill, der seit neun Jahren die Hauptlast des Kriegs trägt, gar nicht, da er von vielen anderen und vor allem von Zeus geehrt werde (1, 172–175). Diese Entwertung seiner Leistung ist es, die Achill aufs tiefste schmerzt (*áchos*) und empört, so sehr, dass er erst im Augenblick, da er zur Tat übergehen und Agamemnon töten will, sich von Athene umwenden und seinem Zorn ein anderes Ziel setzen lässt (1, 188–218). Dieses Ziel ist, wie Achill selbst sagt, Agamemnon solle dazu gebracht werden, seine Verblendung zu erkennen, in der er den Besten der Achäer entehrt hat (1, 411f.). Damit es erreicht werden kann, müssen, wie er sagt, die Achäer von den Trojanern bis ans Meer zurückgedrängt werden, damit sie alle ‚in den Genuss ihres Königs kommen‘.<sup>58</sup>

Wie bereits diese kurze Rekapitulation zeigt, hat der Wille, den Achill auf Grund seines Streits mit Agamemnon am Ende fasst, nicht ein einfaches, pauschales Ziel, sondern enthält in sich mehrere Komponenten. Auf keinen Fall geht es ihm nur um die Wiederherstellung seiner Ehre, so große Bedeutung sie auch für ihn hat. Es geht ihm auch nicht nur, wie manchmal behauptet wird, um den Verlust seiner ‚Ehrengabe‘ Briseis. Das zeigt sich daran, dass er sie zwar sehr ungern, aber widerstandslos an Agamemnon übergeben lässt. Er selbst hat sich ja deshalb dafür eingesetzt, dass Agamemnon seine Geliebte Chryseis zurückgeben muss, damit das gemeinsame Unternehmen nicht scheitert. Das will er offenbar auch nach dem Streit nicht und dokumentiert das mit der Übergabe der Briseis. Er dokumentiert das auch dadurch, dass er seinem Ziel eine Grenze setzt. Er will nicht die Vernichtung des griechischen Heeres, sondern nur, dass es so weit zurückgedrängt wird, dass es ohne seine, Achills, Hilfe keinen Ausweg für Agamemnon mehr gibt.

Für dieses Ziel aber nimmt er größtes Unglück seiner Kameraden in Kauf. Erstaunlicherweise stimmt sogar Zeus selbst diesem Willen Achills zu. Die Art

57 S. unten Abschnitt III.

58 S. *Ilias*, 1, 410; s. dazu die vorzügliche Erklärung von ‚*epaurisko*‘, ‚*epaureo*‘ durch Führer, R., Artikel ‚*epaurisko*, *epaureo*‘ (LfgrE)

und Weise, in der er seinen Plan, Achill zu unterstützen, enden lässt, ist allerdings so, dass Achill keine Freude an dieser Erfüllung empfinden kann (18, 79f.: „Alles hat der Olympier erfüllt, aber was für eine Freude bleibt mir davon?“). Er hat seinen besten Freund Patroklos verloren und muss sich sagen: „Jetzt aber kehre ich nicht mehr zurück in das geliebte väterliche Land, und weder dem Patroklos war ich ein Licht noch den anderen Freunden, von denen so viele dem Hektor erlagen.“ (18, 101–103). Und: Er muss sich Vorwürfe machen: „als eine unnütze Last der Erde sitze ich bei den Schiffen“, obwohl er der Beste zum Schutz der Freunde hätte sein können, hätte er sich nicht durch den Streit zu einem so großen Zorn (*chólos*) verleiten lassen (18, 104–111).

Homer greift, wie er es oft tut, am Ende einer Entwicklung (nicht am absoluten Ende) – über die Mitte – auf den Anfang zurück: Achills Streit mit Agamemnon begann, weil er die Not des Heeres nicht mehr mit ansehen konnte. Auf dem Höhepunkt seines ‚Grolls‘ weist er die Ermahnung, er solle doch des Heeres sich erbarmen (*eléaire* 9, 302) als ganz unangemessen zurück: Wie eine Vogelmutter habe er sich immer für alle eingesetzt (9, 323–327). Und nun, nach der für ihn unerwartet tragischen Erfüllung der ‚*Diós Boulé*‘, ist es zuerst die Reue und das Bedauern über die versäumte Hilfeleistung, die ihn zu neuem Handeln bewegt.

Dieses neue Handeln ist kein Neubeginn einer eigenständigen Handlung, die, nachdem die Menis-Handlung abgeschlossen ist, mit dem neuen Ziel, Rache an Hektor zu üben, einsetzt. Achill will natürlich wegen des Todes des Patroklos Rache an Hektor üben, aber er tut das aus einem Impuls seines bisherigen Handlungsziels heraus: Er kann erst dann wieder (innere) Ruhe finden, wenn er wieder gut gemacht hat, was er an Schlimmem durch sein Fernbleiben von der Schlacht für die Achäer verursacht hat.<sup>59</sup>

Dass sein Wüten gegen die Troer, das ihn tatsächlich zu einem ‚Berserker‘ macht, nicht zuerst blanke Rachewut, sondern eine Art Tollwut des Wiedergutmachens ist, sieht man am deutlichsten an seinem Verhalten gegenüber Hektor. Zwar könnte ihn, wie er selbst zu Hektor sagt, die Wut so packen, dass er ihn eigenhändig zerfleichte (22, 345–354), aber bei der Durchführung seiner Rache an Hektor verfährt er geradezu zeremoniell. Er lässt seine Männer nach der Schlacht nicht auseinander gehen, sondern verlangt, dass sie alle erst auf die Mahlzeit verzichten und erst noch Patroklos die Ehre der – rituellen – Beweinung geben, damit er Patroklos alles das erfülle, was er ihm versprochen habe (23, 6–23).

Auch wenn Achill beim Erweis dieser Ehre weit übers Ziel hinausschießt, der Impuls zu diesem Tun ist sehr stark von dem Wunsch geprägt, wieder zu dem zu werden, der er immer gewesen ist: der „mächtige Schutz aller Achäer“ (1, 283f.: *méga pásin hérkos achaióisin*), der die Hauptlast des Krieges für alle

---

59 Das erklärt Achill selbst auch noch einmal einem unterlegenen Kämpfer (Lykaon), den er früher schon einmal geschont hat, dem er jetzt aber keine Gnade mehr gewähren will. S. *Ilias* 21, 133–135.

trägt. Um das durch seinen ‚Groll‘ Versäumte wieder gut zu machen, ist er sogar ohne Zögern bereit, sein eigenes Leben zu opfern: „Gleich möchte ich sterben, da ich dem getöteten Freunde keine Hilfe gebracht habe“ (18, 98f.; 114–126).

Auch wenn mit dem Tod des Patroklos Achills Zorn auf Agamemnon mit einem Schlag verschwunden ist, die von diesem Zorn ausgelöste innere Bewegung in Achill ist nicht am Ende. Empört über Agamemnon war er, weil diesem die ganz private Liebe zu Chryseis wichtiger war als der Erfolg des gemeinsamen Unternehmens. Diese Empörung über die Gefährdung des gemeinsamen, mit so vielen Leiden verbundenen Kampfes besteht in Achill auch nach der Versöhnung mit Agamemnon weiter. Ihr Gegenstand ist jetzt aber er selbst. Und es ist diese Empörung, die ihn in die Rachewut gegen die Trojaner und vor allem Hektor treibt: Viele der Troerfrauen, so sagt er, sollen weinend erkennen, „dass ich lange genug mich vom Kampf zurückgehalten habe“ (18, 125).

Ähnlich wie die Patrokloshandlung ein funktionaler Teil der Menis-Handlung Achills ist, ist auch die ‚Rachehandlung‘ nach der Versöhnung mit Agamemnon keine neue Handlung, sondern ist auch ihrerseits wieder ein funktionaler Teil der Menis-Handlung.

Ihr Ende findet diese eine – einzige – Handlung der Ilias erst, als Achill sich auch noch vom Zwang der Wiedergutmachung gegenüber Patroklos (auch durch die Leichenspiele) befreit hat und sich in den Zustand einer milden Hilfsbereitschaft zurückverwandelt hat, der ihn befähigt, mit Priamos mitzuleiden und ihm seinen Sohn zurückzugeben (24, 477–676).

### 3) Die poetische Bedeutung der Darstellung von Handlung bei Aristoteles und Homer

Im Sinn der aristotelischen Forderung an eine einheitliche Handlung, dass man keinen Teil wegnehmen oder hinzufügen, keinen umstellen oder ändern können dürfe, ohne dass das Ganze sich ändert (Aristoteles, *Poetik* 8, 1451a30–35), kann man von der Handlung der Ilias sagen, dass sie genau diese Bedingungen erfüllt:

Sie ist eine Handlung im aristotelischen Sinn.

Denn ‚Handeln‘ ist nach Aristoteles immer die Verfolgung eines subjektiven Gutes, die Verfolgung einer Lust oder das Meiden einer Unlust, und es hat seinen Erfolg auch in dem innerlich erfahrenen Glück im Genuss der erreichten Lust und hat seinen Misserfolg in der Verfehlung dieser Lust.<sup>60</sup> Die einzelnen Stationen der Handlung der Ilias sind, wie ein knapper Überblick zur Erinnerung bringt, alle innerlich. Es beginnt mit dem Mitleid Achills, seiner Empörung, Verletztheit, seinem Groll, es geht weiter mit den Folgen der Hybris Agamemnons gegenüber Achill, mit der Täuschung und Verblendung

60 Belege und Begründung bei Verf., *Aristoteles. Poetik*, 92–127.

Agamemnons, mit seiner jämmerlichen Verzagtheit und Zerknirschtheit, mit der Not der Freunde, mit Achills allmählicher empathischer Hinwendung zur Not der anderen, mit seiner Trauer und Reue nach dem Tod des Patroklos, mit seiner Wut, alles wieder gutzumachen, und endet mit seinem Mitleid mit dem Vater seines Feindes.

Bereits dies, dass man die Handlung der Ilias in so wenigen Worten erzählen kann, macht verständlich, weshalb Aristoteles der Handlung, „wie wir sie meinen“ (Poetik 8, 1451a28f.)<sup>61</sup> einen so hohen poetischen Wert zumisst. Die Art der Handlungskomposition, wie sie in der Ilias erkennbar ist, hat offenbar nichts mit Handlungsführung in dem uns gewohnten Sinn zu tun. Wenn man unter Handlung die kausal schlüssige Ereignisfolge versteht, ist von Aristoteles her klar, dass die geschichtliche Wirklichkeit wegen ihrer komplexen Mischung aus Regel und Zufall eine solche Geschehensfolge nicht oder nur in Ausnahmefällen bietet (Poetik 8, 1451a16–22; 23, 1459a17–30).<sup>62</sup>

Die subjektive, vom Dichter machbare Ordnung eines solchen in der Zeit verlaufenden Geschehens ist daher entweder von den Auswahlkriterien abhängig, durch die er das einheitlich Zusammengehörende aussondert, oder von der Fähigkeit, eine Handlung zu erfinden, in der Anfang, Mitte und Ende entwickelt werden aus einer konkreten Verwirklichung der generellen Tendenzen eines Charakters, Bestimmtes vorzuziehen oder zu meiden (Poetik 9, 1451b 8–10; 1454a33–36).<sup>63</sup> Die möglichen Ordnungsfunktionen, die narrative Techniken bieten könnten,<sup>64</sup> sind allein für sich nicht geeignet, den Grund-

61 S. ebd. 365–371.

62 S. ebd. 674–682.

63 S. ebd. 381–397; 534–536.

64 Die Anwendung neuerer Erzähltheorien auf die Interpretation der Erzählweise Homers hat viele fruchtbare Ergebnisse gebracht, v.a. in den klugen Deutungen durch Irene de Jong. S. grundlegend Jong, Irene de, *Narrators and Focalizers*. So ist es eine das Verständnis fördernde Beobachtung, dass Homer das ‚Schweigen der Arete‘ in der Phaiakengeschichte der *Odyssee* zwar als Erzähler selbst, aber mit den Augen der Arete berichtet, d.h. als eine ‚embedded focalization‘. S. Jong, Irene de, *Homer as Literature*. Auf die Möglichkeit dieser Art der Darstellung aufmerksam zu sein, schärft den Blick für die Besonderheit und Qualität der homerischen Darstellungsweise. Es ist aber andererseits nicht eine ‚typische‘ Technik, durch die man den Text und seine Qualität richtig versteht. Das ist erst möglich, wenn man erfasst, dass diese Technik an dieser Stelle aus diesem oder jenem Grund der richtige Ausdruck für das zu erzählende Geschehen war. So begreift man als Leser auch ‚das Schweigen der Arete‘. Arete hat bemerkt, dass Odysseus Gewänder trägt, die er nur von Nausikaa erhalten haben kann. Deshalb schweigt sie so lange, bis sie Odysseus gefahrlos darauf ansprechen kann. Platon macht im *Phaidros* die Bemerkung, dass die formale Kenntnis rhetorischer Techniken, auf die die zeitgenössischen Redner besonders stolz waren, nur ‚ta pro tes téchnes‘, d.h. nur eine notwendige Voraussetzung einer technischen Beherrschung der Redekunst seien, nicht aber bereits hinreichend für diese Kunst. Man müsse nämlich über die bloß technischen Mittel (etwa der Emotionserregung) hinaus auch noch wissen, wann, in welchem Maß, wem gegenüber usw. man diese Mittel anwenden müsse. Vor allem aber müsse man sich um die Einheit der Handlung, bei der wie bei einem Lebewesen die

defekt einer an der Geschichtszeit orientierten Darstellung aufzuheben. Die vielen Bemühungen philologischer Interpreten, eine Ordnung der Ereignisfolge zu finden, an der die Darstellung Homers orientiert gewesen sein könnte, sind in gewissem Sinn notwendig zum Scheitern, d.h. zur Feststellung genötigt, Homer habe eine einheitliche Konzeption nicht durchhalten und bestenfalls in mehreren, nie ganz kongruenten Schritten erreicht.

Die Ordnungsleistung einer Handlungsdarstellung kommt für Aristoteles immer aus dem subjektiven Charakter des Handelns. Deshalb unterscheidet er streng zwischen Handeln (*práxis*) und Machen, Herstellen (*poíesis*). Die Dichtung ist gerade keine ‚*poíesis*‘, denn eine *poiesis* muss sich nach den äußeren Bedingungen dessen richten, was sie herstellen will.

Wenn Achill erreichen will, dass Zeus den Trojanern solange Siege über die Griechen gewährt, bis diese zu den Schiffen zurückgetrieben sind, muss er nach Mitteln, die dafür geeignet sind, suchen und mit ihnen so umgehen, wie es ihnen gemäß ist. Diese Mittel liegen nicht in seiner Hand. Er muss sich nach den Bedingungen richten, die zu ihrer Gewinnung nötig sind.

Das gelingt ihm erfolgreich. Alles das, was ‚gemacht‘ werden muss, damit Agamemnon gewaltige Niederlagen erleidet, geschieht auch. Aber sein subjektives Ziel, um dessentwillen er dies alles ins Werk gesetzt hat, hat er nicht erreicht. Diese beiden Ziele sind also nicht dieselben: Das objektive Ziel des Tuns und Machens ist die Niederlage Agamemnons. Das subjektive Ziel aber ist die Freude über die dadurch wiederhergestellte Ehre. Dieses Ziel hat er nicht erreicht, sondern muss sich im Gegenteil fragen, was er denn nun von dem erfolgreichen ‚Machen‘ gehabt habe (18, 79f.).

Nimmt man diesen strengen Handlungsbegriff, für den das, was um des Handelns willen gemacht, getan werden muss, Hilfsmittel, aber nicht Ordnungsprinzip ist, zum Maßstab, wird ein ganz anderer Maßstab für die Gestaltung oder das Verstehen einer Handlungskomposition sichtbar.

Für eine am geschichtlichen Geschehen orientierte Handlungsdarstellung ist es wichtig, dass die Ereignisse ‚kausal notwendig‘ oder wenigstens wahrscheinlich aufeinander folgen. Wenn die Griechen absegeln, ist es wahrscheinlich, dass sich die Trojaner in Sicherheit fühlen und die Tore öffnen. Wenn Hektor vor den Mauern Trojas bleibt, ist es fast unvermeidlich, dass er sich am nächsten Tag Achill stellen muss.

Diese Art der Handlungslogik soll ein Dichter auch nach Aristoteles beachten. Für den Dichter als Dichter aber zählt eine andere.<sup>65</sup> Wenn Ödipus auf

---

Teile zueinander und zum Ganzen zusammenstimmen müssen, bemühen. Aristoteles ist Platon in diesem Punkt gefolgt. S. Platon, *Phaidros* 266d–269a. Zur Rezeption dieser Position bei Aristoteles s. Verf., *Aristoteles. Poetik*, 365–371. Eine sachliche ähnliche Anmerkung zur Ergänzungsbedürftigkeit der Kenntnis „allgemeiner Erzähltechniken“ macht Schwinge, *Homerische Epen und Erzählforschung*, 511.

65 Zur Unterscheidung der Kriterien, die zur Dichtung als Dichtung gehören, an denen man daher ihre Qualität beurteilen muss, von Kriterien, deren Richtigkeit von nicht-poetischen Bedingungen abhängt, z.B. von einer Kenntnis der Kampftaktik, von me-



dem Weg von Delphi nach Theben ist, ist es weder wahrscheinlich noch notwendig, dass er seinem Vater begegnet. Und wenn ein Vater sich aufmacht, um den größten Gegner seines Sohnes um Mitleid zu bitten, kann er dieses Handeln nicht auf die Wahrscheinlichkeit gründen, dass feindliche Krieger in dieser Weise mit den Vätern ihrer Gegner mitfühlen.

Wenn hier von Wahrscheinlichkeit die Rede sein kann, muss es sich um eine individuelle Wahrscheinlichkeit handeln. Ist es wahrscheinlich, dass dieser Achill, der gerade Hektor zur Strafe mitleidlos um die Stadt geschleift hat, Mitleid mit seinem Vater entwickeln wird?

Stellt man diese Frage so, ist es erforderlich, sich die Iliashandlung als Ganze vor Augen zu stellen, um sie beantworten zu können. Denn diese Antwort muss als Antwort auf die Frage gegeben werden: Ist es wahrscheinlich, dass Achill, wenn er sich der allgemeinen Beschaffenheit seines Charakters gemäß in seinem Reden und Tun verhält, mit Wahrscheinlichkeit Priamos erhören wird?

Tatsächlich scheint Homer unter diesem Gesichtspunkt unter den vielen möglichen Reden und Taten eines Achill ausgewählt und genau die dargestellt zu haben, in denen sich die allgemeinen charakterlichen Tendenzen Achills im Verlauf einer bestimmten Handlung äußern und sich deshalb konsequent auseinander ergeben und sich zu einer Einheit fügen.

In einer großen Notsituation der Gemeinschaft zeigt er sein Mitgefühl (1, 53–67), seine Hilfsbereitschaft und Courage (1, 84–91), zugleich seine Heftigkeit und seine zu schnellem Zorn führende Ehrverletzlichkeit (1, 121ff.), er kann aber in höchster Wut noch auf die Vernunft hören (1, 193–218); kann zwischen Boten und Botschaft unterscheiden (als Agamemnon die Herolde schickt, seine Briseis zu holen; 1, 327–347), leidet selbst sofort unter den Folgen seines Zorns, die ihn am Mitkämpfen hindern (1, 488–492), erweist sich trotz großer Verbitterung als Freund seiner Freunde (9, 185–220), lässt sich nur schwer, aber in verstehbaren Schritten umwenden (9, 221–16, 100; 19, 40ff.), usw., bis er schließlich sogar wieder zum Mitleid mit dem Vater seines größten Gegners fähig wird (24, 477ff.).

Dies ist, wie Aristoteles zu Recht feststellt, eine gut überschaubare Handlung, die man zugleich gut im Gedächtnis behalten kann, weil jeder ihrer Teile konsequent aus dem anderen hervorgeht. Wer z.B. begreift, wie Achill durch die Rede des Ajas schon fast umgestimmt ist (9, 644f.) –, begreift auch, dass die Folge sein muss, dass er nicht mehr im Zelt sitzt (9, 186–190), sondern auf dem Deck seines Schiffes steht und wegen des Leids der Freunde bekümmert ist (11, 599ff.), usw.

In diese gut überschaubare und durch ihre innere Konsequenz wohl verstehbare Handlung sind an jeweils den Stellen, an denen die Handlungsmotivation dies erforderlich macht, diejenigen Informationen eingefügt, die man

---

dizinischen Verfahren usw., s. Aristoteles, *Poetik* 25, 1460b16–23; s. Dazu Verf. *Aristoteles. Poetik* 707–711.

braucht, um die Stellung der Handlung im geschichtlichen Ganzen, zu dem sie gehört, zu verstehen: Achill verteidigt sich gegen seine angebliche Mitleidlosigkeit mit dem Hinweis auf die vielen Kämpfe rund um Troja, bei denen er seit neun Jahren für alle ‚wie eine Vogelmutter‘ gesorgt hat (9, 321–331). Odysseus erinnert an die Vorhersagen des Kalchas in Aulis, weil er dadurch die fliehende Truppe zum Halten bringen will (2, 299–332), usw. Diese ‚Einschübe‘ sind auch je nach dem Bedarf an Handlungsbeeinflussung oder Handlungserklärung länger oder kürzer, etwa wenn Phoinix in langer Rede den verstockten Achill durch eine Parallelgeschichte die Tragik seines augenblicklichen Handelns aufzeigen will (9, 430–605), während Achill wenige Sätze genügen, um an seine allen wohlbekanntete Hilfsbereitschaft zu erinnern.

Entscheidend ist, dass durch diese Einfügungen an der jeweils durch die Handlungslogik erforderlichen Stelle auch eine Ordnung haben, die bewirkt, dass man sie gut begreifen und erinnern kann.

Auch diese Ordnung aber ist nicht die Ordnung der Zeit, sondern die Ordnung der Handlung. Dass dies eine ganz außergewöhnliche Weise ist, die Komposition einer Erzählung anzulegen, fällt zwar unmittelbar auf, wenn man beachtet, dass Homer ein Geschehen von zehn Jahren in einer Handlung von ca. zwei Wochen darstellt, ein differenzierteres und angemessenes Bild von dieser Kompositionsweise kann man aber erst gewinnen, wenn man das besondere Handlungsverständnis selbst in Rechnung stellt, an dem sich Homer als Erzähler orientiert.

Dieser subjektive Begriff von Handlung, für den Handeln durch das erstrebte Glück oder das vermiedene Unglück charakterisiert ist, führt den, der sich an ihm orientiert dazu, dass er die wahrscheinlichen oder notwendigen Schritte, die jemand braucht, um sein Ziel zu erreichen, aus dem Gesamt des möglichen Verhaltens eines Handelnden auswählt und in ihrer Abfolge darstellt. So entsteht eine durchgängige Struktur der Darstellung, eine Zusammenstimmung der Teile untereinander und zum Ganzen.

Da es bei der Darstellung von Handeln in diesem Sinn nicht um die Erklärung eines rein kognitiven Sachgehalts geht, sondern darum, am konkreten Reden und Tun eines Menschen verstehbar zu machen, weshalb er dabei und dadurch glücklich oder unglücklich wird, ist dieses Verstehen immer auch von Gefühlen begleitet. Wer mit Achill die Gründe, die ihn gegen Agamemnon aufbringen, durchdenkt, wird sich mit ihm mitempören. Der Dichter seinerseits, der diese Gründe finden und ihre Äußerung darstellen muss, muss die sie begleitenden Lust- und Unlustgefühle mitempfinden können, sonst wüsste er gar nicht, welche Gründe er Achill vorbringen lassen muss, um die Entstehung seines außergewöhnlichen Zorns verstehbar zu machen.<sup>66</sup>

Die Art der Handlungsdarstellung, wie man sie in der Ilias vorfindet, hat daher sowohl eine hohe Relevanz für die strukturelle Ordnung der Erzählung

---

66 S. dazu Aristoteles, *Poetik* 17, 1455a29–35; s. dazu Verf., *Aristoteles. Poetik*, 547f.; 551–553.

als auch für ihre stilistische Formung. Die Art und Weise, wie ein Handelnder beschrieben wird oder selbst redet, wird, wenn es gelingt, wirklich das aktuelle Handeln eines bestimmten Charakters auszuwählen oder zu erfinden, immer auch eine solche Form haben, dass sie die jeweiligen Gefühle, die mit den äußeren oder inneren Tätigkeiten verbunden sind, mit darstellt.

So wird verstehbar, weshalb Aristoteles der Darstellung einer Handlung einen so hohen poetischen Wert beimisst, und zugleich, weshalb er der Auffassung ist, Homer habe die Aufgabe einer solchen Handlungsdarstellung in beinahe göttlicher Weise erfüllt, die weit über das hinaus ging, was alle anderen epischen Dichter geleistet hatten. Da wir das Aristotelische Urteil zwar nicht unmittelbar an den Texten dieser ‚kyklischen‘ Epen<sup>67</sup> überprüfen können, wohl aber an den überlieferten Inhaltsangaben, die tatsächlich auf die von Aristoteles charakterisierte Darstellungsweise hindeuten, spricht viel dafür, dass dieses Urteil auch historisch zutrifft.

Von der Sache wie von der historischen Situation her ist es daher wahrscheinlich, dass die Darstellungsweise, die wir in Ilias (und Odyssee) vorfinden, singulär ist. Die hohe Vollendung, in denen in diesen Epen in einer wohl charakterisierten Haupthandlung jeder Schritt eine konsequente Folge des vorhergehenden ist, und in denen zugleich eine ganze geschichtliche Welt gedeutet und miterklärt ist, muss als ein Produkt, das sich einem einheitlichen Plan verdankt, begriffen werden.

### Ist die Ilias ‚gemacht‘?

Wenn man nach einer möglichen Entwicklung des Aufbaus der Ilias fragt, etwa von einem einfachen, einsträngigen Geschehenskern zu einem komplexen Großepos, ist die Frage nicht, ob die Komposition der Ilias eine Genese haben konnte oder musste. Natürlich kann die Konzeption wie die Durchführung eines solchen Plans lange Zeit in Anspruch nehmen und auch geändert werden. Entscheidend aber ist, dass die zuletzt vollendete Fassung einem einheitlichen Plan folgen muss, der vom ersten Anfang der Darstellung an konsequent über die dazu notwendigen Schritte (der Mitte) auf das Ende der Erzählung (wie es in der Endfassung vorliegt) zulaufen muss.

Auch wenn man zu Recht davon ausgehen kann, dass eine solche Endfassung bei der konkreten Durchführung des Handlungsplans immer wieder neue Konturen bekommen kann, diese Änderungen im Lauf der Durchführung müssen gewählt sein, um die Handlung noch besser zu motivieren, um einen Handlungsschritt noch funktionaler in das Ganze einzupassen. Dass die Ände-

---

67 Diese Epen heißen nach Aristoteles nicht kyklisch, weil sie einen Sagenkreis um Troja oder Theben bilden, sondern weil ihre Darstellungsweise von der Art ist, dass sie um eine Person oder einen historischen Zeitabschnitt – statt um eine Handlung – kreist. S. *Poetik* 23.,1459b1–b8; s. dazu Verf., *Aristoteles, Poetik*, 680–682.

rungen im Gegenteil aus den Diskrepanzen, Ungereimtheiten, Widersprüchen, aus versehentlich Stehen- Gebliebenem, aus der Freude an Anspielungen oder einfach aus Fabulierlust usw. erschlossen werden können, würde bedeuten, dass diese Änderung nicht mit Blick auf die geplante ‚*sýstasis ton pragmatón*‘ gewählt sind, sondern aus ihr äußerlichen Gründen, um eine Erinnerung an die ersten Kriegsphase einzufügen oder andere Details aus der zehnjährigen Kriegsgeschichte und um anderer Anreicherungen willen. Im Bezug auf das, was Aristoteles das ‚Poetische‘ nennt und von dem er behauptet, Homer habe als Einziger gewusst, wie man es verwirklichen müsse, würden diese Bereicherungen zwingend eine Verschlechterung bedeuten und könnten kaum als Zeichen des Reifens des dichterischen Genies Homers verstanden werden.<sup>68</sup>

Auf solche Defizite stützen sich viele philologische Argumente, die belegen sollen, dass eine bestimmte Partie nicht im Ursprungsplan der Ilias enthalten sein konnte. So sind z.B. viele überzeugt, der Schiffskatalog sei in die Ilias nur eingefügt, weil Homer irgendwann die Streitmacht der Achäer beschreiben musste. Eine solche Beschreibung gehöre aber an den Anfang der Trojageschichte, unmittelbar nach der Ankunft des Heeres. Also stehe der jetzt in die Ilias aufgenommene Schiffskatalog an einer ‚eigentlich‘ falschen Stelle.<sup>69</sup>

Die Vorerwartung dieser Argumentation ist, der Anfang des Kriegs um Troja müsse auch den Anfang der Erzählung Homers bilden. Diese Vorerwartung wird im Text der Ilias aber, wie ich zu zeigen versucht habe, nicht nur ein oder zwei Mal, sondern fast nie erfüllt. Die Ordnung der Erzählung ist nicht an der Geschichte des Kriegs, sondern an der Menis-Handlung Achills orientiert. Nimmt man diese Themenangabe als Kriterium für die Ausführung des Themas, erweist sich die Stellung des Schiffskatalogs als perfekte Einfügung in den Gesamtplan dieser Handlung.<sup>70</sup>

Das zweite Buch beginnt mit der Täuschung Agamemnons, er könne auch ohne Achill siegen, wenn er jetzt mit der ganzen Heeresmacht (2, 28f.)<sup>71</sup> ausrücke. Von dieser verwegenen Hoffnung berichtet er den Anführern (2, 65f.) und schreitet, um seinen Plan durchzuführen zu einer Versuchung seines Heeres (2, 100ff.). Diese Versuchung wäre auf keinen Fall am Beginn des Kriegs möglich, denn Agamemnon begründet sie mit der Enttäuschung über die langen sieglosen Jahre, in denen Zeus ihm die in Aulis versprochene Eroberung Trojas versagt habe (2, 110–120; 134–138). Sie bildet aber einen passenden Auftakt für die Mobilisierung des ganzen Heeres. Die riesigen Massenbewegungen schildert Homer ausführlich und in vielen Gleichnissen. Sie demonst-

68 S. West, Martin, *The Making of the Iliad*, 67.

69 S. ebd. 55–58.

70 Die Gegenargumente sind gut zusammengefasst und um neue erweitert bei Kullmann, Wolfgang, *Poesie, Mythos und Realität*. Kullmanns Argumentation wird im Folgenden vorausgesetzt, s. jetzt aber auch West, Martin, *The Making of the Iliad*, 55–58.

71 Zu den möglichen Bedeutungen von ‚pansydie‘ s. Beck, William, Artikel ‚pansydie‘ (LfgrE).

rieren, was Agamemnon selbst in seiner Versuchung des Heeres gesagt hat: die der Zahl nach große Übermacht der Achäer über die Trojaner, so dass selbst spätere Generationen noch darüber erstaunen werden, weshalb dieses mächtige Volk nicht längst gesiegt habe (2, 119–130). Als diese Massen dann endlich von ihren Anführern geordnet aufgestellt werden, da habe Agamemnon – Zeus, Ares und Poseidon gleichend – unter ihnen herausgeragt, wie ein Stier unter Rinderherden. So habe ihn Zeus herausgehoben aus der Masse der Heroen (2, 477–483).

Dieses Auftreten Agamemnons passt vorzüglich zu seiner ersten Reaktion auf den Zeustraum. So wie er sich da mit allen Insignien seiner Macht eingekleidet hat (2, 42–51) und vor die Anführer seines Heeres getreten ist, (2, 52ff.) so steht er nun mit eben dieser Machtsymbolik vor dem ganzen Heer (2, 101–109; 477–484), dessen Anblick ihn noch tiefer in die verblendete Hoffnung auf einen schnellen Sieg treibt. Der nun folgende ‚Schiffskatalog‘ bietet die Vergewisserung der realen Basis für diese Siegeshoffnung. Er bestätigt in konkreter anschaulicher Aufzählung die Überlegenheit des achäischen Heeres. Unter der Bewegung dieses Heeres erdröhnte die Erde wie unter dem Groll des Blitze schleudernden Zeus (2, 779–782), heißt es am Ende des ‚Katalogs‘. Das hat sicher eine ähnliche Wirkung auf Agamemnon wie die Heeresschau und Heereszählung, die Xerxes vor seinem Zug gegen die Griechen abhält.<sup>72</sup> Sie erweckt den Eindruck der Unüberwindlichkeit, ein Eindruck, zu dem Zeus in der homerischen Darstellung das Seine beiträgt.

Im Sinn der Handlung der Ilias hat der Schiffskatalog eine wichtige Funktion und er hat sie an der richtigen Stelle.

Als Erinnerung an den Beginn des Kriegs, d.h. als Teil einer Erzählung vom Krieg um Troja, wäre er nicht nur unpassend und möglicherweise eingeschoben, er hätte von Homer überhaupt nicht in seine Erzählung aufgenommen werden können. Denn entweder gab es zu Beginn des Kriegs einen solchen Heeresaufmarsch gar nicht, sondern lediglich vergebliche Einzelangriffe gegen die Verteidigung der Mauern durch die Trojaner, die sich diesem durch Achill unüberwindlichen Heer nicht gestellt haben, so dass die Griechen ohne die Möglichkeit, den Feind im Kampf zu stellen, vor Troja lagen, oder es gab diesen Aufmarsch, bzw. Homer hätte in einem narrativen Rückgriff an die Heeresversammlung in Aulis erinnern wollen, dann hätte auch ein geringerer Erzähler mit Leichtigkeit den Katalog vor dem neuen Aufmarsch des Heeres im 10. Kriegsjahr als eine ‚Analepse‘ gestaltet und so die Neuformierung des Heers mit der Erinnerung an die Ankunft vor Troja verbunden.

Wenn Homer das nicht getan hat, dann folgt daraus, dass ihm die jetzige Anordnung sinnvoller erschien. Sie hat ihre Plausibilität von dem Gegenstand her, von dem die Ilias berichten will. Denn es ist zwar im Blick auf übliche Kriegsverläufe unwahrscheinlich, dass ein Heer sich erst nach vielen Jahren zum Kampf aufstellt, nicht aber in der in der Ilias vorausgesetzten Pattsituation,

---

72 Herodot, *Historien* VII, 44, 45 und 59–100.

die erst durch den Streit der Könige aufgebrochen werden konnte. Von diesem Streit her aber ist die Fortsetzung der Hybris Agamemnons gegenüber Achill wahrscheinlich. Ihre Umsetzung in die konkrete Kriegshandlung durch Agamemnon ist konsequent.

Dass diese gewaltige Exposition der Heeresmacht der Achäer, durch die die Verblendung Agamemnons ebenso gewaltige Nahrung erhalten hat, in realistischer Weiterführung erste Siegeseffekte bringt und Agamemnon in seiner Hoffnung auf den Sieg so sicher zu macht, dass er nach der Wende des Kriegsglück aus großer Höhe tragisch abstürzt, wie es die Bücher 3 bis 8 darstellen, ist im Sinn des Handlungskonzepts der Ilias folgerichtig und von innerer Wahrscheinlichkeit. Einen Grund, diese Handlungsbewegung für die Zutat einer anderen Hand oder wenigstens für eine spätere Zutat desselben Dichters zu halten, gibt es daher nicht.

Auch wenn hier die Auseinandersetzung mit der Annahme einer schrittweisen genetischen Erweiterung einer zunächst einfachen zu einer am Ende hochkomplexen Iliashandlung nur exemplarisch und ohne Bezug auf eine große Vielzahl weiterer kleinerer Ungereimtheiten in den Details der Darstellung, aus denen sich das Wachsen der Ilias ableiten lassen soll, geführt werden konnte, in einem positiven Sinn kann man mit Grund davon ausgehen, dass die Ilias das Werk eines Dichters ist, der in ihr einen einheitlichen Gesamtplan verwirklicht hat, und zwar auf eine so besondere und außergewöhnliche Weise, dass sie dadurch nicht nur von ihren mündlichen Vorgängern, sondern von dem meisten epischen Werken auch der späteren Antike, ja bis in die Gegenwart unterschieden ist.

### III

#### Welche Art von Handeln gibt es bei den Menschen Homers?

Snells Homerdeutung ist in ihren verschiedenen Aspekten auf den handelnden Menschen konzentriert gewesen. Diese Fokussierung zeugt von dem richtigen Blick Snells auf die Aufgabe, die eine Homerdeutung leisten muss. Nimmt man zu seinem Urteil noch das Urteil des Aristoteles, der sicher einer der besten Homerkenner der Antike war, hinzu, wird die poetische Bedeutung dieser Fokussierung noch klarer. Für Snell stand die Frage, ob ein eigenständiges, subjektives Handeln der Menschen bei Homer überhaupt möglich ist, im Vordergrund. Diese Frage wird sogar noch wichtiger, wenn man die große Bedeutung selbständigen Handelns für die Komposition der homerischen Epen mitbedenkt. Dann allerdings steht nicht die Frage nach dem bloßen ‚Ob‘ zur Debatte, sondern es geht um ein möglichst genaues und konkretes Verständnis der besonderen Art dieses Handelns.

Wenn Snell mit seiner viel diskutierten These, dass menschliches Handeln keinen wirklichen und eigenständigen Anfang habe und so auch nicht zu sei-

nem eigenen Ende komme,<sup>73</sup> ganz im Recht wäre, könnte die aristotelische Behauptung, bei Homer sei in vorbildlicher Weise erfüllt, was ein Dichter als Dichter zu leisten habe, nur als eine grandiose Überformung durch die philosophische Theorie gelten.

Man muss aber nicht von Aristoteles ausgehen, um Snells Bestreitung selbständigen Handelns bei den homerischen Menschen für problematisch zu halten. Man kann sogar sagen, dass ihm fast keiner der bedeutenden Homerphilologen in dieser Bestreitung gefolgt ist. Vermutlich legt auch kaum ein Leser der Ilias oder der Odyssee diese Bücher aus der Hand mit dem Eindruck, von Marionetten der Götter oder des Schicksals gelesen zu haben.

Dennoch muss man sich dem besonderen Befund bei Homer stellen. Denn auch wenn man zu Recht die Überzeugung gewinnt, dass es Freiheit und Verantwortung und auch ein Bewusstsein davon bei Homer gibt, es kann nicht dieselbe Vorstellung von freier Entscheidung vorliegen, wie sie einem aufgeklärten, modernen Bewusstsein vertraut ist. Wenn Achill sich entscheidet, das gegen Agamemnon schon gezogene Schwert wieder in die Scheide zu stecken (1, 193–214), wenn Helena von Aphrodite zu Paris getrieben wird (3, 383–448), wenn Athene Telemach dringend rät, nach zu langem Aufenthalt bei Menelaos und Helena in Sparta endlich an die Heimfahrt zu denken (Odyssee 15, 10–42), dann handeln diese Personen nicht allein aus sich selbst, sondern sind von Göttern beeinflusst und zum Teil sogar sehr massiv beeinflusst.

Die besondere, ‚natürliche‘ Weise dieses göttlichen (Mit-)Wirkens an menschlichem Handeln hat allerdings schon seit Langem dazu beigetragen, diesem göttlichen Wirken nicht dieselbe Bedeutung und schon gar nicht dieselbe religiöse Bedeutung zu geben, wie sie einem heutigen Denken naheliegt.

Man muss dabei gar nicht an Denkgewohnheiten des christlichen Abendlands denken. Auch in der Aeneis Vergils etwa findet man eine ganz andere Art göttlichen Wirkens. Aeneas ist von sich aus damit beschäftigt, seiner geliebten Dido beim Aufbau Karthagos zu helfen. Er muss von Merkur, dem Boten Jupiters, ‚angedonnert‘ (Aeneis 4, 282) und zu einer Wende seines Verhaltens gebracht werden, damit das Fatum, das ihn zur Gründung Roms bestimmt hat, sich erfüllen kann (Aeneis 4, 219–282).

Das ist bei Homer anders. Achill weicht in dem Moment, in dem er zur Tat schreitet, vor dem Königsmord zurück und versucht, sich auf andere Weise Genugtuung zu verschaffen. Helena lässt sich von Paris wieder anziehen, obwohl sie seine Schwäche im Kampf verachtet. Telemach erinnert sich an die Probleme zu Hause, die er zu lange vernachlässigt hat. Für diese Entscheidungen braucht man in unserem Verständnis keine Gottheit, ein neuerer Erzähler könnte für derartige innere Vorgänge gar keine Götter verantwortlich machen, denn es sind eigene menschliche Aktivitäten.

---

73 S. Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, 35

Das war der Grund, weshalb man lange Zeit den homerischen Göttern nur eine narrative Funktion geben wollte. Sie bieten die Möglichkeit, „innerpsychische Vorgänge der epischen Personen selbst“ zu ‚externalisieren‘.<sup>74</sup>

Das ist auch der Grund, weshalb man das Handeln der Götter bei Homer für ‚natürlich‘ (und nicht für wunderbar und übernatürlich) hält, und weshalb man auch dann, wenn man Snells These ablehnt, Homer habe sich dieses natürliche Handeln noch nicht erklären können, bei einer Art Nichtunterscheidung von Göttlichem und Menschlichem bleibt: Für Homer scheint es einfach noch keinen Unterschied ausgemacht zu haben, ob er ein Handeln im Menschen selbst beginnen oder durch einen Gott einleiten lässt.

Auch wenn man dieses Nichtunterscheiden auf die Spitze treibt und, die Snellsche These einfach umkehrend, behauptet, alles Handeln der Menschen wie der Götter bei Homer sei absolut frei,<sup>75</sup> kommt man an einer Erklärung

---

74 So jetzt wieder Hirschberger, Martina, *Die poetische Verwendung der Götter im Epos*, 287.

75 Das ist die Hauptthese von Sarischoulis, Efstratios, *Schicksal, Götter und Handlungsfreiheit*. Sarischoulis zeigt in einem Durchgang durch die Semantik der wichtigsten Wörter für das, was oft mit ‚Schicksal‘ übersetzt wurde, dass diese Begriffe an keiner Stelle eine durchgängige Bestimmtheit des Menschen oder des Weltenlaufs durch ein im Voraus festgesetztes Schicksal bezeichnen. Dies ist ein richtiges und wichtiges negatives Ergebnis, und auch die positive Erklärung dieser Begriffe, deren Grundbedeutung in einer angemessenen Zuteilung des einem Menschen Zustehenden liege, trifft in vielem das Richtige (auch wenn das öfter zitierte, aber kaum in seinen Ergebnissen benutzte Lexikon des Frühgriechischen Epos ähnliche Deutungen bereits vorgelegt und dokumentiert hat). Mit Grund betont er auch, dass die Menschen bei Homer Verantwortung für ihr Handeln tragen, für das sie sich selbst entscheiden können. Erstaunlich ist, dass er zum Erweis dieser Freiheit die These Snells einfach umkehrt. Hatte Snell behauptet, an Stelle eigener Entscheidung bestimmten Götter die Wenden im menschlichen Handeln, behauptet Sarischoulis, gleichgültig von wem oder durch was ein Mensch beeinflusst wird, es liege am Ende immer allein an ihm, wozu er sich in seiner von nichts eingeschränkten Freiheit entscheidet. Einen Unterschied in der Freiheit des Willens zwischen den heutigen Menschen und den Menschen Homers gebe es nicht. Bei Homer findet man dagegen sehr große Unterschiede in der Intensität der Beeinflussung eines Menschen durch die Götter und dementsprechend auch eine größere oder geringere Freiheit diesen Beeinflussungen gegenüber. Sarischoulis macht von seinen eigenen Ergebnissen zu wenig Gebrauch. Wenn es kein absolut determiniertes Schicksal gibt, braucht man auch keine absolute Freiheit, um dennoch selbstbestimmt zu sein. Ein durchgängig bestimmtes Schicksal, das von göttlicher Providenz zeugt, gibt es in der Antike erst in der Stoa (darauf findet man keinen Hinweis in der Arbeit von Sarischoulis). Dass man nicht in anachronistischer Weise dieses stoische Fatumkonzept auf Homer zurückübertragen sollte, bedeutet auch, dass man auch den stoischen Freiheitsbegriff nicht bei Homer suchen sollte. Hier liegt ein Grundwiderspruch in der Arbeit von Sarischoulis. Er zeigt, dass es keinen Schicksalsbegriff im Sinne des Fatums bei Homer gibt, sucht aber gleichwohl einen Freiheitsbegriff bei ihm nachzuweisen, der überhaupt nur einer solchen Fatumvorstellung gegenüber Sinn macht.

Die homerischen Menschen sind nicht deshalb frei, weil sie jede Art von Beeinflussung einfach dadurch zu der ihren machen, dass sie ihr zustimmen oder nicht zustimmen, sondern dass sie gegenüber Einwirkungen, denen sie ausgesetzt sind, den Bereich su-



nicht vorbei, weshalb dann Homer überhaupt Götter an menschlichem Handeln beteiligt sein lässt. Diese Frage ist umso dringender, da man heute kaum mehr bezweifeln kann, dass die Götter bei Homer, denen die Menschen auch in seinen Epen in vielfältiger Weise in Ehrfurcht, mit Gebeten und rituellen Zeremonien begegnen, keine Geschöpfe seiner Phantasie, sondern Gegenstand realer religiöser Verehrung waren.

Die Antwort scheint mir, wie ich in mehreren Untersuchungen schon ausführlicher zu begründen versucht habe,<sup>76</sup> darin zu liegen, dass der Anteil an menschlichem Handeln, der bei Homer den Göttern zugeschrieben wird, nicht derselbe ist wie der Anteil, den die Menschen selbst für ihr Handeln haben.

Offenbar sah Homer der menschlichen Selbständigkeit andere Grenzen gesetzt, als dies uns als seinen heutigen Interpreten der Fall zu sein scheint.

Die These, die im Folgenden noch einmal von einigen Aspekten her begründet werden soll, ist, dass Homer mit dieser Grenzziehung nicht ein Beispiel eines archaischen, noch unentwickelten Denkens bietet, sondern – beinahe im Gegenteil – einem überzogenen Glauben an die uneingeschränkte Selbstbestimmtheit des Menschen eine nachdenkenswerte Kritik.

Für Snell bot die Göttin Aphrodite nicht nur das erste Beispiel für die ‚Natürlichkeit‘ des griechischen Götterglaubens, sie war ihm auch Zeugnis dafür, dass der Glaube an sie kaum zu einem Zweifel Anlass gebe: „Wer wollte etwa leugnen, dass Aphrodite existiert? Sie wirkt offenbar in jedem anderen Volk genau wie unter den Griechen ja, selbst unter Tieren.“<sup>77</sup>

In ähnlicher Weise lässt Platon im *Symposion* die Priesterin Diotima argumentieren. Beim Menschen, so sagt sie, könne man meinen, es sei seine eigene Planung, wenn er in Liebe einen anderen Menschen begehrt, sich um ihn sorgt, sich aufopfernd für ihn einsetzt, Kinder zeugt, sie pflegt und aufzieht, usw. Bei den Tieren aber könne man sehen, dass sie von dem gleichen erotischen Drang heftig umgetrieben werden. Eros also (mit dem man auf den Liebreiz der Schönheit, die von Aphrodite ausgeht, antwortet) sei nicht etwas, was wir nach unserem Willen machen, sondern das eine Kraft über uns ausübt, mit der wir uns auseinandersetzen müssen.<sup>78</sup>

An Eros und Aphrodite zu glauben, ist in diesem Sinn Anerkennung der Tatsache, dass sie nicht durch uns in der Welt sind, sondern Mächte, deren Einfluss wir ausgesetzt, wenn auch nicht ausgeliefert sind.

Diese Denkweise ist auch einem modernen Denken nicht fremd. Auch wir sprechen von der Liebe als einer Macht und entschuldigen z.B. das Fehlverhalten,

---

chen, der – in größerem oder geringerem Maß – genau diesen Einwirkungen gegenüber in ihrer Verfügung bleibt. S. das Folgende.

76 S. v.a. Verf., *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns*; ders., *Handeln in Abhängigkeit*.

77 S. Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, 31.

78 S. Platon, *Symposion* 207a–d.

ten eines Menschen mit der Begründung, es sei die Liebe gewesen, von der er verführt gewesen sei.

Im Unterschied zu Homer nennen wir eine solche Macht nicht mehr göttlich, höchstens metaphorisch.

Festhalten kann man aber wohl, dass auch wir in ihr eine Einschränkung menschlicher Selbständigkeit erkennen, und auch, dass wir die Liebe nicht für etwas willkürlich und immer wieder anders Wirkendes ansehen, sondern ihr eine bestimmte Wirkweise zuschreiben und die Varianten innerhalb dieses Bereichs suchen.

Dass Homer solche Wirkungen nicht auf abstrakte Mächte, sondern auf persönliche Götter zurückführt, liegt zuerst an den religiösen Traditionen, in denen er steht. Dass er diese Traditionen nicht einfach übernommen hat, zeigt z.B. der Vergleich mit der ganz anderen, weit irrationaleren Religiosität, die man in den kyklischen Epen findet. Herodot schreibt ihm zusammen mit Hesiod zu, er habe den Göttern ihre Beinamen (d.h. wofür sie zuständig sind) gegeben, habe die Bereiche, in denen ihnen Ehren erwiesen wurden, und ihre ‚technai‘, ihr je besonderes Können und ihre Tätigkeiten umschrieben.<sup>79</sup> Es sind Deutungsleistungen (keine poetischen Fiktionen), um derentwillen er Homer rühmt.

Verfolgt man unter diesem Gesichtspunkt die Darstellung des Agierens der Götter in Ilias und Odyssee, kann man feststellen, dass dieser Darstellung eine bestimmt konturierbare Auffassung von den Göttern zugrunde liegt.

Differenzierter noch als bei Aphrodite kann man diese Gottesvorstellung an Athenes Wirken nachvollziehen.

Athene nimmt bei Homer in extrem unterschiedlicher Weise Einfluss auf menschliches Handeln.

Gegenüber Odysseus verhält sich Athene beinahe wie von Gleich zu Gleich. Sie zeigt sich ihm als die Göttin, die sie ist, und steht ihm in vielfältiger Weise bei. Sie gibt auch einen Grund für diese Hilfe an: Weil er unter den Menschen bei weitem der Beste an klugem Denken und Reden sei, so wie sie unter den Göttern gerühmt sei wegen ihrer auf den klugen Vorteil bedachten Denkers (13, 296–299). Deshalb könne sie ihn nicht in Stich lassen, weil er auf das Gute bedacht sei, geistesgegenwärtig und im Besitz seines Verstandes (13, 331f.).

Nimmt man diese Begründung als Hinweis auf die Ursache für die Unterschiedlichkeit ihres Verhaltens gegenüber den Menschen, zeigt sich eine Art Skala, die von uneingeschränkter Unterstützung zu einer eingeschränkteren Hilfe führt bis hin zu einer Verweigerung der Hilfe, ja der schweren Schädigung.

Auch Telemach erfährt vielfache Unterstützung durch Athene. Ihm zeigt sie sich aber nicht direkt als sie selbst, sondern erscheint ihm in verwandelter Form, als Gastfreund, Ratgeber oder als Traumbild. Anders als Odysseus of-

---

79 S. Herodot, *Historien* II, 53.

fenbart sie ihm auch nicht ihre eigenen Gedanken. Sie verbirgt ihm sogar, was sie selbst weiß. So ermahnt sie ihn z.B., damit zu rechnen, dass Penelope bald einen Freier heiraten könne, er wisse doch wie die Frauen sind (15, 17–23). Das sagt sie, obwohl sie gerade Odysseus der unerschütterlichen Treue seiner Frau versichert hat (13, 379–381). Mit der Verwandlung geht offenbar eine Angleichung an denjenigen, dem sie sich zuwendet, einher. Sie spricht mit Telemach so, wie dieser, der gerade zu selbständigem Denken sich hin entwickelt, mit sich selbst sprechen könnte oder sollte.

Ein ähnliches Vorgehen kann man auch bei ihrem Mitwirken an der – begrenzten – Selbstbeherrschung des Achill beobachten (1, 202–214). Sie zeigt sich Achill zwar als sie selbst und spricht vertraut mit ihm. Das, was sie ihm rät aber, entspricht weder ihrem ‚auf den wahren Vorteil bedachten Denken‘ (Odyssee 13, 298f.) im Allgemeinen noch dem wahren Vorteil, den sie zusammen mit Hera für die Griechen erhalten und verwirklichen möchte. Denn sie rät Achill zwar von der Tötung des Königs ab, aber sie bittet ihn nicht wie etwa wenig später Nestor, er solle von seinem Zorn lassen (1, 274–284), sondern stachelt ihn sogar noch an, Agamemnon verbal herabzusetzen,<sup>80</sup> so viel er wolle (1, 211), ja sie gibt ihm einen für ihn wie für die Griechen verhängnisvollen Wink, er könne sich auch auf andere, bessere Weise Genugtuung verschaffen (1, 212–214).

Dem Leser, der die exzessive Steigerung des Streits zwischen Achill und Agamemnon mitverfolgt hat, dürfte der Grund für diese Beschränkung der Vernünftigkeit des Rats deutlich sein: Achill, von höchstem Schmerz (*áchos*) über die Unverschämtheit Agamemnons getroffen, wäre an dieser Stelle nicht zu einer völligen Aufgabe seiner Wut bewegbar. Dazu bedarf es einer langen, mit viel Leid verbundenen Entwicklung.

Aber es ist für Achill in seinem gesamten in der Ilias dargestellten Verhalten charakteristisch, dass er sich nicht völlig an seine Leidenschaft verliert.<sup>81</sup> Er kann bei den Herolden, die seine Briseis holen, zwischen Boten und Botschaft unterscheiden (1, 327–344), er bleibt seinen bittenden Kameraden in größter Freundschaft verbunden (9, 185–221), obwohl er ihrem Anliegen gegenüber ganz und gar verbittert ist. Am Ende ist er sogar zum Mitleid mit dem Vater Hektors, den er in beinahe wahnsinniger Wut geschändet hat, imstande (24, 471–676). Diese Fähigkeit, auch in der höchsten leidenschaftlichen Erregung der Vernunft nicht völlig verschlossen zu sein, zeigt Achill auch gegenüber Athene. Er hört auf ihren Rat (1, 215–218), dieser Rat aber ist von Athene so gegeben, dass er ihn – als der Charakter, der er ist, und in der inneren Verfassung, in der er ist, – auch annehmen kann. Das Maß an Vernunft, an dem ihm Athene Teil gibt, ist er selbst. So viel, wie er von Athene anzunehmen in der Lage ist, so viel erhält er von ihr.

---

80 S. Nordheider, H. W., Artikel ‚oneidizo‘ (LfgRE).

81 S. Verf., *Achill – ein Held*.

Auch Hektor gegenüber erweist sich Athene als eine Göttin, die ihm zu dem Vorteil zu verhelfen versucht, der ihm angemessen ist. Zwar sagt Homer von Hektor, Athene habe ihm den Verstand genommen, als er nach Achills Wiedereintritt in den Kampf dem klugen Rat des Poulydamas nicht folgt, mit dem Heer wieder Schutz hinter den Mauern der Stadt zu suchen (18, 310–313). Aber Hektor ist nicht so verblendet, dass er diesen Fehler nicht selbst einsehen würde (22, 99–110). So hilft ihm Athene wenigstens dabei, seine Folgen zu mindern. Als Hektor außer sich vor Angst vor Achill flieht, verwandelt sie sich in seinen Bruder Deiphobos und täuscht Hektor dadurch, dass sie vorgibt, sich mit ihm gemeinsam Achill zu stellen (22, 214–259). Dieses Vorgehen Athenes wird von den meisten neueren Interpreten als Zeichen der moralischen Minderwertigkeit der homerischen Götter (oder auch nur der Götter der Ilias) ausgelegt. Tatsächlich will Athene vor allem Achill zu einem ehrenvollen Sieg über Hektor verhelfen. Es steht aber außer Frage, dass Hektor in dieser Situation nur die Wahl hatte, auf feiger Flucht von Achill getötet zu werden oder sich Achill zu stellen und so wenigstens in einem ehrenvollen Kampf zu fallen. Dazu verhilft ihm Athene. Auch hier ist für ihr Verhalten, d.h. für die Täuschung, nicht ihr göttliches Wollen im Allgemeinen verantwortlich, sondern das, was für Hektor in dieser Situation der noch beste Vorteil war.

In gar keiner Weise vorteilhaft verhält sich Athene gegenüber Pandaros, dem sie, ohne dass er auch nur ahnt, mit wem er es zu tun hat, rät, den heilig geschworenen Eid zwischen den beiden Heeren zu brechen und auf Menelaos zu schießen. Das werde ihm großen materiellen Gewinn und Ansehen bei Paris einbringen (4, 86–104).

Diese sogar von Zeus selbst beschlossene ‚Versuchung‘ des Pandaros gilt als das Hauptbeispiel für das willkürliche Wirken der homerischen Götter, die den Menschen auch noch die Verantwortung für etwas aufbürden, was sie selbst beschlossen und ins Werk gesetzt haben. Selbst ein Rebell gegen die Gelehrten-Philologie spricht von „zynischen“ und „voyeuristischen“ Göttern und zeigt sich überzeugt, dass es eine Idee von Schuld bei Homer nicht gebe: „Fluch und Segen werden jedem je nach Laune der Götter zuteil.“<sup>82</sup>

Ein solches moralisch vernichtendes Urteil hatte das auf seine Erfolge in einer neuen Physik und seine christliche Kultiviertheit stolze Frankreich am Ende des 17. Jahrhunderts (in der berühmten querelle des anciens et des modernes<sup>83</sup>) über Homer gefällt. Dass wir immer noch daran festhalten, zeugt nicht von einer sorgfältigen Lektüre.

Homer lässt Pandaros von einer Athene verführt werden, die dieser überhaupt nicht erkennt – er hat nicht einmal eine Ahnung, dass er von einem Gott beeinflusst sein könnte. Zu ihm kommt kein Bote des Zeus, der ihn andonnert. Er wird von einem vermeintlichen Kameraden ‚überredet‘ (4, 93).

82 S. Schrott, Raoul, *Homer. Ilias*, XV.

83 S. Verf., Artikel ‚Querelle des anciens et des modernes‘.

Dass er sich davon zu einem verbrecherischen Handeln bewegen lässt, kommentiert der Erzähler Homer: „Dem Dummkopf beredete sie die Sinne.“ Schrott übersetzt vom gemeinten Sinn her nicht schlecht: „Er war Narr genug, sich überreden zu lassen.“

Das ist richtig. Der Narr, der zugleich süchtig nach Reichtum und Anerkennung ist, ist Pandaros. Und Athenes Worte sind an ihn gerichtet, weil er ein solcher Charakter ist. Auch er erhält von der Göttin des wahren Vorteils das, was er davon aufzufassen in der Lage ist. Und das ist etwas nur scheinbar Vorteilhaftes. Es durch ein ungeheures Verbrechen zu erkaufen, stimmt er bereitwillig, gleichsam von aller Vernunft verlassen, zu.

Man kann und muss sich freilich fragen, weshalb Homer für ein so unvernünftiges Verhalten eine Göttin der Vernunft zuständig sein lässt. Die Antwort auf diese Frage setzt die weitere Frage voraus, weshalb Homer überhaupt für das kluge Bedachtsein auf den tatsächlichen Vorteil eine Göttin zuständig sein lässt.<sup>84</sup> Das kann im besten Fall allegorisch gedeutet werden: eine Gottheit als bloß anschauliche Verkörperung eines abstrakten Vermögens.

Ähnlich wie bei Aphrodite wird man auf jeden Fall auch von dieser praktischen Vernunft sagen können, dass sie nicht in der Welt ist, weil wir sie jedesmal neu erschaffen. Heraklit hat bekanntlich die Feststellung an den Anfang seines Werks gestellt: Die Vernunft ist für alle ein und dieselbe, aber die meisten leben so, als habe jeder seine Privatvernunft.<sup>85</sup> Ohne die Orientierung an ein und derselben Rationalität kann es keine Verständigung geben. Selbst der, der bestreitet, dass es eine einheitliche Vernunft für alle geben kann, muss dafür gute Argumente vorlegen, von denen er erwarten kann, dass alle sie akzeptieren. Auch in der Bestreitung der einen Vernunft muss man sich auf sie stützen.

Auch wenn dieser kurze Hinweis in keiner Weise als Begründung ausreicht, er kann immerhin daran erinnern, dass die Annahme einer Vernunft, an der alle partizipieren müssen, die miteinander argumentieren und reden wollen, kein Relikt einer mythischen Vorzeit ist, sondern eine diskussionswürdige Annahme.

Selbst bei Pandaros kann man auf etwas Gemeinsames von dieser Art hinweisen. Denn der Gedanke, durch einen Bruch des Eids und eine Hilfestellung für Paris aus dem Hintergrund sich Vorteile und Anerkennung zu verschaffen, ist kein privater Gedanke, der nur für Pandaros möglich war, sondern er ist ein

---

84 Es soll hier nicht die These aufgestellt werden, Athene sei für Homer eine Verkörperung des abstrakten Begriffs der Vernunft. Dass Athene Person ist, hat bei Homer andere Gründe, als sie in der vorsokratisch-stoischen Allegorese zur Erklärung gegeben werden. Außerdem vereinigt Athene wie die anderen Götter, wie aber auch menschliche Charaktere wie etwa Achill, verschiedene Züge in sich. Ob und wie diese sich zu einer Einheit fügen, kann hier nicht verfolgt werden. Ohne Zweifel aber ist Athenes Kompetenz in praktischer, den wirklich zuträglichen Erfolg bedenkender Klugheit bei Homer ein wichtiger, vielleicht der grundlegende Zug ihres Wesens. S. das Folgende.

85 S. Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 151 (Fragm. B2).

denkbares Angebot, auf das jeder in dieser Situation aufmerksam sein und eingehen konnte. Der Neuplatonische Philosoph Proklos betont allerdings, dass eine so verbrecherische Natur, die eine solche denkbare Möglichkeit auch zu verwirklichen suchte, im ganzen trojanischen Heer außer bei Pandaros nicht zu finden gewesen sei.<sup>86</sup>

Die Frage, weshalb Homer diese eine gemeinsame Vernunft, die er zudem eher als eine Art Phronesis, eine praktische Vernunft, die auf das kluge Bedenken des wahren Vorteils gerichtet ist, deutet, als Person auffasst, kann hier nicht zureichend erörtert werden. In der späteren Philosophie, z.B. bei Platon, gibt es den Gedanken, dass es erstaunlich wäre, wenn wir als Menschen unsere Selbstständigkeit und Personalität zwar vom Besitz der Vernunft her hätten, diese Vernunft selbst aber, die von sich selbst her ist, was sie ist, unpersönlich gedacht werden müsste.<sup>87</sup>

Sicher ist auch bei Homer, dass die Vorstellung, Götter handelten als Personen, mit der Erfahrung der eigenständig aktiven Wirkung, die man von ihnen machen kann, zusammenhängt. Bei Aphrodite ist dies besonders deutlich, aber auch bei Athene ist klar, dass sie dort, wo sie auftritt, als etwas von sich aus Aktives erfahren wird.

Dass die Wirkungen, die Homer von Athene ausgehen lässt, von heutigen Lesern nicht als göttlich begriffen werden, liegt zu einem guten Teil an den Verwandlungen, durch die sich die homerische Athene den Personen, auf die sie wirkt, angleicht. Dass Athene Achill auf den Gedanken bringt, sich Genugtuung von Agamemnon zu verschaffen, indem er ihn spüren lässt, was er für ihn wert ist, ist natürlich kein Gedanke einer göttlichen Vernunft. Aber es ist ein Gedanke, der nicht nur für Achill denkbar war, selbst wir heute können ihn ohne Weiteres verstehen. Dass er von Athenes eigentlichem Denken und Wollen abweicht, liegt an Achills Aufnahmefähigkeit in seiner individuellen Situation – aber auch diese Einschränkung kann von den unterschiedlichsten Lesern nachvollzogen werden.

Obwohl er also ein typisch Achilleischer, für Achill charakteristischer Gedanke ist, ist er nicht ein nur privates Produkt Achills, sondern hat einen all-

86 Proklos, *In Platonis rem publicam commentarii*, I, 104f.

87 Siehe Platon, *Sophistes* 248e6–249a2; siehe dazu v.a. die Ausführungen von Cornelia de Vogel, *What was God for Plato?*, v.a. 210, 241. De Vogel macht nicht nur vom Gedanken her, sondern durch schlagende philologische Belege unzweifelhaft deutlich, dass die Ideen für Platon nicht abstrakte „Seinsheiten“ sind, sondern in philosophisch gereinigter Form die Funktionen der alten olympischen Götter übernommen haben. Zu dieser Frage siehe auch D. Bremer, *Die Epiphanie des Gottes* (mit Diskussion der Literatur). Bremers These allerdings, dass die ‚höchste Idee‘ ein unpersönlich vorgestelltes Göttliches bei Platon sei, kann schwerlich zutreffen, nicht nur wegen vieler (z.B. von Cornelia de Vogel gesammelter) Gegenbelege bei Platon selbst (v.a. *Sophistes* 248f.), sondern v.a. wegen der in der Geschichte des Platonismus und Neuplatonismus bis ins Mittelalter (v.a. über Dionysius Areopagita) vermittelten Überzeugung von der Personalität der Götter, die vorsorgen, wollen, ins Werk setzen und vieles mehr. Siehe dazu v.a. Bernard, W., *Spätantike Dichtungstheorien*, v.a. 107–164.

gemeinen Aspekt an sich. Diese verstehbare Möglichkeit ist ein Angebot an Achill – auch in einem modernen Sinn des Wortes –, das verstanden und dann angenommen oder nicht angenommen werden kann.

Der Schein, die Götter, vor allem die Götter der *Ilias*, griffen nach Willkür und Laune in menschliches Leben ein,<sup>88</sup> sollte von dem, der die Entstehung der Unterschiede in der Art ihres Wirkens beachtet, auch als Schein, d.h. als ein pauschaler Eindruck der Oberfläche, durchschaut werden. Wenn Athene Hektor den Verstand nimmt, dann deshalb, weil er dem Rat des Poulydamas, der ‚nach vorne und hinten zu sehen in der Lage ist‘ (18, 250), d.h. der den allgemeinen, wirklichen Vorteil im Auge hat, im verblendeten Siegesrausch nicht zu folgen in der Lage war. Und wenn sie Odysseus beim Wettlauf mit Aias hilft, dann deshalb, weil er einen erkennbaren Vorteil, der sich ihm darbot (einen Misthaufen auf der Endstrecke, über den er Aias durch einen Spurt täuschen konnte), geistesgegenwärtig erfasst hat.<sup>89</sup>

Der Liebling eines Gottes zu sein, ist daher eine Auszeichnung, es heißt, fähig zu sein, sich ihm gemäß zu verhalten und sich das zu erschließen, was in der Potenz dieses Gottes steht. Eine solche Auszeichnung zu haben, muss nicht

---

88 S. Siehe Lesky, Albin, *Göttliche und menschliche Motivation*, 43f.; siehe dagegen aber die bedenkenwerten Ausführungen W. Kullmanns, *Die Quellen der Ilias*, v.a. 252; ders., *Das Wirken der Götter in der Ilias*, 106f. Die These, die Götter gewährten Huld und Strafe nach ‚Lust und Laune‘, ist auch übernommen von Muth, Robert, *Einführung in die griechische und römische Religion*, 60. „Göttliche Willkür“, die „das Handeln der Aristokraten“ spiegele, ist auch nach Reucher, Th., *Die situative Weltansicht Homers*, 85f., die Ursache für den Eidbruch durch Pandaros (auch sonst zeichnet sich Reuchers Homerdeutung dadurch aus, dass sie in neuen Begriffen alte Vorurteile tradiert). Von der Tendenz, göttliches Eingreifen in das menschliche Schicksal als einen Willkürakt zu deuten und dafür gerade die Pandaros-Szene zum Zeugnis zu nehmen, ist aber auch K. Reinhardts Homerinterpretation nicht frei. Siehe z.B. *Das Parisurteil*, 26; und ders., *Die Ilias und ihr Dichter*, 118f. Dieser angeblichen Götterwillkür setzt W. Nicolai zu Recht entgegen, dass Homer aristokratische Willkürakte in erster Linie an seinen menschlichen Figuren demonstriert. Siehe Nicolai, W., *Wirkungsabsichten des Iliasdichters*, 90, 94f., 96–101; ders., *Rezeptionssteuerung in der Ilias*, 10–12. Kullmann sieht einen bedeutenden Unterschied zwischen der Göttervorstellung der *Ilias* und der der *Odyssee*. Erst in der *Odyssee* gebe es die Vorstellung einer göttlichen Gerechtigkeit, in der *Ilias* solle man eher von einem ‚aufgeklärten Polytheismus‘ sprechen. Die Aufgeklärtheit bestehe in einer ‚totalen Nichtbeziehung zwischen Gott und Mensch‘ (Kullmann, Wolfgang, Kapitel *Ilias*, 101, mit Hinweisen auf weitere eigene Arbeiten), die die menschliche Tragik krass sichtbar mache. Diese Auslegung ist nahegelegt durch die unterschiedliche Deutlichkeit, in der die göttliche Gerechtigkeit in *Odyssee* und *Ilias* sichtbar werden. Ursache ist vor allem der jeweilige Gegenstand. In der *Odyssee* geht es primär um das Verhältnis von Odysseus und Athene, in der *Ilias* dagegen findet man ein vielfach differenziertes Verhältnis der verschiedenen Personen zu den Göttern. Es ist nicht verwunderlich, dass sich Athene gegenüber Pandaros anders verhält als gegenüber Odysseus. Das ist aber nicht Zeichen ihrer Willkür, sondern gerade dafür, dass sie in ihrem Verhalten das menschliche Verhalten angemessen berücksichtigt.

89 S. Köhnken, Adolf, *Der Endspurt des Odysseus*.

immer einen endgültigen Vorteil für jemanden bedeuten. Ein Liebling Athenes wie Odysseus, der sich auch in einer hocharregten Situation, etwa wenn er die untreuen Dienerinnen zu den Freieren seiner Frau schleichen sieht, nicht vom Blick auf seinen wahren Vorteil abbringen lässt, erreicht durch sein Athene gemäßes Verhalten auch ein glückliches Ende. Ein Liebling Aphrodites oder des Ares zu sein, hat den Kompetenzen dieser Götter gemäß nicht dieselbe Wirkung.

Für die Ordnung unter diesen Einflüssen auf den Menschen ist Zeus zuständig.<sup>90</sup> Er verteilt die Ehren (von denen Herodot sagt, Homer habe ihre Zuordnungen richtig erkannt und den Griechen mitgeteilt, Historien II, 53) und ist für das Gesamtgeschehen verantwortlich. Aber auch die sogenannte *Diós boulé* wirkt in der *Ilias* nicht als Schicksal, und schon gar nicht als ein zufälliges, den Einzelnen mehr oder weniger kontingent zufallendes Schicksal.<sup>91</sup>

Wie auch bei den einzelnen Einflussnahmen der Götter auf Menschen braucht man von einem modernen Verständnis her diese göttliche Lenkung nicht. Das Geschehen würde auch ohne Zeusplan nicht anders ablaufen. Achill zieht sich zurück, das verschafft den Trojanern Vorteile und bringt Agamemnon zur einsichtigen Reue. Achill aber lässt sich zu spät umstimmen und endet so tragisch.

Dass Homer dieses Geschehen für einen Plan des Zeus hält, muss bedeuten, dass er die Überzeugung hat, es sei alles so verlaufen, wie es dem menschlichen Handeln gemäß verlaufen musste, d.h. wie es gerecht war. So wie die

---

90 Dazu grundlegend noch immer: Lloyd-Jones, Hugh, *The Justice of Zeus*.

91 Das ist die Grundthese von Jonas Grethlein, *Das Geschichtsbild der Ilias*; ders., *The Greeks and Their Past*. Diese These, die Grethlein unter Zuhilfenahme neuerer philosophisch hermeneutischer Ansätze bei Homer zu belegen versucht, ist nicht nur vom Begriff der sog. ‚Schicksalkontingenz‘ her problematisch. Ein Schicksal trifft den einzelnen Menschen oft kontingent. Das liegt aber, wenn man den Glauben an ein (alles durchwaltendes) Schicksal voraussetzt, an der begrenzten Perspektive des Menschen (so die stoische Deutung der Kontingenz). Bei Homer gibt es zwar oft auch Äußerungen aus dieser Perspektive, bemerkenswerter Weise aber selten von den Hauptfiguren. Agamemnon weiß, dass die Verblendung, die ihn ins Unglück geführt hat, zu einem guten Teil ihre Ursache in ihm hat. So ist es auch bei Achill, der sich sogar bittere Vorwürfe macht, dass er zu sehr seinem Zorn nachgegeben hat und so selbst Verantwortung dafür trägt, dass ihn das schlimme Schicksal des Todes seines besten Freundes ereilt hat. Auch Hektor klagt sich selbst an, in jener ‚unglückseligen Nacht‘, als Poulydamas ihn zum Rückzug in die Stadt aufgefordert hat, seiner Verblendung gefolgt zu sein. Bei Patroklos gibt es ein solches Wissen um eine eigene Verfehlung nicht, es ist aber in der homerischen Darstellung klar, dass er deutliche Gebote und nachdrückliche Bitten Achills übergangen hat und nur dadurch ins Unglück geraten ist, usw. Das Geschichtsbild Homers ist sicher nicht vom Glauben an ein kontingent den Menschen treffendes Schicksal geprägt, gegen das sich die Menschen Verteidigungsstrategien ausdenken müssten.



Menschen gehandelt haben, ein solches Schicksal ist ihnen auch zuteil geworden.

Zum Verständnis kann die Unterscheidung viel beitragen, die man bei der menschlichen Beeinflussung durch einzelne Götter zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Anteil treffen kann.

Offenbar ist für Homer vieles, was uns als Produkt des eigenen Inneren gilt, etwas von diesem Inneren Verschiedenes, Äußeres. Nicht deshalb, weil etwas in mir vorgeht, ist es auch in meiner selbständigen Verfügung und in diesem Sinn meine eigene Aktivität.

Die einleuchtende Kraft, die ein Gedanke von sich aus auf das Denken auszuüben vermag; die Verlockung, die die Vorstellung von Geld und Ruhm auf das Denken ausübt; das Überredende, Verführende oder auch logisch Zwingende, das ein Gedanke in sich selbst hat; aber auch die Liebreiz wirkende Macht der Schönheit; die Verblendung, die vom Besitz der Macht ausgeht; die Kampfeswut oder der Siegestaumel, die die Menschen zu erfassen vermögen, all das wirkt in der Darstellung Homers von außen auf den Menschen ein.

Dies bedeutet aber nicht, dass die homerischen Menschen überhaupt nicht von einem in ihnen selbst liegenden Vermögen wüssten, durch das sie selbst bestimmen, wozu sie sich entscheiden oder was sie planen. Dieses Vermögen ist lediglich nicht auf die inneren Vorgänge des Menschen als ganze bezogen, so als ob die Liebe, die ich fühle, einfach mein Gefühl, der Gedanke, den ich denke, als ganzer mein Gedanke sei, sondern ist auf das wirklich in der subjektiven Macht des Einzelnen Liegende eingeschränkt, d.h. auf die Art und Weise, wie jemand einen Gedanken aufnimmt, wie er von sich aus sich ihn erschließt oder vorstellt, was für ein Gedanke es ist, der ihn zu überzeugen vermag, wie er Liebreiz, Macht, Bedrohliches usw. überhaupt wahrzunehmen in der Lage ist, und wie er dem, was er davon in sich aufgenommen hat, widersteht oder verfällt.

Die Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Anteil folgt bei Homer offenbar anderen Kriterien als denen, die wir anlegen, wenn wir uns der eigenen Selbstbestimmung vergewissern. Die Frage, wie sie etwa Bruno Snell formuliert, lautet: Weiß ich, dass ich es bin, der gerade einen Gedanken fasst, eine Liebe empfindet, eine Entscheidung trifft, usw.? Auf diese Frage kann man nur mit ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ antworten.

Bei Homer müsste die Frage lauten: Ist der Gedanke, den ich gerade denke, als Ganzer mein Produkt, oder gibt es etwas an ihm, was nicht von mir stammt, sondern wo ich nur der Aufnehmende, Erschließende bin? Oder: Ist die Liebe, die ich empfinde, etwas, das ganz aus mir kommt und ganz in meiner Verfügung liegt, oder gibt es hier etwas, was schon von sich selbst her etwas ist und eine eigene Verfügungsmacht ausübt, die ich erkennen kann, von der ich getroffen, ja verwundet, um meine eigenen Möglichkeiten gebracht werden, der ich aber auch widerstehen kann?

Die Grenze zwischen dem Eigenen und Fremden geht im Sinn dieser Auffassung mitten durch das Innere des Menschen selbst. Das Kriterium der Un-

terscheidung ist, ob etwas in meiner Verfügung steht oder nicht oder nur teilweise. Die Aufforderung über dem Apollon-Tempel in Delphi lautete: ‚Erkenne dich selbst‘. Ihre Bedeutung ist, wie Rudolf Pfeiffer überzeugend gezeigt hat,<sup>92</sup> nicht: ‚Bespiegele dich in allem reflexiv selbst!‘, sondern: ‚Erkenne deine Grenzen!‘

Diese Aufforderung hat man oft nur im Sinn einer Aufforderung zur Bescheidenheit ausgelegt. Sie schließt aber selbst bei dieser Deutung ein, dass man sich nur dann selbst erkennen kann, wenn man zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen dem, was in der eigenen Macht steht und was nicht in ihr liegt, unterscheiden kann. Nur dann ist es überhaupt möglich, im Geflecht der Ursachen, die auf einen einwirken, sozusagen den Faden herauszufinden, den man selbst in der Hand hat und mit dem man selbst Einfluss auf sein Handeln nehmen kann.

Platon lässt im *Symposion* aufgeklärte Sophisten auftreten, die das göttliche Gefühl des Eros im Menschen als Quelle seiner Souveränität preisen: Wer sich ihm hingibt, wird zum idealen Kämpfer in der Schlacht (Phaidros), wer ihn richtig einsetzt, entfaltet eine Kultur des Zusammenlebens (Pausanias), wer ihn kennt und richtig nutzt, wird alle Bedürfnisse des Menschen technisch, mit Methode befriedigen können (Erixymachos). Aber der Dichter Aristophanes widerspricht: Dass wir Eros haben, ist kein Zeichen unserer Souveränität, sondern unseres Mangels. Wir sehnen uns nach einer verlorenen Ganzheit. Und die Priesterin Diotima ergänzt: Der Mangel, um dessentwillen wir Eros haben, ist nicht das Ganze, sondern das für uns rundum Gute.<sup>93</sup>

Die Kritik, die Dichter und Priesterin an den aufgeklärten Sophisten üben, ist der homerischen Form der Selbsterkenntnis verwandt: Es gibt kein Wissen des Menschen um sich selbst, der seine Abhängigkeiten nicht zuvor bedenkt. Erst daraus entsteht die Möglichkeit, sich selbst aus dem heraus, was in der eigenen Macht steht, zu verwirklichen.

Dieses Wissen ist nicht das bei jedem Entscheidungsakt gleiche Bewusstsein: ‚Es kommt – allein – auf mich an, wie ich mich entscheide‘, wie es Snell für den modernen und eine neuere Arbeit sogar für den homerischen Menschen<sup>94</sup> in Anspruch genommen hat. Es entwickelt sich vielmehr nur durch kritische Prüfung der eigenen Erfahrungen, durch die man eine konkrete Fähigkeit gewinnt zu unterscheiden zwischen dem, was in der eigenen Macht liegt und was nicht. Da diese Unterscheidung jedem Einfluss gegenüber anders ist, entsteht dadurch eine persönliche Freiheitskompetenz. Sie wird dadurch zu

92 S. Pfeiffer, Rudolph, *Ausgewählte Schriften*, 80ff.

93 Zur Deutung dieser Tendenz im *Symposion* s. Thiel, Rainer, *Irrtum und Wahrheitsfindung*.

94 S. Sarischolulis, Eustratios, *Schicksal, Götter und Handlungsfreiheit*, v.a. 161ff.; z.B. von Telemach: „... der Held allein bestimmt, welche Beweggründe seinem Handeln zugrundeliegen. Telemachos, der die unterschiedlichen Antriebe, sei es von einem Gott, sei es von seinem eigenen Inneren, empfängt und auswertet, ist Träger und Bestimmer des eigenen Handelns.“ (205).

einem Signum des Charakters, den man hat. Von ihm, d.h. von den aus vielen Erfahrungen gewonnenen Tendenzen, Bestimmtes vorzuziehen oder zu meiden, hängt das Handeln des Menschen ab. Dadurch hat es eine bestimmte Kontur, durch die ein Mensch nicht beliebig auf Äußeres reagiert, sondern so, dass seine Ziele verstanden werden können und die Schritte, in denen er sie verfolgt, eine Ordnung haben. Diese Ordnung gibt dann die Ordnung der Darstellung dieses Handelns vor.

## Literatur

### 1. Antike Autoren:

- Aristotelis De arte poetica liber*, rec. R. Kassel (Oxford 1965).  
*M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, Fasc. 45: De natura deorum, rec. Wilhelm Ax (Stuttgart 1968).  
 Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, hrsg. v. Kranz, Walther, Bd. 1 (Berlin 1951).  
*Herodoti Historiae*, rec. C. Hude, 2 Bde. (Oxford <sup>3</sup>1927).  
*Homeri Opera*, rec. D. B. Monro et T. W. Allen, 5 Bde. (Oxford <sup>3</sup>1920–1946 [dort auch in Bd. 5 *Ilia parva* und *Cypria*]).  
*Q. Horati Flacci opera*, rec. F. Klingner (Leipzig <sup>3</sup>1959).  
*Platonis Opera*, rec. J. Burnet, 5 Bde. (Oxford 1900–07).  
*Procli Diadochi In Platonis rem publicam commentarii*, ed. W. Kroll, 2 Bde. (Leipzig 1899/1901).  
*Sophoclis Tragoediae*, ed. R. D. Dawe, 2 Bde. (Leipzig 1975/79).  
*P. Vergili Maronis opera*, rec. R. A. B. Mynors (Oxford 1969).

### 2. Sekundärliteratur

- Beck, W. – Irmer, D., *Fünfzig Jahre Thesaurus. 1944–1994*, (Hamburg 1996).  
 Beck, W. – Nordheider, H. W., *Arbeitsbericht 2003–2006*: <http://www1.uni-hamburg.de/Thesaurus>  
 Beck, W., Artikel ‚pansydie‘, in: *Lexikon des Frühgriechischen Epos* Bd. 4 (Göttingen 2004), 964–965.  
 Bernard, W., *Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos, Plutarch* (Stuttgart 1990).  
 Bremer, D., *Die Epiphanie des Gottes in den homerischen Hymnen und Platons Gottesbegriff*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 27 (1975) 1–2.  
 Burgess, J. S., *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle* (Baltimore/London 2001).  
 Burkert, W., *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Archaic Age* (Cambridge 1992).

- , „Antiker Mythos – Begriff und Funktion“, in: H. Hofmann, *Antike Mythen in der europäischen Tradition* (Tübingen 1999) 11–26.
- , „Homer’s Anthropomorphism: Narrativ and Ritual“, in: ders., *Kleine Schriften I: Homeric* (Göttingen 2001) 80–94.
- Cobet, J., „Die Ilias, Asien und Europa“, in: Ch. Ulf, – R. Rollinger, *Lag Troia in Kilikien? Der aktuelle Streit um Homers Ilias* (Darmstadt 2011) 425–441.
- Danek, G., *Epos und Zitat. Studien zu den Quellen der Odyssee* (Wien 1998).
- Dietrich, B. C., *Death, Fate and the Gods: The Development of a Religious Idea in Greek Popular Believe and in Homer* (London 1977).
- Finsler, G., *Homer in der Neuzeit. Von Dante bis Goethe* (Leipzig/Berlin 1912).
- Führer, R., Artikel ‚epaurisko, epaureo‘, in: Lexikon des Frühgriechischen Epos Bd. 2, (Göttingen 1991) 626.
- Genette, G., *Die Erzählung* (München 2010).
- Grethlein, J., *Das Geschichtsbild der Ilias. Eine Untersuchung des Geschichtsbildes der Ilias aus phänomenologischer und narratologischer Perspektive*, Hypomnemata 163 (Göttingen 2006).
- , *The Greeks and Their Past. Poetry, Oratory and History in the Fifth Century BCE* (Cambridge 2010).
- Griffin, J., „The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer“, in: D. L. Cairns (Hg.), *Oxford Readings in Homer’s Iliad* (Oxford 2004) 365–384.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Theorie-Werkausgabe 17 (Frankfurt/Main 1969).
- , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Theorie-Werkausgabe 18 (Frankfurt/Main 1971).
- Heubeck, A., *Der Odysseedichter und die Ilias* (Erlangen 1954).
- Hirschberger, M., „Die poetische Verwendung der Götter im Epos (‚Götterapparat‘) (Kap. III,5)“, in: A. Rengakos – B. Zimmermann, (Hgg.), *Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart/Weimar 2011).
- Holoka, J. P., „Homer, Oral Poetry Theory, and Comparative Literature“, in: J. Latacz, *Zweihundert Jahre Homerforschung. Rückblick und Ausblick* (Stuttgart/Leipzig 1991) 465–481.
- Janko, R., „The Gods in Homer: Further Considerations“, in: R. Janko, *The Iliad. A Commentary. Vol. IV, Books 13–16* (Cambridge 1995) 1–7.
- Jong, I. de, *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad* (Amsterdam 1989 [=1987]).
- , „Homer as Literature: Some Current Areas of Research“, in: J. P. Crieland, (Hg.), *Homeric Questions* (Amsterdam 1995) 127–146.
- Kirk, G. S., *Homer and the Oral Tradition* (Cambridge 1976).
- Köhnken, A., „Der Endspurt des Odysseus. Wettkampfdarstellung bei Homer und Vergil“, *Hermes* 109 (1981) 129–148.
- Kullmann, Wolfgang, *Das Wirken der Götter in der Ilias. Untersuchungen zur Frage der Entstehung des homerischen „Götterapparats“* (Berlin 1956).
- , *Die Quellen der Ilias* (Wiesbaden 1960).
- , „Poesie, Mythos und Realität im Schiffskatalog der Ilias“, *Hermes* 137 (2009) 1–20.

- , *Ilias* (Kap. I,6), in: Rengakos, Antonios u. Zimmermann, Bernhard (Hgg.), *Homer-Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2011, 78–119.
- Lamberton, R., *Homer. The Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* (Berkeley/Los Angeles/London 1986).
- , *Homer's Ancient Readers* (Princeton 1992).
- , „Homer in Antiquity“, in: Ian Morris – Barry B. Powell (Hg.), *A New Companion to Homer* (Leiden u.a. 1997) 33–54.
- Latacz, J. (Hg.), *Homer. Tradition und Neuerung* (Darmstadt 1979).
- Latacz, J., „Die Erforschung der Iliassstruktur“, in: ders. (Hg.), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick* (Stuttgart/Leipzig 1991) 381–414.
- , Artikel ‚Epischer Zyklus‘, in: *Der Neue Pauly* Bd. 3, (Stuttgart 1997) 1154–1156.
- , Artikel ‚Homerische Frage‘, in: *Der Neue Pauly* Bd. I, 4, (Stuttgart 2000) 501–511.
- , *Homer. Der erste Dichter des Abendlands* (Düsseldorf/Zürich 2003).
- Latacz, J. (Hg.) *Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band II: Zweiter Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar* (München/Leipzig 2003).
- Latacz, J., *Troia und Homer. Der Weg zur Lösung eines alten Rätsels* (München/Berlin 2005).
- , „Zu Homers Person (Kap. I,1)“, in: A. Rengakos – B. Zimmermann, *Homer-Handbuch* (Stuttgart/Weimar 2011) 1–25.
- , „Zur Struktur der Ilias“, in: J. Latacz. (Hg.), *Homers Ilias. Gesamtkommentar. Prolegomena* (München/Leipzig 2000) 146–157.
- Lateiner, D., „Homeric Prayer“, *Arethusa* 30 (1977) 241–272.
- Lesky, A., *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*, Sitzungsberichte der Akademie Heidelberg (1961).
- , *Homeros*, (Stuttgart 1967) (= Realenzyklopädie Supplement Band XI).
- Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus* (Berkeley/Los Angeles – London 1971).
- Minchin, E., *Homer and the Resources of Memory: Some Applications of Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey* (Oxford 2001).
- Muth, R., *Einführung in die griechische und römische Religion* (Darmstadt 1998).
- Nesselrath, H.-G., „Geschichte der Homerforschung (Kap. I,11)“, in: A. Rengakos – B. Zimmermann, *Homer-Handbuch* (Stuttgart/Weimar 2011) 175–199.
- Nicolai, W., „Wirkungsabsichten des Iliasdichters“, in: G. Kurz – D. Müller – W. Nicolai (Hgg.), *Gnomosyne. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur* (München 1981) 81–101.
- , „Rezeptionssteuerung in der Ilias“, *Philologus* 127 (1983) 1–12.
- Nordheider, H. W., Artikel ‚thespésios‘, in: *Lexikon des Frühgriechischen Epos* Bd. 2 (Göttingen 1991) 1023–1024.
- , Artikel ‚oneidízo‘, in: *Lexikon des Frühgriechischen Epos* Bd. 3 (Göttingen 2004) 709.
- Nünlist, R. – Jong, I. de, „Homerische Poetik in Stichwörtern“, in: J. Latacz (Hg.), *Homers Ilias. Gesamtkommentar. Prolegomena* (München/Leipzig 2000) 159–171.
- Oka, M., „Achill, der Zerstörer der Stadt (‚ptolíporthos‘) – eine Neuerung des Iliasdichters“, *Antike und Abendland* 36 (1990) 18–36.
- Pfeiffer, R., *Ausgewählte Schriften* (München 1960).

- Reichel, M., *Fernbeziehungen in der Ilias* (Tübingen 1994).
- Reinhardt, K., „Das Parisurteil“, in: ders. *Tradition und Geist* (Göttingen 1960) 16–36.
- , *Die Ilias und ihr Dichter*, aus dem Nachlaß hrsg. von Uvo Hölscher (Göttingen 1961).
- Rengakos, A. – Zimmermann, B. (Hgg.), *Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart/Weimar 2011).
- Reucher, Th., *Die situative Weltsicht Homers* (Darmstadt 1983).
- Ricoeur, P., *Zeit und Erzählung*. Band II: *Zeit und literarische Erzählung* (München 1989 [frz. 1984]).
- Rollinger, R., „Altorientalische Einflüsse auf die homerischen Epen“, in: A. Rengakos – B. Zimmermann, *Homer Handbuch* (Stuttgart/Weimar 2011) 213–227.
- Sarischoulis, E., *Schicksal, Götter und Handlungsfreiheit in den Epen Homers* (Göttingen 2008).
- Schadewaldt, W., „Winckelmann und Homer“, in: ders., *Hellas und Hesperien. Gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur* (Stuttgart/Zürich 1960) 600–636.
- , *Iliasstudien* (Darmstadt 1966 [=Berlin 1938]).
- Schiller, F., „Über naive und sentimentalische Dichtung“, in: F. Schiller, *Sämtliche Werke* Bd. 5, *Erzählungen. Theoretische Schriften*, hg. v. Wolfgang Riedel (München 2004) 713–715.
- Schmidt, M., *Der wissenschaftliche Ort des LfgrE*: <http://www1.uni-hamburg.de/Thesaurus>.
- Schmitt, A., *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*; 1990, 5 (Mainz/Stuttgart 1990).
- , „Handeln in Abhängigkeit. Determination und Freiheit im Verhältnis von Mensch und Gott bei Homer“, in: D. Ingenschay, – H. Pfeiffer, *Werk und Diskurs* (München 1999) 11–32.
- , Artikel ‚Querelle des anciens et des modernes‘, in: *Der Neue Pauly*, hg. v. H. Cancik (u.a.), Bd. 15,2 (Stuttgart 2002) 607–622.
- , „Achill – ein Held?“, in: *Heldengedenken. Über das heroische Phantasma*. Sonderheft Merkur hg. v K.-H. Bohrer – K. Scheel (Berlin 2009) 860–870.
- , „Anschauung und Anschaulichkeit in der Erkenntnis- und Literaturtheorie des Aristoteles“, in: A. Schmitt – G.. Radke-Uhlmann (Hgg.), *Anschaulichkeit in Kunst und Literatur. Wege bildlicher Visualisierung in der europäischen Geschichte* (München/Leipzig 2011) 91–152.
- , *Aristoteles. Poetik*, übers. u. erl. (Berlin <sup>2</sup>2011).
- Schmitz, Th., „Homerische Poetik (Kap. I,5)“, in: A. Rengakos – B. Zimmermann, *Homer-Handbuch* (Stuttgart/Weimar 2011) 64–78.
- Schrott, R., *Homer. Ilias*, übertragen v. Raoul Schrott, kommentiert v. Peter Mauritsch (München 2008).
- Schwinge, E.-R., „Homerische Epen und Erzählforschung“, in: J. Latacz, *Zweihundert Jahre Homerforschung. Rückblick und Ausblick* (Stuttgart/Leipzig 1991) 482–512.

- Scodel, R., *Listening to Homer. Tradition, Narrative, and Audience* (Ann Arbor 2002).
- Snell, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Diss. Göttingen 1922 (Berlin 1924).
- , *Aischylos und das Handeln im Drama*, *Philologus*, Suppl. 20,1 (Leipzig 1928).
- , Rezension zu Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, *Gnomon* 7 (1931) 74–86.
- , *Gesammelte Schriften* (Göttingen 1966).
- , *Szenen aus griechischen Dramen* (Berlin 1971).
- , *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Göttingen 1986).
- Starke, F., „Troia im Machtgefüge des zweiten Jahrtausends vor Christus“, in: Arch. Landesmuseum Bad. Württ. et al. (Hg.), *Troia. Traum und Wirklichkeit*. Begleitband zur Ausstellung (Stuttgart 2001) 34–45.
- Thiel, R., „Irrtum und Wahrheitsfindung. Zur Argumentationsstruktur von Platons Symposion“, in: S. Matuschek (Hg.): *Wo das philosophische Gespräch ganz in Dichtung übergeht. Platons Symposion und seine Wirkung in der Renaissance, Romantik und Moderne*, *Jenaer Germanistische Forschungen*, N.F. 13 (Heidelberg 2002) 5–16.
- Tsagarakis, O., *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer* (Amsterdam 1977).
- Visser, E., *Homerische Versifikationstechnik. Versuch einer Rekonstruktion* (Frankfurt/Main u.a. 1987).
- Vogel, C. J. de, „What was God for Plato?“, in: dies. *Philosophia I, Studies in Greek Philosophy* (Assen 1969) 210–242.
- West, M. L., *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford 1997).
- , *Indo-European Poetry and Myth* (Oxford 2007).
- , *The Making of the Iliad. Disquisition and Analytical Commentary* (Oxford 2011).

