

Walter Nicolai

## Gefolgschaftsverweigerung als politisches Druckmittel in der Ilias

„der übrigen Gemeinde aber nehme ich es übel,  
wie ihr alle stumm dasitzt ...“

(Od. 2,239 f.)

Da es im Rahmen dieses Kolloquiums um die Voraussetzungen und Anfänge des politischen Denkens in der Antike gehen soll, möchte ich – als Klassischer Philologe – vor allem auf zwei Phänomene im homerischen Epos (besonders in der Ilias) aufmerksam machen, die möglicherweise übrigens nicht ohne Einfluß auch auf die Entstehung der griechischen Demokratie (vom Ende des 6. Jahrhunderts an) gewesen sind.\*

Das eine – als eine wichtige Voraussetzung – ist die (damals offenbar noch weitgehend erhaltene) ‚Homogenität‘ der homerischen Gesellschaft. Damit meine ich, daß alle freien Demos-Angehörigen, mindestens soweit sie waffenfähig waren, gleichermaßen zur Teilnahme am gesellschaftlichen Leben berechtigt waren und Anspruch auf Respektierung der ihnen jeweils zustehenden Wertschätzung (*timē*) erheben konnten, wenn auch natürlich proportional zu ihrer Leistung und zu ihrem Rang (der nicht zuletzt von der Größe ihrer Macht bzw. ihres Besitzes abhängig war).

Das zweite ist die bemerkenswert politische Intention Homers, wenn er die Gemeinschaft vor den gefährlichen Folgen des Fehlverhaltens ihrer Anführer nicht nur dadurch zu bewahren sucht, daß er an die Einsicht dieser Anführer appelliert, sondern auch der Gemeinde ihrerseits nahelegt, sich die Berücksichtigung ihrer vitalen Interessen notfalls selbst zu erzwingen, und zwar indem sie ihre zahlenmäßige Überlegenheit zur Geltung bringt (sich also politisch stärker engagiert).

Mit dem ersten Punkt werde ich mich kürzer, mit dem zweiten etwas ausführlicher beschäftigen. Grundsätzlich Neues habe ich in beiden Fällen nicht vorzuweisen (ich teile im wesentlichen die von Herrn Raaflaub vertretenen Auffassungen<sup>1</sup>); aber ich will versuchen, einige Akzente neu zu setzen.

\* Ein Verzeichnis der abgekürzt (mit Jahreszahl) zitierten mehrfach genannten Sekundärliteratur findet sich am Ende des Beitrags. – Die Ilias wird in der Übersetzung von Wolfgang Schadewaldt zitiert (mit Ausnahme von Vers 15,209).

<sup>1</sup> Kurt Raaflaub, Politisches Denken und Handeln bei den Griechen, in: Propyläen Geschichte der Literatur, Bd.1 (Berlin 1981) 44–46; Raaflaub (1985) 36–46; Raaflaub (1988) 197–215; Raaflaub (1989) 1–32. Dazu vgl. Nicolai (1981) 81–101; Nicolai (1983) 1–12; Nicolai (1984) 1–20.

## I

Zunächst also zu der noch ziemlich stark ausgeprägten ‚Homogenität‘<sup>2</sup> der homerischen Gesellschaft. Ob die reale Gesellschaft in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts bereits eine ausgesprochen aristokratische Struktur besaß, darüber kann ich mir – als Philologe – zwar eigentlich kein Urteil anmaßen; aber die homerischen Epen jedenfalls wird man als Beleg dafür wohl kaum länger in Anspruch nehmen können. Schon 1934 hat Calhoun gute Gründe<sup>3</sup> gegen das auch heute noch weitverbreitete Vorurteil, daß Homer die Existenz einer Aristokratie bzw. Adels Herrschaft bezeuge<sup>4</sup>, vorgebracht, wenn auch zunächst vergeblich; doch in der letzten Zeit mehren sich bei Philologen<sup>5</sup> wie bei Historikern die Stimmen, die zumindest für eine differenziertere Betrachtungsweise plädieren. So etwa Starr: „The heroes whom Homer celebrated were not aristocrats ... For the Homeric world had not yet traveled all the way toward the elaboration of an aristocratic ethos, i.e., an obligatory pattern of life and values consciously conceived and shared by a limited group which considered itself ‚best‘.“<sup>6</sup> Auch Donlan betont, „that the Homeric Greeks did not attain the level of the stratified or class

<sup>2</sup> Vgl. Calhoun (1934): „There is substantial evidence, both in the Iliad and in the Odyssey, that the poet was acquainted with a society of ... homogeneous character“ (308); Donlan (1980): „The social system was one of chiefdoms, of a not advanced type, which exhibited many elements of an egalitarian, non-stratified tribal structure“ (2).

<sup>3</sup> So vor allem „the complete omission from the poems of the specific words for nobility of birth and for distinctions based on descent“ (Calhoun [1934] 195) und das Fehlen von „any indication that there was a nobility intermediate between king and people“ (208). Seine Konsequenz: „I propose to substitute for the concept of a Homeric nobility of birth the idea of a society in which each polis is dominated by an indeterminate number of petty kings whose immediate families partake of their eminence. As a matter of fact, the distinction is of vital importance in a study of social institutions. In the Adelsstaat, the dominant nobility is sharply set apart from the great mass of the people, who are looked upon as of different and lower birth. But the petty king in the tribal state stands only a few removes from the patriarch; he is the head of a kinship group which includes persons of diverse social and economic status“ (308). Ähnlich Ribll (1986).

<sup>4</sup> Vgl. etwa Joachim Latacz, Homer. Eine Einführung (München 1985) 43 ff.

<sup>5</sup> Geddes (1984) („we should not assume that ‚Homeric‘ society differentiated between the nobility and the non-nobles“, 27). Vgl. Ribll (1986) 86, 91.

<sup>6</sup> Chester G. Starr, The economic and social growth of early Greece 800–500 B.C. (New York 1977) 119 f.; vgl. Starr (1986) 32: „A rigid stratification in which the upper classes were truly aristocratic in ways of life, economic attitudes, and emphasis on kinship did not yet exist in the dim centuries before 700.“ Auf die bäuerliche Komponente in der homerischen Gesellschaft hatte übrigens bereits Hermann Strasburger, Der soziologische Aspekt der homerischen Epen, in: Gymnasium 60 (1953) 97–114, hingewiesen. Vgl. auch Georges C. Vlachos, Les sociétés politiques homériques (Paris 1974) 367 f.: „L'on peut en inférer qu'aucune classe nobiliaire, au sens juridique et politique strict du terme, n'est visible au sein des sociétés achéennes de l'Epopée.“ Spahn (1977) spricht zwar durchgängig von der „Adelsgesellschaft des 8. Jahrhunderts“ (30 u.ö.), räumt aber „das Fehlen einer klaren ständischen Schichtung“ (52) ein und „daß sich die bäuerliche Sphäre von der des Adels in vieler Hinsicht nicht wesentlich unterschied“ (57). G. Zanker, The Works and Days: Hesiod's Beggar's Opera?, in: Bulletin of the Institute of Classical Studies 33 (1986) 22–36, stellt eine „upward social mobility“ fest und bezeichnet es als „the pivotal concept of the Works and Days, that through work and resultant wealth the δειλός can become an ἀνθρ ἀγαθός“ (29).

society“<sup>7</sup>, so daß es bei ihnen also nur eine Art „proto-nobility“ (18) gebe<sup>8</sup>. Und Raaflaub<sup>9</sup> ist kürzlich gleichfalls zu dem Schluß gekommen, „daß dem Volk überhaupt mehr Gewicht zukommt, als es die auf die Oberschicht fixierten Epen anzudeuten scheinen“ (18), und „daß die Kluft zwischen“ der ‚protoaristokratischen‘ Oberschicht „und der großen Schicht der unabhängigen Bauern seit je relativ klein war“ (29).

Für eine Dreiteilung in König, Adel und Volk finden sich im Homertext in der Tat so gut wie keine Anhaltspunkte<sup>10</sup>; die Regel ist vielmehr eine Dichotomie mit der Gegenüberstellung von König/Führer (*basileus/hēgemōn*) einerseits und Volk/Mannschaft (*dēmos/laos*) andererseits<sup>11</sup>. Wenn die moderne Homerdeutung trotzdem eine dritte, selbständige – und sogar tonangebende – Gesellschaftsklasse zwischen König und Volk dazwischengeschaltet hat (eben den Adel), dann ist die Ursache für diese Fehlkonstruktion wohl darin zu suchen, daß die späteren Verhältnisse des 7. und 6. Jahrhunderts auf Homer zurückprojiziert und außerdem aus einigen Eigentümlichkeiten der Ilias unzutreffende Folgerungen gezogen worden sind. Da die Ilias von einem mythischen Gemeinschaftsunternehmen berichtet, an dem eine Vielzahl unabhängiger Völker bzw. Gemeinden beteiligt ist, deren Kontingente jeweils von ihren eigenen Königen angeführt werden, entsteht der trügerische Eindruck, der Oberbefehlshaber

<sup>7</sup> Donlan (1980) 19.

<sup>8</sup> Auch Gschnitzer (1981) zieht es vor, wenn es darum geht, „wie weit wir in homerischer Zeit überhaupt von einem Adel sprechen können“, lieber von der „Schicht der großen Grundbesitzer“ zu sprechen (38). Ähnlich Raaflaub (1985) 38<sup>37</sup> und Raaflaub (1988) 197, 199. Siehe auch Jurij V. Andreev, Die homerische Gesellschaft, in: *Klio* 70 (1988) 5–85: „Zwischen Adel und einfachen Stammesgenossen war noch nicht die unüberwindliche Schranke entstanden, welche diese zwei sozialen Gruppen später voneinander trennte“ (77). „Daß eine sozioökonomische Differenzierung innerhalb der Gruppe der freien Grundbesitzer nicht möglich ist“ (24) und „innerhalb der freien Bevölkerung ... sich keine ökonomischen Abhängigkeitsverhältnisse nachweisen“ lassen (23), zeigt schön Thomas Fatheuer, *Ehre und Gerechtigkeit. Studien zur gesellschaftlichen Ordnung im frühen Griechenland* (Münster i.W. 1988); dagegen dürfte seine These, daß „die ‚Könige‘ bei Homer ... keine politische Funktion“ haben (52), wohl unhaltbar sein.

<sup>9</sup> Raaflaub (1989) und Raaflaub (1988) 256 f. Vgl. auch das interessante Ergebnis, zu dem Joachim Latacz, *Kampfpäränese, Kampfdarstellung und Kampfwirklichkeit in der Ilias*, bei Kallinos und Tyrtaios (München 1977) kommt: „die entscheidende Funktion im Kampf-Ablauf der Ilias hat nicht der ‚adelige Einzelkämpfer‘ ..., sondern die Massenformation, in die sämtliche Einzelkämpfer, adelig oder nicht, grundsätzlich integriert sind“ (211 f.).

<sup>10</sup> Die Gegenüberstellung von βασιλῆα καὶ ἔξοχον ἄνδρα (188) und δῆμου ἄνδρα (198) im 2. Gesang der Ilias bietet jedenfalls keine tragfähige Grundlage dafür, da ἔξοχος keine spezielle Standesbezeichnung ist und δῆμος im Epos die sogenannten ‚Adligen‘ (z. B. Polydamas 12; 213) durchaus mitumfaßt. Auch der Umstand, daß es in Ithaka (vgl. 1, 394 f.) und bei den Phäaken (vgl. 8, 390 f.) jeweils eine größere Anzahl von *basileis* gibt, hat nicht viel zu bedeuten; denn die Freier, die angeblich ja alle zum ‚Adel‘ gehören sollen, werden keineswegs in ihrer Gesamtheit als *basileis* bezeichnet. Und genealogisches Interesse schließlich (insbesondere was die göttliche Abkunft betrifft) scheint bei Homer noch auf die eigentlichen ‚Könige‘ beschränkt zu sein.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. am Anfang der Ilias: 1, 9 f., 15 f., 17 f., 22–24, oder etwa 2, 365 f. – „In Homer *dēmos* normally includes the whole folk“, Calhoun (1934) 309. Ähnlich Mossé (1980) 11–13; vgl. auch Spahn (1977) 47 f.; Karl-Wilhelm Welwei, *Die griechische Polis* (Stuttgart 1983) 51; Geddes (1984) 21 f. Donlan (1985) 298: „*dēmos* is the allinclusive social unit – a particular people and their land“; 299: „the Homeric *laoi* were the men under arms, and ... in its ‚primitive sense‘ the *laoi* were the followers of a chief; ... *laos* was tending to lose its fractional sense and was evolving into a synonym for *dēmos*, the collective community.“

Agamemnon sei von diesen ‚Unterkönigen‘ quasi wie von einer adligen Oberschicht umgeben. In Wirklichkeit bestand die politische Organisation des Demos jedoch offenbar – wie Donlan gezeigt hat – aus einem noch ziemlich instabilen System von Gefolgschaftsverhältnissen unterschiedlicher Größenordnung: mehrere kleinere, lokale Gruppen<sup>12</sup> (in sich jeweils nach dem Prinzip ‚Anführer – Gefolgschaft‘ gegliedert) werden ihrerseits zur Gefolgschaft<sup>13</sup> eines übergeordneten Anführers zusammengeschlossen. „The overseas settlements of the late eleventh century were founded by small follower groups ... It was on this basis of small associations of households that a more complex system of ranking arose. As habitation became more settled, ambitious *basileis* enlarged their spheres of influence by recruiting non-local supporters – other small bands of households loyal to their own ‚big man‘ – thus building up regional pyramids ... The result of this political dynamic was that after some generations one *basileus* achieved an uneasy dominance over the other *basileis* within a particular territory and people, and was recognized by all as the paramount chief. This was the type of political arrangement familiar to the epic audiences.“<sup>14</sup> Noch also waren die Anführer der kleinen lokalen und der größeren Gemeinschaften, mochte auch ihr Oikos an Macht und Besitz jeweils allen anderen überlegen sein, auf die Gefolgschaft ihres *laos* angewiesen und besaßen keineswegs bereits den Status einer fest etablierten Aristokratie (einer „ascribed hereditary squirearchy, dominating the peasantry and the possession of the land itself“<sup>15</sup>). Auch der Odysseedichter unterscheidet übrigens in der Volksversammlung der Ithakesier nicht etwa zwischen Adel und Volk (wie man fälschlich meist annimmt), sondern zwischen den Freiern und der übrigen Gemeinde, was sich meines Erachtens eindeutig aus 2,229–241 und 24,454–462<sup>16</sup> ergibt.

Belegbar bei Homer ist also nur die Dichotomie in Anführer und Volk, die normalerweise übrigens keinen Gegensatz, sondern eher – handlungs- wie darstellungstechnisch gleichermaßen bedingt – eine Art Arbeitsteilung bedeutet. *Basileus* und *dēmos* erscheinen dabei als auf Kooperation bedachte Glieder eines übergeordneten Ganzen,

<sup>12</sup> Nach Donlan (1985) war *phylon* die ursprüngliche Bezeichnung für solche „minuscule ‚natural‘ social units, composed of a few families and occupying a small area ... The *phylon* was not a formal corporation, based on kinship. The superordinate tie that bound its households together was their shared identity as the free followers of a leading man“ (303). Andere Bezeichnungen für die Gefolgschaft eines *basileus* sind *hetairoi* oder *philoï* (vgl. Donlan [1989] 12).

<sup>13</sup> Das wäre, nach Donlan (1985), eine *phrētrē* („an association of small bands (*phyla*) loyal to a single leader“, 297).

<sup>14</sup> Donlan (1989) 24 f.

<sup>15</sup> John Bintliff, Settlement patterns, land tenure and social structure: a diachronic model, in: Ranking, resource and exchange: Aspects of the archaeology of early European society, hrsg. von Colin Renfrew und Stephen Shanon (Cambridge 1982) 107. Vgl. dazu Donlan (1985): „By the middle or the end of the eighth century the fragile hierarchy of ranked chiefs had given way to a system of collegial rule by a landowning nobility“ (305); „with the evolution ... of the warrior-chiefs into a horizontal aristocratic class, we are at the threshold of the archaic city-state“ (308); und Donlan (1989): „Around 700 B.C., in most Greek communities, the unstable chiefdom ended when the *basileis* instituted a formal system of power sharing through short-tenured offices and collegial boards“ (25).

<sup>16</sup> Vgl. Calhoun (1934) 308: „the kinship of the slain suitors, gathered in the agora, seems to comprise practically the entire folk of Ithaca“; Mossé (1980) 12; Nicolai (1984) 8–10; Raaflaub (1988) 210.

die nur ausnahmsweise einmal untereinander uneins sind: „The epics suggest a strong spirit of general communal unity, in which the kings persuade rather than command.“<sup>17</sup> Zwischen dem ‚König‘ einerseits (um, der Einfachheit wegen, diese traditionelle Übersetzung für *basileus* – den politischen bzw. militärischen Führer<sup>18</sup> der jeweiligen, kleineren oder größeren, Gemeinschaft – zu verwenden) und dem Geringsten unter seinen Kriegern andererseits gibt es zwar eine weite Skala von Größenunterschieden, aber offenbar keine diskriminierenden Standesschranken<sup>19</sup>; Besitz, Abstammung und Tüchtigkeit im Kampf oder im Rat begründen gewiß unterschiedliche Geltungsansprüche (und schaffen damit die Voraussetzungen für die aristokratische Gesellschaftsordnung der folgenden Zeit), doch keinem Mitglied der Polisgemeinde wird bei Homer der Anspruch auf eine seiner jeweiligen Leistung angemessene Wertschätzung grundsätzlich verwehrt. Für die homerische Gesellschaft scheint demnach charakteristisch das gleichzeitige Nebeneinander von vertikaler Rangordnung (Anführer – Gefolgschaft) einerseits und horizontaler Gemeinsamkeit<sup>20</sup> (in Gestalt ‚politischer‘ Mitbestimmung und sozialer Integration des *dēmos* bzw. *laos*) andererseits. „Most important for our understanding of the city-state is the knowledge that the Greek *koinōnia* was ‚political‘ from the start. The ties that bound households together hierarchically were, in the main, ties of deferential friendship. Throughout the Dark Age, single households were nearly autonomous units that stood in reciprocal, nearly equal, relationships with their leader-houses. This pretty well describes the political character of the developed states, in which a citizenry of free householders engaged in a continuous tensioned dialectic with its aristocratic rulers, who were themselves embroiled in stasiotic contests for preeminence – aided by personal supporters from among the citizenry.“<sup>21</sup>

Gerade diese ursprüngliche (relative) politische Gleichheit (sowohl innerhalb der Gefolgschaft wie auch zwischen Gefolgschaft und *basileus*), die jeden (waffenfähigen)

<sup>17</sup> Starr (1986) 45; vgl. auch Walter Donlan, *Homeric temenos and the land economy of the dark age*, in: *Museum Helveticum* 46 (1989) 129–145 („the ideal relationship between leaders and *dēmos* was one of fairness, mutual obligation, and generosity“, 145). Allenfalls zwei der insgesamt neun ‚wirklichen‘ anonymen Tis-Reden in der Ilias (nämlich 3, 297–302, 319–324) deuten an, „that the masses can differ in mood and aspirations from their leaders“, Irene J.F. de Jong, *The voice of anonymity: tis-speeches in the Iliad*, in: *Eranos* 85 (1987) 82. – Zu beachten ist jedoch, „that the Homeric representation of ‚king‘ is not consistent. It reflects two kinds of kingship: a despotic ... and a restricted kingship“ (M. B. Sakellariou, *The Polis-State. Definition and Origin* [Athen, Paris 1989] 362).

<sup>18</sup> Vgl. Gschnitzer (1981) 45; Geddes (1984) 28–36 (zu *basileus* in der Odyssee siehe auch Ribll (1986) 86–91).

<sup>19</sup> Vgl. Geddes (1984) 31 f.

<sup>20</sup> „The archaic Greek states were born as nations of farmer-warriors, upon whose good will the success of their leaders ultimately depended. The special genius of the Greeks was that they developed a complex civilization while retaining the communal form and political spirit of the lowlevel chiefdom. It was precisely this that made the *polis* unique among the states of the ancient Mediterranean“, Donlan (1989) 29.

<sup>21</sup> Donlan (1989) 28 f.

gen?<sup>22</sup>) Freien zur Teilnahme am Wettbewerb um *timē* („durch welche das Verhalten der Demosgenossen gegeneinander ausbalanciert wird“<sup>23</sup>) berechtigt und nötig, mag ein Hauptgrund für das ungewöhnlich agonale<sup>24</sup> Verhalten der Griechen gewesen sein, wobei die erbittertste Rivalität verständlicherweise (wie im Sport<sup>25</sup> so auch politisch) jeweils zwischen denen ausgefochten wird, die sich rangmäßig am nächsten stehen. Am spektakulärsten (weil folgenschwersten) ist natürlich der Rangstreit zwischen den *basileis*. Stellvertretend für den generellen Konkurrenzkampf der Gemeindemitglieder untereinander hat der Iliasdichter daher den Streit zwischen dem Oberkommandierenden Agamemnon, der also keineswegs vom Rangstreit ausgenommen ist<sup>26</sup>, und dem zweiten Mann im Heer, Achill, zum Hauptthema seines Gedichts gemacht<sup>27</sup>. Dieser Streit geht, bezeichnenderweise, nicht zuletzt um die *homoioiōtēs* (die Gleichrangigkeit) ihrer Ehre, die von Achill (anscheinend tatsächlich!) beansprucht, von Agamemnon dagegen – in diesem Fall durchaus mit Nestors Billigung<sup>28</sup> – verweigert wird. So droht Agamemnon Achill im 1. Gesang: „Doch gehe ich selber und hole Brieseis, die schönwangige, / in meine Hütte, dein Ehrgegenschenk! daß du es gut weißt, / wieviel besser ich bin als du, und daß auch ein anderer sich hüte, / sich mir gleich (*ison*) zu dünken und gleichzustellen (*homoioiōtēmenai*) ins Angesicht!“ (184–187<sup>29</sup>). Noch im 16. Gesang kommt Achill nicht darüber hinweg: „Das kommt mir als schrecklicher Kummer über das Herz und den Mut, / wenn den Gleichgestellten (*homoion!*) ein Mann gewillt ist zu beschädigen / und sein Ehrgegenschenk ihm wieder zu

<sup>22</sup> Wieweit die Teilnahme an der *agorē* an die Waffenfähigkeit und damit an den Besitz einer Rüstung gebunden war, möchte ich offenlassen. Herrn von Ungern-Sternberg, der mir auch sonst bei der Klärung meiner Begriffe geholfen hat, verdanke ich den Hinweis auf *Christian Simon*, Untertanenverhalten und obrigkeitliche Moralpolitik. Studien zum Verhältnis zwischen Stadt und Land im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel Basels (Basel 1981), der feststellt, daß „der Besitz von Zugtieren ... einen fundamentalen Unterschied“ selbst unter den landbesitzenden Dorfbewohnern konstituiert (nämlich zwischen Bauern und Nichtbauern = ‚Tauern‘). „Zugvieh ist teuer in Anschaffung und Unterhalt ... Sein Halter zählt damit automatisch zu einer Art Oberschicht“ (161). Es fragt sich allerdings, wieweit die Gleichsetzung ‚Zeugiten = Hopliten = größere politische Rechte‘ bereits für die homerische Zeit zutrifft.

<sup>23</sup> *Gisela Wickert-Micknat*, Ursachen, Erscheinungsformen und Aufhebung von Marginalität: am Beispiel der homerischen Gesellschaft, in: Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum, hrsg. von *Ingomar Weiler* (Graz 1988) 62.

<sup>24</sup> Zum Agonalen bei Homer vgl. u. a. *Meier* (1989) 46; *Raaflaub* (1989) 30.

<sup>25</sup> Siehe etwa die Rangelei zwischen Antilochos und Menelaos um den 2. Platz im Wagenrennen (23, 401–448, 514–527).

<sup>26</sup> Vgl. *Raaflaub* (1988) 256. „Kein griechischer Herrscher konnte in Wort und Tat mehr an Ehrerbietung erwarten als ein Vater von seinen gut beratenen Söhnen“, *Kenneth J. Dover*, Religiöse und moralische Haltungen der Griechen, in: Propyläen Geschichte der Literatur, Bd. 1 (Berlin 1981) 77.

<sup>27</sup> Ein Beispiel vom anderen Ende der Rangskala wäre etwa der in einem Gleichnis (12, 421–423) erwähnte Streit zwischen zwei Kleinbauern.

<sup>28</sup> „Nicht wolle du, Peleus-Sohn, gegen den König streiten / gewaltsam, da niemals eine nur gleichartige (*homoioiēs*) Ehre zusteht / dem stabführenden König, dem Zeus Prangen verliehen“ (1, 277–279).

<sup>29</sup> Auch im 9. Gesang erwartet Agamemnon – bei aller Bußfertigkeit – gleichwohl, daß Achill sich ihm unterordnet (160f.).

nehmen, weil er an Macht vorangeht“ (52–54). Es ist gewiß kein Zufall<sup>30</sup>, daß der Dichter diesen Ehrenstreit auch auf der Götterebene widerspiegelt, wo Poseidon – gleichfalls vergeblich – den Anspruch auf Gleichrangigkeit mit Zeus erhebt und dabei die bemerkenswerten Begriffe *homotimos* (gleichrangig) und *isomoros* (gleichberechtigt) gebraucht: „Nein doch! da hat er, so mächtig er ist, überheblich gesprochen, / wenn er mich, den an Ehre Gleichen (*homotimon*), gegen meinen Willen mit Gewalt will niederhalten!“ (15,185 f.); und kurz darauf, nachdem er – auf Iris' Zureden – schließlich doch seine Bereitschaft zum Einlenken erklärt hat: „Das kommt mir als schrecklicher Kummer über das Herz und den Mut, / wenn er den Gleichberechtigten (*isomoron*) und zu gleicher Stellung (*homē aisé*) / Bestimmten schelten will mit zornigen Worten!“ (15, 208–210). Schon in der Ilias wird also der Rangstreit mit den Begriffen *isos* und *homoios* ausgefochten<sup>31</sup>, die Aristoteles später zur Bezeichnung des Verhältnisses unter Polisbürgern verwendet<sup>32</sup>. Für die homerische Gesellschaft scheint demnach ein durchgängiger Leistungswettbewerb und Positionskampf charakteristisch, der – öffentlich ausgetragen<sup>33</sup> – zwar eine vielfache Abstufung (grob gesagt: in Bessere, Mittlere und Schlechtere<sup>34</sup>) kennt, aber keine Exklusivität; und der zugleich auch ein gewisses Maß an gegenseitiger Rücksichtnahme erfordert: „For the logic of *timē* requires attention to the rights of some others, though not of course equal rights.“<sup>35</sup> Daß das Leistungsprinzip in seinem Fall anscheinend nicht gelten soll, erbot Achill besonders: „Gleiches Teil wird dem, der zurückbleibt, und wer noch so sehr kämpft, / und in gleicher Ehre steht der Schlechte wie auch der Tüchtige“ (9, 318 f.).

Eben diese noch vor-aristokratische, gewissermaßen ur-demokratische<sup>36</sup> Homoge-

<sup>30</sup> Ἴσον ἐμοὶ φάσθαι lautet der Vorwurf, den Zeus (15, 167) dem Poseidon ebenso macht wie Agamemnon (1, 187) dem Achill.

<sup>31</sup> Vgl. außerdem 1, 163; 9, 318 f.; 11, 705; 12, 423; 13, 354; 24, 57, 66.

<sup>32</sup> Βούλεται ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα (Politik 1295 b 25 f.).

<sup>33</sup> Vgl. Raaflaub (1988) 257. Zumal der Rechtsstreit und der sportliche Wettkampf werden auch im wörtlichen Sinne ‚inmitten‘ der Gemeinschaft ausgetragen: ἐν μέσση ἀγορῇ 19, 249 (vgl. 173), ἐς μέσσον ἀγῶνα 23, 685, 710 (vgl. 704); siehe auch 23, 574. Meier (1989) 81 weist darauf hin, wie sehr „die Eigenart der Griechen ... dadurch bestimmt war, daß es ihnen gelang, ihre Kultur statt von Monarchien aus gleichsam aus der Mitte der Gesellschaft heraus zu bilden“. Zur strikten Öffentlichkeit der Rechtsprechung vgl. Havelock (1978) 133–135. Zur Beziehung zwischen Mündlichkeit und *meson* vgl. Øivind Anderson, Mündlichkeit und Schriftlichkeit im frühen Griechentum, in: Antike und Abendland 33 (1987) 42 f.

<sup>34</sup> So z. B. 12, 269 f.

<sup>35</sup> Long (1970) 138. „The preservation of one's *timē* is fundamental, but it depends on respecting the *timai* of others, strangers, kin, as well as on acts of prowess. Excess and deficiency, judged by the general standard of appropriateness, court disaster. For failure involves loss of *timē*, and excess, if not forced directly to make tangible amends, brings *aíschos* to Paris and Helen, a subsequent payment of compensation from Agamemnon, a threat of future failure to Achilles, and death to the suitors“ (ebenda 139). Dazu vgl. Ian Morris, The use and abuse of Homer, in: Classical Antiquity 5 (1986) 118.

<sup>36</sup> „Adelskultur, bürgerliche Welt, Stadtkultur – das alles sind im alten Griechenland keine streng getrennten Welten. Hier ist die Demokratie aristokratisch, und hinter der Adelsgesellschaft schimmert wiederum jene Welt der Urdemokratie hervor, die Wehrgemeinde“, Richard Harder, Eigenart der Griechen (Freiburg 1949) 6.

nität<sup>37</sup> der homerischen Gesellschaft – die (wie Christian Meier vermutet hat) vielleicht gar nichts spezifisch Griechisches, sondern ein weitverbreitet ‚Anfängliches‘ ist, das sich bei den Griechen nur, infolge günstiger Umstände, besonders lange durchgehalten hat<sup>38</sup> –, gerade diese fest eingewurzelte (relative) politische Gleichheit könnte eine wesentliche Voraussetzung dafür sein, daß der ‚Aristokratisierung‘ der beiden folgenden Jahrhunderte kein dauerhafter Erfolg beschieden war.

Die Abwesenheit von Standesschranken und die damit verbundene Autarkie der einzelnen *oikoi*<sup>39</sup> (unabhängig von ihrer Größe) hat übrigens interessante Parallelen auch in anderen Bereichen der homerischen Welt. Dazu gehört, erstens, die erstaunliche Toleranz der Väter gegenüber ihren erwachsenen – zu gleichen Teilen erbberechtigten – Söhnen<sup>40</sup> (die freilich, sowohl im Fall des Paris<sup>41</sup> wie in dem der Freier<sup>42</sup>, verhängnisvolle Folgen hat). Ein Analogon dazu auf der Götterebene ist, zweitens, die Freizügigkeit, die der Göttervater Zeus normalerweise den Einzelgöttern gewährt, so daß das irdische Geschehen weitgehend durch das Kräfteverhältnis bestimmt wird, das sich unter den übrigen Mitgliedern der Götterfamilie auspendelt (abgesehen von der Ausnahmesituation in den Gesängen 8–18, wo Zeus – um sein der Thetis gegebenes Versprechen erfüllen zu können – ein über die Götter verhängtes Verbot der Kampfteilnahme ziemlich autoritär durchsetzen muß); mit anderen Worten: das Phänomen des griechischen Polytheismus, das Nebeneinander verschiedener lokaler Kulte. Eine dritte Entsprechung stellt die Eigenständigkeit der Vielzahl von kleineren und größeren griechischen *poleis*<sup>43</sup> dar (ohne eine übergeordnete politische Struktur und mit auffällig wenig Eroberungsverlangen<sup>44</sup>). Und eine vierte Parallele schließlich könnte man in der (außerhalb Griechenlands möglicherweise beispiellosen) unparteiischen Distanz sehen, aus der der Iliasdichter Griechen und Barbaren gleichermaßen

<sup>37</sup> Vom „Übergang von einer egalitären Gesellschaft zu einer wirtschaftlich stark differenzierten ‚aristokratischen‘ Gesellschaft“ in Rom in der „Mitte des 8. Jahrhunderts“ spricht auch *Walter Eder*, *Der Bürger und sein Staat*, in: *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik*, hrsg. von *Walter Eder* (Stuttgart 1990) 22.

<sup>38</sup> *Meier* (1980) 52 f.; *Meier* (1989) 22 f., 77. Zu den günstigen Umständen: *Meier* (1980) 57 ff.; *Meier* (1989) 41 ff., 80.

<sup>39</sup> „Der Oikos ist praktisch autonom“, *Raaflaub* (1988) 198 (vgl. 208); siehe auch *Meier* (1989) 44, 77 f. „Oikos was the fundamental social unit, all wider groups formed within the comprehensive *dēmos* were associations of independent *oikoi*“, *Donlan* (1985) 300.

<sup>40</sup> Dazu *Spahn* (1977) 43 und *Nicolai* (1984) 13.

<sup>41</sup> Die fatale Nachgiebigkeit, geradezu Willfährigkeit des Priamos gegenüber Paris in der Troerversammlung des 7. Gesanges scheint fast unbegreiflich und ist wohl nur damit zu erklären, daß der Dichter ja irgendeine Begründung für den Untergang Trojas geben mußte.

<sup>42</sup> Die übermäßige Permissivität der Väter wird Odyssee 24, 455–460 von Halitherses gerügt.

<sup>43</sup> Dazu vgl. *Meier* (1989) 78 f. – Vgl. dazu allerdings *Sakellariou*, der in der in Anm. 17 genannten Untersuchung zu dem Ergebnis kommt: „The Homeric poems do not depict only one type of state ... The Homeric poems depict two basic types of state: the ethnos- or stem-state and the polis-state“ (392).

<sup>44</sup> *Meier* (1989) 44–46.

unvoreingenommen betrachtet<sup>45</sup> und die er auch seinen Zeus gegenüber den verschiedenen Völkern wahrhaft läßt<sup>46</sup>.

Diese (um eine Formulierung von Christian Meier zu gebrauchen) „breite Lagerung der Macht“<sup>47</sup> (und zwar auf den verschiedenen Ebenen des Oikos, der Polis, der griechischen Staatenwelt, der Oikumene insgesamt und schließlich des Olymp), bei der die übergeordnete Autorität im allgemeinen eher zurückhaltend agiert und nur einen schwachen Führungsdruck ausübt, hat nun allerdings – auf allen Ebenen – prekäre Gleichgewichtszustände zur Folge und bringt so, da dies den Konkurrenzkampf der jeweiligen Rivalen eher anheizt als dämpft, die Gefahr mit sich, daß das Gemeinwohl darüber zu Schaden kommt. Das ist die Situation, in der der epische Sänger sich zum Anwalt des Gemeinschaftsinteresses macht und dadurch seinerseits *timē* zu erwerben sucht<sup>48</sup>.

## II

Damit komme ich zum zweiten Punkt, zu den Anfängen des politischen Denkens bei Homer. Da Homer jedoch in erster Linie Sänger ist, will ich zunächst kurz den Stellenwert des Politischen innerhalb des Gesamtkomplexes des homerischen Epos skizzieren, bevor ich dann ausführlicher auf die politische Botschaft selbst zu sprechen komme.

### A

Der gesellschaftliche Ort, an dem griechische Heldendichtung traditionellerweise vorgetragen wurde, scheint das Festbankett<sup>49</sup> im Hause des ‚Königs‘ gewesen zu sein; diesen Schluß legen jedenfalls die Aussagen der Odyssee über den Sänger und sein Publikum nahe. In der Zeit nach Homer, vom 7. Jahrhundert an, wurden Ilias und Odyssee dagegen von den Rhapsoden<sup>50</sup> (einer nur noch reproduktiv tätigen Sängergilde) an den großen Götterfesten für eine breite Öffentlichkeit rezitiert. Doch wird man ver-

<sup>45</sup> Zur besonderen Fairness der griechischen Feind-Darstellung vgl. *Meier* (1980) 152<sup>26</sup>. Der Iliadichter geht soweit, die Griechen vor dem Zweikampf zwischen Aias und Hektor eventuell nur für ein Unentschieden (statt für einen Sieg ihres Kameraden) beten zu lassen: 7, 202–205.

<sup>46</sup> Zur Rolle der Götter „as an audience“ vgl. *Jasper Griffin*, *Homer on life and death* (Oxford 1980) 179 ff.

<sup>47</sup> *Meier* (1980) 61, 66, 78.

<sup>48</sup> In der FAZ vom 25.4.1990 (Seite 4 N) finde ich in einem Artikel von *Johannes Weiß*, unter der Überschrift ‚Trüffel und Klaviere‘, eine soziologische Beschreibung des Intellektuellen, die mir in gewisser Weise auch für Homer erhellend zu sein scheint: „Intellektuelle stehen und sprechen höchstens beiläufig für sich selbst, für ihre ureigensten Interessen. Den ... gesellschaftlichen Standort finden sie vielmehr, indem sie als Stellvertreter oder Fürsprecher eines gesellschaftlichen Subjekts auftreten, das nicht, noch nicht oder nicht in der gebotenen Weise für sich selbst sprechen und handeln kann. Die ‚Illegitimität‘ der Intellektuellen wird also durch eine Stellvertreter-Rolle zugunsten einer ‚Gruppe‘ ausgeglichen, die über eine unbezweifelbare, gesellschaftliche Legitimität verfügt, deren eigene Artikulations- und Handlungsfähigkeit aber unentwickelt oder eingeschränkt ist.“

<sup>49</sup> Dazu zuletzt *Kannicht* (1989) 33–35.

<sup>50</sup> Auch dazu *Kannicht* (1989) 39 f.

mutlich auch beim Iliasdichter und beim Odysseedichter selber, die ihre Epen wohl zum erstenmal schriftlich<sup>51</sup> aufzeichneten (oder aufzeichnen ließen) und damit den wichtigen Schritt von einem mehr oder weniger improvisierten zu einem fixierten Text taten, bereits mit beiden Möglichkeiten zu rechnen haben: Vortrag im Hause des *basileus* und/oder vor der gesamten Gemeinde; bei einem der großen regionalen Götterfeste<sup>52</sup> freilich konnte der Dichter wohl höchstens einen Teil seines Epos persönlich vortragen, da für ein konzentriertes Drei-Tage-Programm der Einsatz mehrerer Rhapsoden erforderlich gewesen wäre (oder war?<sup>53</sup>).

Wenn man die gesellschaftliche Funktion des Festes zu Recht in der „Gewährleistung gesellschaftlicher Integration“<sup>54</sup> gesehen hat, dann dürfte die Funktion des Epos (wie übrigens auch die der archaischen Lyrik und später der Tragödie) vor allem in der kulturellen Stabilisierung der Gemeinschaft bestanden haben: in der Bewahrung und Anpassung der (allerdings keineswegs homogenen) „*mémoire collective*“<sup>55</sup> (speziell der *klea andrôn*<sup>56</sup>) ebenso wie in der Auffrischung und Weiterentwicklung „nomologischen Wissens“<sup>57</sup>.

Über seine eigentliche – ‚offiziell‘ wahrgenommene – Rolle hinaus hat der epische Sänger damit also offensichtlich noch weitere gesellschaftliche Funktionen an sich gezogen, die sonst – in der epischen Handlung wie in der Lebenswelt – entweder von den politischen Führern oder von besonderen Spezialisten ausgeübt wurden. Im einzelnen lassen sich dabei etwa folgende vier Rollen (zumindest theoretisch) voneinander unterscheiden: der Sänger im engeren Sinn (1), der Ratgeber (2), der Weise (3) und

<sup>51</sup> Dazu jetzt *Jack Goody*, *The interface between the written and the oral* (Cambridge 1987) 108: „Reviewing the general literature on the comparison of the Homeric composition with other ‚epic‘ forms, I concluded the genre was less typical of oral cultures than of early literate ones, a suggestion that is supported by other features of the style and content of the poems; the structure is not inconsistent with literary influence. In making this point I do not mean to suggest that the author of the Iliad was necessarily literate. But the poem as we know it appears to have been considerably affected in form and content by the existence of writing, if only by being inevitably transformed when it became transcribed, by the author or by another, as a written text.“

<sup>52</sup> Zum Dichter- bzw. Rhapsodenwettkampf bei den Götterfesten vgl. *Herington* (1985) 5 ff.

<sup>53</sup> Vgl. *Thomas B. L. Webster*, *Von Mykene bis Homer* (München 1960) 345–353.

<sup>54</sup> *Meier* (1989) 24, und *Diego Lanza* in der Einleitung zu seiner Ausgabe: *Aristotele, Poetica* (Milano 1987) 90: „La poesia greca, intrinsecamente legata alla festa, è dunque una poesia che non soltanto ha una destinazione assai larga, tendenzialmente coincidente con l'intero gruppo sociale nelle quale è prodotta, ma soprattutto una poesia che nel momento della sua fruizione concorre a rinsaldare il gruppo destinatario.“

<sup>55</sup> *Maurice Halbwachs*, *La mémoire collective* (Paris 1950), deutsch: *Das kollektive Gedächtnis* (Stuttgart 1967); dazu *Wolfgang Rösler*, *Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike*, in: *Poetica* 12 (1980) 191 und *Rösler* (1983) 110f. Siehe auch *Eric A. Havelock*, *Preface to Plato* (Oxford 1963); mit diesem und mit dem (von Jack Goody und Ian Watt eingeführten) Begriff der ‚Homöostase‘ in mündlichen Gesellschaften setzt sich kritisch auseinander *Kullmann* (1988) 187–190.

<sup>56</sup> Dazu *Puelma* (1986) 66–73.

<sup>57</sup> Vgl. *Meier* (1988) 56. Siehe dazu auch *Herington* (1985) 3: „Poetry ... was for the early Greeks the prime medium for the dissemination of political, moral, and social ideas – history, philosophy, science (as those subjects were then understood)“, sowie *Kannicht* (1989) 46 (zu Platon, *Nomoi* 653 b/c), der freilich zu Unrecht die durchaus auch ethische Intention der archaischen Götterfeste anzweifelt.

der Seher (4). Zumindest vom Iliasdichter könnte man sagen, daß er in allen vier Rollen von der Meta-Ebene einer (von Christian Meier so genannten) „dritten Position“<sup>58</sup> aus agiert: als epischer Erzähler nimmt er einen objektiven Standpunkt gegenüber der subjektiven Betrachtungsweise seiner Figuren ein; als Ratgeber bezieht er die souveräne Position der Vernunft bzw. des Gemeinwohls und läßt sich weder von Emotionen noch von Partikularinteressen beirren; als Weiser erhebt er sich über die Illusionen der Lebenspraxis und stellt sich auf den quasi-wissenschaftlichen Standpunkt eines unbeteiligten Beobachters, der die Realität ungeschminkt beschreibt; und als Seher partizipiert er an der allumfassenden Perspektive des Weltenlenkers Zeus, der für eine universale Gerechtigkeit zu sorgen hat<sup>59</sup>.

(1) In der Rolle des Sängers<sup>60</sup> (*oidos*), die Homers Hauptfunktion ausmacht (und die vor allem Philologen oft für seine einzige zu halten geneigt sind, weil er sich zu ihr allein ausdrücklich bekennt), ist seine primäre Wirkungsabsicht die *terpsis*<sup>61</sup>, also die – sei es mehr vergnügliche, sei es mehr ergreifende – Unterhaltung seiner Zuhörer („seit jeher ist es das Geschäft des Theaters wie aller andern Künste auch, die Leute zu unterhalten“<sup>62</sup>). Zu diesem Zweck bedient er sich der mimetischen (genauer gesagt: der narrativ-mimetischen<sup>63</sup>) Methode, d. h. er spricht seine Botschaft, anders als Hesiod und später teilweise die Lyriker, nicht unmittelbar (nicht in logisch-diskursiver, systematischer Darstellung) aus, sondern verpackt sie – wie es zumal unter den Bedingungen mündlicher Vermittlung angebracht ist – in seine Deutung des Mythos, d. h. in (teils tradierte, teils abgewandelte, teils neu erfundene) lebensnahe Geschichten, die den Hörer, indem sie ihn im Fremden das Eigene erleben lassen<sup>64</sup>, zum Genuß von Identifikation und distanzierender Betrachtung gleichzeitig einladen.

Wenn bei Homer nur die *terpsis* als Wirkung(sabsicht) des Sängers genannt wird, so zunächst wohl deshalb, weil diese den Unterschied zwischen der reizvoll entspannenden Rezeption von Dichtung (bei festlicher Gelegenheit) und der Mühsal jeglichen Tagewerks am sinnfälligsten bezeichnet; aber auch weil menschliches Leid (das eine merkwürdig ambivalente Faszination auf uns ausübt) in der Realität des Lebens zwar

<sup>58</sup> Meier (1980) 76 ff., 157, 224 ff.

<sup>59</sup> Vgl. Meier (1980) 227 f.

<sup>60</sup> Dazu Wolfgang Schadewaldt, Die Gestalt des homerischen Sängers, in: Von Homers Welt und Werk (Stuttgart 31959) 54–86.

<sup>61</sup> Vgl. Walther Kraus, Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum, in: Wiener Studien 68 (1955) 68 f.; Maebler (1963) 15, 29–34; George B. Walsh, The varieties of enchantment. Early Greek views of the nature and function of poetry (Chapel Hill 1984) 3–21; Kannicht (1989) 31–34; Puelma (1986) 71.

<sup>62</sup> Bertolt Brecht, Kleines Organon für das Theater, in: Gesammelte Werke, Bd. 16 (Frankfurt a. M. 1967) 663; Hesiod, Theogonie 55 spricht vom „Vergessen der Übel und Ruhe vor den Sorgen“ (Übersetzung Walter Marg).

<sup>63</sup> *Dihēgēmatikē mimēsis* (Aristoteles, Poetik 1459 a 17), im Unterschied zu der erst später erfundenen dramatisch-mimetischen (1448 a 20–24), die sich als noch effizienter erweisen wird (1462 b 14f.).

<sup>64</sup> „Das ästhetische Genießen vollzieht sich ... stets in der dialektischen Beziehung von Selbstgenuß im Fremdgenuß“, Hans Robert Jauss, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik I (München 1977) 59.

Erschrecken, im Spiegel der Dichtung jedoch unter Umständen Genuß bereitet<sup>65</sup>. Dabei ist die Belehrung(sabsicht) in der *terpsis*, auch wenn sie normalerweise nicht ausdrücklich genannt wird (nur die Sirenen locken Odysseus damit: *τερψάμενος ... καὶ πλείονα εἰδώς*, 12, 188), durchaus eingeschlossen: Nutz- und Lustwert der Dichtung werden bei Homer noch nicht gegeneinander ausgespielt<sup>66</sup>. So dokumentiert etwa die Parainese des alten Phoinix die implizite ethische Bedeutung der epischen Dichtung, wenn er 9, 524 f. Achill an die *klea andrōn* (9, 189 als Thema von Achills eigenem Gesang genannt) erinnert und dann die Meleagergeschichte als abschreckendes Beispiel anführt. Nicht zuletzt dürfte es dem gesellschaftlichen Taktgefühl des Sängers zuzuschreiben sein, daß er auf eine direkte Benennung seiner (auch) lehrhaften Absicht durchweg verzichtete.

Daß die epischen Dichter dabei, anders als die Hebräer etwa und später Herodot, nicht die reale Geschichte, sondern den quasi-historischen Mythos der Heroenzeit (also der großen mykenischen Vergangenheit) zum Thema ihrer Erzählungen gemacht haben, wird man wohl nicht zuletzt mit dem Fehlen einer gemeinsamen Gegenwartsgeschichte der vielen kleinen Poleis zu erklären haben<sup>67</sup>. Die Verwendung mythischer Stoffe bedeutet jedenfalls alles andere als den Verzicht auf Aktualität. Die Erzählungen Homers sind Vehikel höchst anspruchsvoller Weltdeutungen<sup>68</sup>, die an Erkenntniswert und existentieller Relevanz der späteren Philosophie keineswegs unterlegen sind („The Greek poet claimed, and was felt, to be a teacher of how to live; we should not blind ourselves to that fact, academically convenient though it may be to judge his work purely from an aesthetic, or philological, or historical point of view. This appears not only from the poets' own practice at all periods but also from the bitterness of the opposition that they met with in the late fifth and the fourth centuries at the hands of the philosophers, above all Socrates and Plato“<sup>69</sup>). Allerdings muß der Hörer die impliziten Deutungen sich selbst in seine eigene Lebens- und Gedankenwelt übersetzen, muß sie aus dem Mythos herauschälen, wobei Abstraktion und Verallgemeinerung

<sup>65</sup> Da im Medium der künstlerischen Darstellung auch das Schreckliche genießbar wird (Aristoteles, *Poetik* 1448 b 4–12), können dem Hörer also auch *phobos* und *eleos* Genuß bereiten (ebenda 1453 b 12 f.).

<sup>66</sup> Vgl. dazu *Richard Kannicht*, „Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung“, in: *Der altsprachliche Unterricht* 23, Heft 6 (1980) bes. 19–21. „Wahrhaft unterhaltend‘ aber, weil Erkenntnis mit Vergnügen vermittelnd, ist die Gründlichkeit großepischen Erzählens offenbar vor allem, weil es die erzählten Verhältnisse motivierend und interpretierend erzählt, weil es die überlieferten Begebenheiten als menschliches Handeln und Leiden plausibel, einsichtig und daher auch applizierbar macht“ (19).

<sup>67</sup> Zur „Panhellenisierung der Sage“ durch ionische Sängerschulen des 9.–7. Jahrhunderts vgl. *Uvo Hölscher*, *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman* (München 1989) 168 f., im Anschluß an *Johannes Kakridis*, *Probleme der griechischen Heldensage*, in: *Poetica* 5 (1972) 172.

<sup>68</sup> Wie Herodots historische, so kann man auch Homers mythische Darstellung mit *Jack Martin Balcer* (*Herodotus and Bisitun. Problems in ancient Persian historiography*, Stuttgart 1987, 77 f.) bis zu einem gewissen Grad als „concrete universals“ charakterisieren, insofern beide zunächst aus einer reichen (letztlich auf menschlicher Lebenserfahrung beruhenden) Tradition „universal features“ herausdestillieren, die sie dann anschließend in quasi-historischen Geschichten wieder konkretisieren.

<sup>69</sup> *Herington* (1985) 70. Zur Bedeutung des Mythos siehe *Walter Burkert*, *Mythisches Denken*, in: *Philosophie und Mythos*, hrsg. von *Hans Poser* (Berlin 1979) bes. 30 f.

zwangsläufig einen Substanzverlust zur Folge haben. Auch die Anwendung auf die aktuelle Situation muß er selber leisten<sup>70</sup>. Daß der griechische Rezipient, etwa im Falle der Tragödie und Herodots, durchaus imstande war, die auf die zeitgenössische politische Realität zielenden ‚Pointen‘ der mythischen bzw. historischen Darstellung zu erfassen, ist allgemein anerkannt<sup>71</sup>; daß er es zur Zeit Homers nicht gewesen wäre, ist kaum vorstellbar.

(2) In der Rolle des Ratgebers (*boulēphoros*) demonstriert Homer paradigmatisch<sup>72</sup>, und zwar sowohl vermittels seiner Geschehensführung insgesamt wie mit Hilfe von parainetischen Reden (die freilich nicht spezialisierten ‚Beratern‘, sondern – bevorzugt älteren, eventuell bereits ‚emeritierten‘ – Vertretern der Führungsschicht selbst in den Mund gelegt werden), daß zwischen richtigem und falschem Verhalten einerseits sowie Erfolg und Mißerfolg andererseits jeweils ein klar erkennbarer kausaler Zusammenhang besteht<sup>73</sup>. Dem Individuum bietet er auf diese Weise eine umfassende Ethik<sup>74</sup>, die ihm im permanenten Wettstreit um *timē* einen möglichst guten Platz zu erringen (*aristeuein*) hilft, und zwar durch die unerläßliche Kombination von erstens – körperlicher sowohl wie geistiger<sup>75</sup> – Leistungsstärke (*aretē*) und zweitens Besonnenheit (*sōphrosynē*): Durchsetzungsvermögen allein genügt nicht; es muß die Bereitschaft dazu kommen, auch die Interessen der andern zu berücksichtigen<sup>76</sup>. Zugunsten des Gemeinwohls aber leistet Homer zugleich eine politische Unterweisung, die sowohl an die Mächtigen appelliert, die Gemeinschaft nicht durch rücksichtslosen Egoismus zu gefährden, wie auch die davon betroffene Gemeinschaft ihrerseits ermuntert, notfalls wirksame Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Dazu gleich noch ausführlicher.

(3) In der Rolle des ‚Weisen‘ (den es als Figur der epischen Handlung allerdings noch nicht gibt, so daß sich die aus Herodot geläufige Unterscheidung zwischen „Berater“ bzw. „practical adviser“ und „Warner“ bzw. „tragic warner“<sup>77</sup> auf das Epos nicht übertragen läßt) zeigt der Iliasdichter, am Beispiel der mythischen Handlung, sozusa-

<sup>70</sup> Vgl. Raaflaub (1989) 19.

<sup>71</sup> Vgl. u. a. Meier (1980) 156 f.; Meier (1988) 9 f.; Raaflaub (1989) 9 f. Zu Herodot vgl. besonders Kurt Raaflaub, Herodotus, political thought, and the meaning of history, in: Arethusa 20 (1987) 221–248; zu Thukydides vgl. Hartmut Erbse, Thukydides-Interpretationen (Berlin 1989) 137.

<sup>72</sup> „Modelle positiven und negativen Handelns“, Raaflaub (1988) 215; vgl. Nicolai (1983) 3 ff.

<sup>73</sup> Es ist also nicht erst „Solons ... Erkenntnis“ gewesen, „daß ein auf der Erde nachrechenbarer Zusammenhang zwischen Unrecht und Verderben besteht“ (Meier [1989] 89); dazu vgl. Nicolai (1987) 156–160.

<sup>74</sup> Homers ethische Wirkungsabsicht ist zu Unrecht bestritten worden. Dazu – trotz mancher Übersteigerungen – Werner Jaeger, Paideia, Bd. 1 (Berlin <sup>2</sup>1936) 66 ff.; Willem J. Verdenius, Homer, the educator of the Greeks (Amsterdam 1970) 20–27; Nicolai (1981) 82 ff.; R. B. Rutherford, The philosophy of the Odyssey, in: Journal of Hellenic Studies 106 (1986) 145–162; Malcolm Schofield, Euboulia in the Iliad, in: Classical Quarterly 36 (1986) 6–31; Michael Gagarin, Morality in Homer, in: Classical Philology 82 (1987) 285–306; und demnächst Arbogast Schmitt, Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers (Stuttgart 1990); dazu vgl. Nicolai (1991).

<sup>75</sup> Vgl. etwa Nestors Betonung der *mētis* (23, 313–318).

<sup>76</sup> Dazu grundlegend die Widerlegung von Arthur W. H. Adkins, Merit and responsibility. A study in Greek values (Oxford 1960), durch Long (1970).

<sup>77</sup> Dazu Heinrich Bischoff, Der Warner bei Herodot (Diss. Marburg, Borna-Leipzig 1932) und Richmond Lattimore, The wise adviser in Herodotus, in: Classical Philology 34 (1939) 24–35.

gen die Gesetzmäßigkeiten in der menschlichen ‚Geschichte‘ auf (als ‚Weiser‘ verkündet er, nach dieser Definition, also quasi eine geschichtsphilosophische Lehre). Das Geschichtsbild<sup>78</sup> der Ilias, das Aischylos und Herodot stark beeinflusst hat, macht die ausschlaggebende Bedeutung vor allem zweier Faktoren sichtbar: einmal eine gewisse Selbstbestimmbarkeit des Menschen und zum anderen seine gleichzeitige Abhängigkeit von fremden Mächten, d. h. von Göttern, äußeren Umständen usw. (die Odysseehandlung ist demgegenüber einerseits märchenhafter und andererseits, insofern sie stets die Selbstverantwortung des Menschen für sein Schicksal betont, moralischer<sup>79</sup>). Die damit ermöglichte Differenzierung zwischen solchem Unglück, das durch eigene Tüchtigkeit vermeidbar gewesen wäre, und solchem, das – als unabwendbar – einfach hingenommen werden muß (denn: „immer ist des Zeus Sinn stärker als der des Menschen, / der auch den tapferen Mann schreckt und ihm den Sieg nimmt, / leicht, und ein andermal selbst ihn antreibt zu kämpfen“, 16, 688–690), stellt eine wesentliche Einschränkung der zuvor genannten Ethik dar. Es ist einerseits zwar in der Tat so, daß (wie Arbogast Schmitt gezeigt hat<sup>80</sup>) der Gott, der einen Menschen zu törichtem – und damit für ihn selbst wie für andere verderblichem – Handeln verführen will, ihn bei einer spezifischen Charakterschwäche packt (etwa Pandaros bei seiner Verführbarkeit „durch Gewinn und Ruhm“, Hektor bei seinem „verblendeten Übermut“) und daß insoweit in der Ilias gewiß jede einzelne menschliche Fehlhandlung infolge Verblendung (*atē*) theoretisch durch mehr Besonnenheit vermeidbar gewesen wäre; da wir andererseits aber alle irgendwo (der eine hier, der andere dort) unsere schwache Stelle besitzen, an der ein Gott – wenn er will – den Hebel ansetzen kann, scheint die menschliche Unzulänglichkeit und Hinfälligkeit in gewisser Weise doch vorprogrammiert und unter bestimmten Umständen unvermeidbar zu sein. Der Iliasdichter verzichtet damit bewußt darauf, sich auf das hohe Roß des Moralisten zu setzen, mutet seinen Zuhörern freilich, indem er sie mit der Tatsache der nie völlig aufhebbaren Fehlerhaftigkeit des Menschen konfrontiert, ein gewisses Maß an Verunsicherung zu<sup>81</sup>.

(4) In der Rolle des Sehers<sup>82</sup> (*mantis*) schließlich, der in der Odyssee – wie Sänger, Arzt und Baumeister – zu den vier professionellen Spezialisten gezählt wird, die als *dē-mioergoi* für Dienstleistungen zum Nutzen der Gemeinschaft berufen werden (17, 382–386), tritt der Dichter mit dem wohl schon traditionellen Anspruch auf, auch Einblick in Denken und Handeln der Götter zu besitzen. Er beschränkt sich also nicht darauf, innerhalb seiner Erzählung Seherfiguren<sup>83</sup> auftreten zu lassen und diese zum Zwecke der Geschehensdeutung einzusetzen (in der Ilias: Kalchas auf griechi-

<sup>78</sup> Dazu Nicolai (1987) 147 ff.; Puelma (1986) 73 (mit Anm. 13).

<sup>79</sup> Zu diesem Unterschied zwischen Ilias und Odyssee vgl. besonders Wolfgang Kullmann, *Gods and men in the Iliad and the Odyssey*, in: *Harvard Studies* 89 (1985) 1–23.

<sup>80</sup> In der in Anm. 74 genannten Untersuchung, S. 84, 96; dazu vgl. Nicolai (1991).

<sup>81</sup> Zur doppelgleisigen Orientierungsfunktion der Literatur (via Tröstung und via Verunsicherung) vgl. Walter Nicolai, *Euripides' Dramen mit rettendem Deus ex machina* (Heidelberg 1990) 6–8.

<sup>82</sup> „The *mantis* in Homer is largely concerned with the technique of interpreting omens, not with having visionary experiences of events inaccessible to ordinary human beings“, Murray (1981) 94.

<sup>83</sup> Dazu A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Bd. 2 (Paris 1879) 41 ff.

scher sowie Helenos und Polydamas auf troischer Seite), sondern er usurpiert darüber hinaus die Seherrolle auch für sich selbst<sup>84</sup>, indem er – zwar nicht in konkreten lebensweltlichen Situationen, wohl aber in seinem poetischen Welt- und Geschichtsmodell – seine auktoriale Erzählerposition dazu benutzt, dem Hörer Hintergrundinformationen über die Vorgänge in der Götterwelt<sup>85</sup> zu geben (in seiner Nachfolge werden später, in ähnlicher Weise, auch die Philosophen die Seherrolle annekieren). Die Legitimation dazu verschafft er sich durch den Musenanruf, der – über die Bitte um Inspiration<sup>86</sup> hinaus – als Berufung auf die göttliche Autorität<sup>87</sup> der Muse nicht zuletzt ein Mittel gewesen sein mag, um seine schwache gesellschaftliche Position (das Fehlen einer politischen Hausmacht) zu kompensieren, wenn auch der damit verbundene Absolutheitsanspruch wiederum dadurch relativiert wurde, daß (wie bei den Philosophen) andere Sänger eben auch andere ‚Lehren‘ verkündeten<sup>88</sup>. Mit Hilfe der – weitgehend von ihm selbst erfundenen – Götterhandlung der Ilias betreibt der Dichter jedenfalls eine ‚narrative Theologie‘, indem er sowohl (unter anderem durch Zuweisung zu bestimmten Wirklichkeitsbereichen<sup>89</sup>) die Eigenart der einzelnen Götter charakterisiert als auch eine Rangordnung unter ihnen herstellt, die zugleich eine

<sup>84</sup> Die Analogie von Seherwissen (in der Lebenspraxis) und Sängerwissen (im Gedicht) bezeugt auch Hesiod, wenn er (Thg. 36) den Musen denselben Wissensumfang zuschreibt wie Homer (Ilias 1, 70) dem Seher Kalchas, nämlich zu wissen, „was ist, was sein wird und was früher war“. Vgl. Robert Lamberton, Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition (Berkeley 1986) 2–7; Puelma (1986) 78<sup>22</sup>.

<sup>85</sup> „Auch die Götter ... sind, nicht anders als die menschlichen Akteure der Erzählung, Geschöpfe des Erzählers“, Ernst Heitsch, Wollen und Verwirklichen. Von Homer zu Paulus (Mainz 1989) 5.

<sup>86</sup> Zur Inspiration (und zu ihrer Verbindung mit dichterischer Eigenleistung) vgl. Maehler (1963) 17–20; Murray (1981) 89 f., 96 f.; Willem J. Verdenius, The principles of Greek literary criticism (Leiden 1983) 26 f., 38 f.; Walter Pötscher, Das Selbstverständnis des Dichters in der homerischen Poesie, in: Literaturwiss. Jahrbuch 27 (1986) 15–22.

<sup>87</sup> „For our purposes it is irrelevant to inquire whether such passages are assertions of a firmly held belief in divine inspiration or merely polite gestures to an established convention. In most cases – if I know anything about that delicate balance between imaginative acceptance and hard-headed realism which is so characteristic of the ancient Greeks’ attitude to their divine and mythical world – the truth probably oscillates between those extremes at all dates from Homer onward“, Herington (1985) 59. Vgl. Murray (1981) 90 und Puelma (1986) 67 f.

<sup>88</sup> „The claims to divine inspiration made by poets and philosophers did not imply that their statements could not be questioned“, Humphreys (1976) 237 („from the time when we first meet them, in the Homeric poems, Greek intellectuals were free to innovate and to criticize“, ebenda 213). – Wenn „für eine orale Kultur“ wirklich „ein hoher Grad an gemeinschaftlicher Akzeptanz im Hinblick auf das je Tradiertere“ gilt (Rösler [1983] 115), dann bezeugt nach Kullmann (1988) 190 (vgl. auch 188) „die unterschiedliche Mentalität der beiden großen Epen etwa und die wieder ganz andere Weltansicht Hesiods“ sowohl individuelles Autorbewußtsein wie schriftliche Abfassung.

<sup>89</sup> Vgl. Walter Pötscher, Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode, in: Wiener Studien 72 (1959) 5–25; Malcolm M. Willcock, Some aspects of the gods in the Iliad, in: Bulletin of the Institute of Classical Studies 17 (1970) 1–10. Hartmut Erbse, Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos (Berlin 1986), hat vor allem für Aphrodite und Poseidon gezeigt, daß der Iliasdichter die „Funktionen einzelner Götter auf wenige, klar umgrenzte Wirkungsbereiche“ (91) beschränkt.

Hierarchie der Werte bedeutet<sup>90</sup>. Wie der Göttervater selbst an Ordnungssinn alle überragt, so lassen auch die andern Götter sich nach demselben Kriterium qualitativ differenzieren: je vernünftiger (wie z. B. Athene und Apoll), desto ranghöher und zeusnäher; je selbstüchtiger und unvernünftiger (wie z. B. Ares und Aphrodite), desto rangniedriger und zeusferner.

Insgesamt vermittelt der Iliasdichter seinem Publikum also – eingebettet in eine spannende Erzählung – eine Art Universalphilosophie in nuce und avant la lettre. Innerhalb dieses Gesamtkomplexes bildet seine politische Botschaft nur einen Teilbereich, der freilich wichtig genug ist, daß wir ihn jetzt genauer betrachten.

## B

Zu diesem Zweck möchte ich zunächst einmal den Befund vorstellen (1), der sich aus Handlungsgeschehen, Figurenrede und Erzählerkommentar<sup>91</sup> ergibt, und danach Rückschlüsse auf das politische Denken des Iliasdichters zu ziehen versuchen (2).

(1) Zu seinem *Thema* hat der Dichter, beinahe von Anfang bis Ende, lauter Geschichten gemacht, in denen die Gemeinschaft die Fehlhandlungen eines ihrer prominenten Mitglieder auszubaden hat<sup>92</sup>. Das gilt einmal für die Rahmengeschichte des Trojanischen Krieges, die in den Gesängen 3–7 auch in die Ilias selbst hineingespiegelt ist: Troja wird, zur Vergeltung für Helenas Entführung durch Paris (bzw. für den Vertragsbruch des Pandaros und für Priamos' Versäumnis, Paris zur Rückgabe der Helena zu zwingen), von den Achaïern bekriegt, und zwar bis zum unzweifelhaft bitteren Ende. Das gilt aber ebenso für die insgesamt drei Geschichten, aus denen die eigentliche Iliashandlung zusammengesetzt ist: für die Vorgeschichte im 1. Gesang (wo die Achaier unter einer von Apoll gesandten Pest zu leiden haben, weil Agamemnon den Priester Chryses brüsk abgewiesen hat); für die Hauptgeschichte, die in Gesang 8–17 die schweren Verluste der Achaier – als Folge des Streits zwischen Achill und Agamemnon – zum Gegenstand hat; und für die Schlußgeschichte, die im 18.–22. Gesang Hektors fatale Rückzugsverweigerung zur Ursache für die Katastrophe des Troerheeres und für seinen eigenen Tod macht.

Bei seiner *Ursachenanalyse* zeigt der Dichter zunächst das hohe Risiko auf, das alle Konflikte (sei es in der Form des Kriegs oder des innenpolitischen Streits) für das Gemeinwohl bedeuten. Anfangs durch kluges Krisenmanagement entschärfbar, drohen sie bei zunehmender Verbitterung der Beteiligten außer Kontrolle zu geraten und am Ende die ganze Gemeinde zu gefährden. Die Verantwortung dafür wird primär dem Aggressor, dem Urheber des Streits, angelastet; das Recht (und die Verpflichtung) des Geschädigten zu angemessener Gegenwehr steht außer Frage: wenn er sein Interesse

<sup>90</sup> Dazu Nicolai (1987) 150–153 und die Mainzer Dissertation von Melsene Schäfer, *Der Götterstreit in der Ilias* (Stuttgart 1990).

<sup>91</sup> Dazu vgl. Stephen P. Scully, *Studies of narrative and speech in the Iliad*, in: *Arethusa* 19 (1986) 148: „The narrator's clear orientation in one scene provides a background against which the later segment of the text may be read, although the narrator appears to be absent“.

<sup>92</sup> Dazu Raaflaub (1989) 11 ff.; Nicolai (1981) 96 ff.

nicht selbst wahrnimmt, tut es niemand an seiner Stelle<sup>93</sup>. Die Ursache für die Auslösung (oder für die fatale Ausuferung) solcher Konflikte wird nun regelmäßig in einer *hybris* gefunden, die meist dadurch zustande kommt, daß der Schuldige sich im Über-eifer seines Pleonexie-Strebens (im Konkurrenzkampf<sup>94</sup> um *timē*) zu einer Unrechthandlung hinreißen läßt: so insbesondere Agamemnon, Achill, Paris und Pandaros (aber auch Hektor, vgl. 22, 104); das heißt, die Ursachenanalyse verlagert sich von der politischen auf die ethische Ebene: politisches Unheil wird als Folge von ethischen Fehlentscheidungen erklärt. Darüber hinaus jedoch wird diese *hybris* des Schuldigen (wie übrigens auch das Fehlverhalten dessen, der primär sich selbst schädigt, wie Patroklos oder Polydoros 20, 411) auf eine vorübergehende Störung seines klaren Denkvermögens zurückgeführt<sup>95</sup>, d.h. auf ein Blackout, das einerseits zwar jedem Menschen (ja anscheinend sogar Zeus selbst, zumindest in der Vergangenheit, vgl. 19, 95–131) widerfahren kann und insofern – Wiedergutmachung vorausgesetzt – verzeihlich ist, andererseits den Verblendeten aber (und sei es der König!) in einen Zustand der Unzurechnungsfähigkeit versetzt, wo er eigentlich, damit er keinen Schaden anrichten kann, eines Vormundes bedürfte. Die gelegentlich – sei es von den Betroffenen selbst (z. B. von Agamemnon und Achill im 19. Gesang) oder vom Erzähler (z. B. bei Pandaros 4, 86 ff. und Patroklos 16, 688–691) – vorgenommene Zurückführung einer solchen Urteilstrübung auf göttliche Einwirkung ist gesellschaftlich insofern segensreich, als sie die *hybris* entkriminalisiert. Sie ermöglicht dem Täter, sich von seiner Schuld nachträglich als einem persönlichkeitsfremden Akt zu distanzieren, und schafft damit für Täter und Opfer (als Voraussetzung für eine Versöhnung) wieder eine gemeinsame Basis; so beendet Achill seinen Streit mit Agamemnon mit den Worten: „Zeus, Vater! ja, große Beirrungen gibst du den Männern! / Sonst hätte wohl niemals den Mut in meiner Brust / durch und durch der Atride erregt, und nicht das Mädchen / fortgeführt, unnachgiebig, gegen meinen Willen. Doch irgendwie / wollte Zeus wohl, daß vielen Achaiern der Tod werden sollte!“ (19, 270–274).

Angesichts der Gemeingefährlichkeit dieser Konflikte hängt alles davon ab, ob es gelingt, sie rechtzeitig zu entschärfen. Dazu aber bedarf es, da der jeweilige Missetäter – infolge seiner Unzurechnungsfähigkeit – selbst dazu nicht imstande (und seinem Kontrahenten gegenüber natürlich taub) ist, einer Intervention von dritter Seite. Beispiele für solche *Interventionsversuche* hat der Iliadichter in allen seinen Konfliktgeschichten gegeben. Besonders empfehlenswert, in gravierenden Fällen, ist die Einberufung einer Heeres- bzw. Volksversammlung, wie sie – jeweils auf göttliches Anra-

<sup>93</sup> Zu dieser Oikos-Ethik vgl. *Moses I. Finley*, Die Welt des Odysseus (Darmstadt 1968) 75 ff.; *Nicolai* (1984) 11 f.; *Raaflaub* (1985) 43 f. Zum Prinzip der (geregelten) Selbsthilfe: *Georg Busolt*, Griechische Staatskunde, Bd. 1 (München <sup>3</sup>1920) 330 ff.; *Kurt Latte*, Beiträge zum griechischen Strafrecht, in: *Hermes* 66 (1931) 30–48, 129–158.

<sup>94</sup> Ein typisches Beispiel für – aus übertriebenem Siegeswillen resultierende – Unfairneß bietet der junge Antilochos beim Wagenrennen im 23. Gesang (402 ff.), der freilich – ironischerweise – durch die Ratschläge seines Vaters (des weisen Nestor!) in seinem Ehrgeiz noch bestärkt wurde (νέου ἀνδρός ὑπερβασταί 589).

<sup>95</sup> Speziell von *atē* ist die Rede vor allem bei Agamemnon 19, 88, 136 (u.ö.), Paris 6, 356; 24, 28 und Zeus 19, 95 ff.; von ‚Unvernunft‘ bzw. ‚Torheit‘ u.a. bei Pandaros 4, 104, Patroklos 16, 686, Polydoros 20, 411 und dem troischen Heer 18, 311.

ten<sup>96</sup> – durch Achill (im 1. Gesang der Ilias) und Telemach (im 2. Gesang der Odyssee) vorgenommen wird. Bevorzugter Ort für die Regelung öffentlicher Angelegenheiten, aber auch für die friedliche Austragung und Beilegung größerer privater Konflikte ist also die Volksversammlung (*agorē*); wenn es freilich um besonders heikle Dinge geht (wie um die Absprache für das taktische Vorgehen in der Heeresversammlung im 2. Gesang oder um den Appell an den König Agamemnon zur Bußeleistung im 9. Gesang), ist zunächst das intimere Gremium des Ältestenrates (*boulē*) geeigneter. In all diesen Versammlungen läßt der Iliasdichter jeweils einen Warner auftreten, der den Verursacher des verhängnisvollen Konflikts zur Einsicht, d. h. zur Umkehr auffordert: so Kalchas den Agamemnon (1,93–100), Nestor den Achill (1,277–281) und zweimal den Agamemnon (1,275 f., 282; 9,96–113), Antenor den Paris und die Troer (7,348–353), Phoinix und seine Begleiter den Achill (9,225–642), Polydamas den Hektor und die Troer (18,257–283); und in der Odyssee warnen Halitherses und Mentor die Freier bzw. die Gesamtgemeinde (2,161–176, 229–241). So sehr die Berechtigung solcher Warnungen durch den weiteren Verlauf (und zuweilen auch durch einen Erzählerkommentar<sup>97</sup>) bestätigt wird: in den meisten Fällen bleibt ihnen der Erfolg versagt (bei den Achaïern zumindest zunächst; bei den untergangsgeweihten<sup>98</sup> Troern endgültig).

Sind damit aber die Interventionsmöglichkeiten der Gemeinschaft ein für allemal erschöpft? Das ist genau der springende Punkt! Der Iliasdichter ist nämlich sorgfältig darauf bedacht zu zeigen, daß der Warner in der Regel keineswegs der einzige ist, der die Schädlichkeit jenes auslösenden Hybrisaktes erkannt hat. Mit Ausnahme der durch Athene verblendeten Troer (im 18. Gesang) üben die betroffenen Gemeinschaften vielmehr durchaus – direkt oder indirekt – Kritik an ihrem prominenten Mitglied, das für sie zu einem Sicherheitsrisiko geworden ist. Nur – und das scheint das folgenschwere Versäumnis zu sein, für das der Dichter sie verantwortlich macht – artikulieren sie ihre Kritik nicht öffentlich: sie solidarisieren sich nicht mit dem einsamen Warner, bringen das Gemeinschaftsinteresse (sei es aus Furcht<sup>99</sup>, Passivität oder kollektiver Zurückhaltung) nicht effizient genug zur Geltung. Wohl stimmen die Achaïer der Bitte des Chryses um Auslösung seiner Tochter zu (1,22 f.); aber sie verleihen ihrer Zustimmung nicht genügend Nachdruck. Wohl warnt Nestor Agamemnon davor, dem Achill die Briseïs wegzunehmen (1,275 f.); aber niemand solidarisiert sich mit dem bedrohten Achill<sup>100</sup> (Nestor selber äußert sich zwar, als Agamemnon zu Beginn des 2. Gesangs die Achaïer auch ohne Achill in die Schlacht führen will, zunächst recht distanziert: 2, 79–83; aber nachdem Agamemnon, mit Odysseus' und der Götter Hilfe, die Mobilisierung des Heeres schließlich doch überzeugend zuwege gebracht

<sup>96</sup> Hera: Ilias 1, 55; Athene: Odyssee 1, 272–278.

<sup>97</sup> In der Ilias: 1, 69–72; 9, 93–95; 18, 249–252, 310–313.

<sup>98</sup> Als politischer Fehler der Troer wird vom Dichter deren Unfähigkeit angeprangert, Paris bzw. Priamos rechtzeitig zur Herausgabe der Helena zu veranlassen. Zugleich macht er jedoch, da die Zerstörung Troias durch die mythische Tradition vorgegeben war, auch den unversöhnlichen Haß Heras und Athenes sowie die von Zeus bereits erteilte Zustimmung (4, 43) dafür verantwortlich.

<sup>99</sup> Angst vor Repressalien des Königs: 1, 80–83 (vgl. auch 3, 56); Drohungen seitens des Königs: 1, 186 f.; 18, 295 f.

<sup>100</sup> Vgl. Havelock (1978) 130.

hat, gibt auch Nestor seine Zurückhaltung auf: 2,337 ff.). Wohl wünschen Hektor und die Troer dem Paris mehrfach (insgeheim oder ins Angesicht) den Tod an den Hals (3,56 f., 453 f.; 6,281–285; 7,390); und unmittelbar vor seinem eigenen Tod spielt Hektor sogar mit dem Gedanken, in letzter Sekunde noch die Auslieferung der Helena anzubieten (22,111–121); aber keiner von ihnen macht öffentlich den Mund auf, als Antenor in einer Volksversammlung Helenas Rückgabe verlangt (7,348–353). So weitverbreitet die richtige Einsicht sein mag, es fehlt offenbar die ‚Zivilcourage‘, sich öffentlich für ihre Verwirklichung einzusetzen; oder genauer gesagt: es fehlt die Bereitschaft, sich nicht nur für sein eigenes Interesse, sondern auch für das Gemeinwohl persönlich in der Öffentlichkeit zu engagieren, zumal wenn man dadurch den Zorn eines Mächtigen auf sich zieht.

So muß man in der Ilias denn nach der rechtzeitigen *Beilegung eines Konflikts* (obwohl der Dichter jedesmal die – zumindest theoretische – Möglichkeit einer fairen Kompromißlösung aufzeigt) lange suchen. Erst am Ende des Gedichtes finden sich dann einige vorbildliche Beispiele dafür. So zunächst bei den Wettkämpfen zu Ehren des gefallenen Patroklos, die schon als solche eine ‚geregelt‘ Ausfechtung des gesellschaftlichen Konkurrenzkampfes darstellen: da verhindert einmal Achill, durch ein im rechten Augenblick gesprochenes beschwichtigendes Machtwort (23,490–498), daß sich zwei Zuschauer – Idomeneus und der kleine Aias – in die Haare geraten; und als sich danach, bei der Preisverteilung nach dem Wagenrennen, Menelaos über ein Foul des Antilochos beschwert, da ist es sowohl der besonnenen Haltung des Menelaos selbst, der das Kollegium der Achaierführer zu einer schiedsrichterlichen Entscheidung auffordert, wie auch der wiedergekehrten Einsicht des jungen Antilochos, der sich sogleich zu Entschuldigung und Wiedergutmachung bereit erklärt, zu verdanken, daß die Angelegenheit rasch im Guten beigelegt werden kann (23, 566–612). Vor allem aber gilt das für die ‚private‘ Versöhnung Achills mit dem feindlichen König Priamos – über der Leiche des toten Hektor –, die freilich nur durch göttliche Vermittlung zustande kommt und dem Gedicht wohl einen einigermaßen tröstlichen Ausgang sichern soll. Sonst aber erweist sich der verblendete Urheber des Streits (oder sein verbittert grollender Kontrahent) gewöhnlich erst dann zum Einlenken bereit, wenn er durch eigenen Schaden klug geworden ist (1,50 ff.; 9, 115 ff.; 18, 107 ff.; 22,99 ff.). Dieser Zeitpunkt jedoch ist für die Gemeinschaft, die oft wesentlich früher von den verheerenden Folgen getroffen wird, in der Regel viel zu spät; für die Troer bedeutet er sogar den totalen Ruin.

(2) Welche Rückschlüsse lassen sich aus diesem Befund nun auf den Autor und seine Intention ziehen?

Was zunächst seine gesellschaftliche Stellung betrifft, so mag der Dichter einerseits zwar gerade aus dem Handicap seines ambulanten (also nicht ortsgebundenen) Gewerbes und der daraus resultierenden politischen Ohnmacht<sup>101</sup> den Gewinn einer einigermaßen unabhängigen<sup>102</sup> Existenz ziehen; und je mehr Erfolg er bei seinen Zuhörern hat, desto größer ist sozusagen die Redefreiheit, die er sich leisten kann. Auf der ande-

<sup>101</sup> Vgl. Hesiod, Erga 203–212 zur Wehrlosigkeit des Dichters.

<sup>102</sup> Dazu *Humphreys* (1976) 215, 238–241.

ren Seite aber hängt sein Erfolg als Sänger (und damit auch sein persönlicher Ruhm-gewinn) doch wesentlich von seinem sozialen Integrationsvermögen und der Konsensfähigkeit seiner Botschaft ab: so sehr ein gewisses Engagement für das Gemeinwohl von ihm (vielleicht sogar herkömmlicherweise) erwartet<sup>103</sup> werden mag, so wenig darf er gleichzeitig die Könige oder andere Respektspersonen vor den Kopf stoßen. Mit anderen Worten: er muß sich diplomatisch äußern, etwa indem er die Führer so darstellt, daß sie grundsätzlich zwar immer das Beste für ihr Volk wollen, manchmal jedoch (wenn sie niemand davor bewahrt) leider folgenschwere Fehler begehen, am Ende aber – eine eindrucksvolle Rezeptionsvorgabe aus berufenem Mund! – ihr Fehlverhalten selbst einsehen und bitter bereuen (so Agamemnon 9, 105–108; 19, 134–138; Achill 18, 107–111; 19, 56–68; Hektor 22, 99–105). Im übrigen tut der Dichter allerdings – aus Gründen der Dezenz – offenbar überhaupt gut daran, seine politische wie auch jede andere lehrhafte Absicht zu verschleiern und sie nur in mythischer ‚Verpackung‘ erscheinen zu lassen.

Für unsere spezielle Frage nach den Anfängen des politischen Denkens ergibt sich daraus, daß der Iliasdichter nicht nur, durch seine Themenwahl, ein starkes politisches Interesse bekundet und eindringliche politische Analysen von Konfliktursachen und Konfliktentschärfungsmöglichkeiten vornimmt<sup>104</sup>, sondern vor allem auch (zwar verhüllt, aber gleichwohl vernehmbar) einen politischen Appell an sein Publikum richtet. Dieser Appell enthält keinerlei grundsätzliche Systemkritik; er zielt, statt auf Konfrontation, auf die Kooperation zwischen der Gemeinde und ihrem Führer. Insofern bezieht der Dichter hier auch nur bedingt eine „dritte Position“; denn die Gemeinschaft und ihr Anführer haben im Grunde – mag dies seine Überzeugung oder seine Taktik sein – durchaus dieselben Interessen (die Konflikte werden von ihm niemals auf politische oder soziale Interessengegensätze, sondern stets auf ethisches Fehlverhalten, und das heißt letztlich: auf vernunftwidriges Verhalten, zurückgeführt). Wohl aber macht der Dichter auf einen ganz bestimmten Gefahrenpunkt aufmerksam: auf die fatalen Folgen, die eine irrationale Fehlentscheidung des Königs (oder eines anderen Mächtigen) für die gesamte Gemeinschaft haben kann, weshalb deren Verhinderung – wegen der momentanen Unzurechnungsfähigkeit des Verantwortlichen – in erster Linie von der Gemeinschaft selbst in die Hand genommen werden muß.

Damit seine Hörer mit diesem politischen Problem künftig also besser fertig werden, versucht der Dichter (nicht unmittelbar, sondern durch seine Geschichten) offenbar auf folgende Verhaltensänderung bei ihnen hinzuwirken.

Den ‚Königen‘ empfiehlt er, die Willensbekundung ihres Volkes mehr zu respektieren (ihm gewissermaßen ein größeres Mitspracherecht einzuräumen). In den Fällen, wo der Führer in einer politisch-militärischen Entscheidungssituation (also als Amtsträger) auf den Widerspruch bewährter Ratgeber stößt (wie Priamos 7, 348 ff. und Hektor 18, 254 ff.), da sollte er diesen nicht autoritär mißachten oder zu unterdrücken versuchen (7, 368 ff.; 12, 231 ff.; 18, 295 f.), sondern möglichst „dem folgen, wer immer

<sup>103</sup> „Poets were in demand, in the archaic age, ... as privileged intermediaries between nobles and people in their ... communities“ (*Humphreys* [1976] 262).

<sup>104</sup> Dazu *Raaflaub* (1988) 201–215, 255–258; *Raaflaub* (1989) 11–19, 26 f.; *Nicolai* (1981) 96–101.

den besten Rat zu raten weiß“ (9,74f.; vgl. 100–102), wie dies dann, durch eigenen Schaden klug geworden, vorbildlich Agamemnon tut (9, 115 ff.); oder eventuell auch „irgendeinen Seher oder Priester befragen“, wie Achill vorschlägt (1, 72). Denn wenn am Ende doch jedesmal der peinliche Moment kommt, wo auch der verblendete Führer seine Schuld büßen muß, tut er dann nicht besser daran, gleich auf guten Rat zu hören? – Und in jenen Fällen, wo die Anführer ihr ganz persönliches ‚Oikos-Interesse‘ verfolgen, da sollten sie ihre Macht nicht (wie Agamemnon gegenüber Achill) zur Selbstjustiz mißbrauchen und damit den inneren Frieden gefährden, sondern sich, wie es vorbildhaft die Gerichtsszene auf dem Schild des Achill zeigt und wie es Menelaos nach dem Vorfall beim Wagenrennen praktiziert (bevor er dann selbst einen fairen Vermittlungsvorschlag unterbreitet), einem unparteiischen Schiedsgericht stellen: „Aber auf! ihr Führer der Argeier und Berater! / Entscheidet in der Mitte zwischen uns beiden, ohne Begünstigung! / Daß nicht einst einer sagt der erzwandeten Achaier: / ‚Dem Antilochos tat mit Trug Gewalt an Menelaos, / hat die Stute davongeführt, obgleich seine Pferde / viel schlechter waren, er selber aber an Macht und Gewalt überlegen“ (23, 573–578). Wenn der König sich jedoch bereits zu einem Unrecht hat hinreißen lassen, dann steht es ihm gut an, so bald wie möglich Buße dafür zu leisten (19, 182f.) und den Konflikt damit aus der Welt zu schaffen.

Der übrigen Gemeinde aber (insbesondere natürlich den tonangebenden Männern in ihr) legt der Dichter nahe, dem Anführer im Fall einer offenkundigen Fehlentscheidung beherzt in der Volksversammlung entgegenzutreten und ihn dadurch zu einer Korrektur zu veranlassen, da die künftigen Folgen einer solchen Fehlentscheidung die Gemeinschaft vermutlich teurer zu stehen kommen als der Unmut des Führers über den Widerspruch (vgl. 1, 78–82, 106–108; 12, 211–214, 231–250). Praktisch bedeutet das, daß man – bei politischen Entscheidungen – einem unvernünftigen ‚König‘ die Gefolgschaft versagen und statt dessen dem Rat kluger Männer (wie Nestor, Antenor oder Polydamas) folgen, genauer gesagt: diesen Rat durch flankierende Protestmaßnahmen unterstützen sollte; was freilich voraussetzt, daß das Volk nicht demselben Wahn verfällt wie sein Führer (was z. B. 18, 310–313 geschieht). Aber auch dort, wo es um eine Privatfehde unter den Großen geht (in die man sich als unbeteiligter Dritter – nach den Gebräuchen der Oikos-Ethik – normalerweise nicht einmischt), wäre mehr Eigeninitiative der übrigen Gemeinde angebracht, um nachteilige Folgen dieses Streits für die Gemeinschaft abzuwenden. In diesem Fall wäre vor allem eine gewisse Solidarisierung mit dem zu Unrecht Geschädigten (zumal – aber vielleicht nicht nur! – dann, wenn er zu gemeingefährlichen Vergeltungsaktionen imstande ist, wie z. B. Chryses und Achill) erforderlich, zum Zwecke einer Isolierung des Aggressors, wie sie Achill vergeblich erwartet (vgl. 1,410, 509f.; 9,370; 16,17f.). Und auf troischer Seite hätte der Abenteurer Paris, der, indem er den Vergeltungsschlag eines überlegenen Gegners provoziert, die Existenz seiner Heimatstadt aufs Spiel setzt, längst – notfalls vom Volkszorn – zur Raison gebracht werden müssen (wie es, in einem ähnlichen Fall, die Ithakesier mit dem Vater des Antinoos gemacht hatten, Od. 16, 424–430). In der Ilias richtet sich dieser Appell zu mehr ‚Zivilcourage‘ und Gemeinschaftssinn in erster Linie wohl an die einflußreicheren Mitglieder der Gemeinde. Der Odysseedichter geht noch einen Schritt weiter und läßt die ‚schweigende Mehrheit‘ direkt apostrophieren.

Mentors Kritik an der ‚Ohne-mich-Haltung‘ der Ithakesier bringt die den beiden homerischen Epen gemeinsame Tendenz auf den Punkt: „Das Unrecht der Freier bekümmert mich wenig; setzen sie doch ihre eigenen Köpfe aufs Spiel, wenn Odysseus einst zurückkehrt ... Aber der übrigen Gemeinde nehme ich es übel, wie ihr alle stumm dasitzt und den wenigen Freiern nicht Einhalt gebietet, obwohl ihr doch in der Mehrzahl seid“ (2,235–241). Und am Ende der Odyssee schlägt der greise Halitherses noch einmal in dieselbe Kerbe: „Hört mich, Ithakesier, was ich euch sagen will. Durch euer eigenes Versagen, Freunde, ist es dazu gekommen [nämlich zur Tötung der Freier]. Ihr seid nämlich weder meinem noch Mentors Rat gefolgt, eure Söhne [rechtzeitig] von ihrem törichtem Handeln abzuhalten“ (24, 454–457). Kein Zweifel: „Hier fassen wir ... die Anfänge jenes ‚Konzepts der kollektiven Verantwortung‘, das in späteren Jahrhunderten zu so großer Bedeutung gelangen sollte“<sup>105</sup>. Nicht erst Solon in seiner Staatslegie (Fragment 4 West), sondern bereits Homer hat also auf den Kausalzusammenhang zwischen dem politischen Verhalten der Polisgemeinschaft und ihrem Erfolg bzw. Mißerfolg hingewiesen<sup>106</sup>.

Insgesamt zeichnet sich demnach etwa folgendes Ergebnis ab. Wir finden bei Homer zwar – unverhüllt ausgesprochen – weder politische Reformvorschläge, die auf die Einführung neuer Institutionen oder neuer Verfahrensweisen zielen<sup>107</sup>, noch die modellhafte Vorführung eines probaten Kampfmittels gegen königliche Willkür (wie es heute etwa ein ‚Generalstreik‘, die moderne Variante der *secessio plebis*, wäre). Dennoch scheint mir der Iliasdichter Schlußfolgerungen in diesen beiden Richtungen – einem hellhörigen Publikum jedenfalls – ziemlich nahegelegt zu haben. So wäre z. B. eine Abstimmung im Ältestenrat darüber, wer jeweils „den besten Rat zu raten weiß“ (so Nestor 9, 74 f.), wohl die logische Konsequenz aus der Erfahrung, daß die Anführer, sofern sie auf wohlmeinende Warnungen und den Mehrheitswillen keine Rücksicht nehmen, immer wieder einmal verhängnisvolle Fehlentscheidungen treffen; doch das Privileg der politischen und insbesondere natürlich der militärischen Entscheidungskompetenz des ‚Königs‘ scheint ein Tabu zu sein, das der Iliasdichter nicht direkt in Frage zu stellen wagt. Dagegen gelingt ihm mit der Thersites-Szene ein diplomatisches Meisterstück, indem er diesen notorischen Krakeeler einerseits klipp und klar aussprechen läßt, was das Gebot der Stunde wäre (nämlich eine allgemeine Gefolgschaftsverweigerung), ihn andererseits aber – indem er das Heer zur Heimkehr und Achill zur Tötung Agamemnons auffordert – gleichzeitig so maßlos über das Ziel hinausschießen (und sich damit selbst ins Unrecht setzen) läßt, daß Odysseus ihm daraufhin, unter allgemeinem Beifall, eine tüchtige Tracht Prügel verabreichen kann; aber

<sup>105</sup> *Raaflaub* (1989) 16.

<sup>106</sup> Vgl. *Raaflaub* (1989) 12, 17, 26.

<sup>107</sup> Nützlich wären zweifellos „Regeln und Institutionen“ gewesen, „die von selbst funktionieren“, „die unabhängig von den einzelnen in Konflikt geratenen Kräften arbeiten“, wie sie dann später geschaffen wurden (*Meier* [1989] 83 f.). Doch die waren damals noch nicht juristisch formalisiert, sondern wurden gehandhabt, „wie es der Brauch ist“ (ἢ θέμις ἐστὶ), und bedurften, um zu funktionieren, dessen, der ihnen Geltung zu verschaffen wußte.

nicht etwa seines angeblich niedrigen Standes<sup>108</sup>, sondern seiner radikalen<sup>109</sup> Forderungen (und natürlich seines rüpelhaften Tones) wegen. Auf diese Weise vermeidet es der Dichter geschickt<sup>110</sup>, sich mit dem – von ihm offenkundig favorisierten – Kampfmittel der Gefolgschaftsverweigerung (als gewaltfreier Variante des Volkszorns), mit der vorher bereits Achill gedroht hatte („Wie wird einer willig noch deinen Worten gehorchen von den Achaïern, / einen Gang zu tun oder gegen Männer mit Kraft zu kämpfen?“ 1, 150 f.), allzu sehr zu identifizieren. Dem politisch wachen Hörer aber hat er gleichwohl mit der Gefolgschaftsverweigerung (gegenüber einem Anführer, der sich auf dem falschen Weg befindet) einerseits und der Mobilisierung des Volkszornes (gegen einen Störenfried wie Paris) andererseits das einzige Instrument genannt, mit dessen Hilfe nicht nur die Pest im A und die verlustreichen Niederlagen sowohl der Achaier wie der Troer, sondern auch der spätere Untergang der Stadt Troja selbst (und damit sozusagen überhaupt alles in der Ilias erwähnte Leid) hätten verhindert werden können; in der Lebensrealität entfaltet die Gefolgschaftsverweigerung ihre volle Wirkung zwar nur dann, wenn Not am Mann ist, aber das dürfte gerade in gefährlichen Situationen wohl der Normalfall sein<sup>111</sup>.

Ich möchte aus alledem den Schluß ziehen, daß der Iliasdichter seinerzeit es offenbar für erforderlich gehalten hat, den Demos (im Sinne der Gesamtgemeinde) zu wesentlich mehr politischem Engagement zu ermuntern, als dieser in der Vergangenheit (in seiner traditionellen Oikos-Bezogenheit) einzugehen gewohnt war; dieser Appell richtete sich primär gewiß an die jeweils einflußreichsten Demosangehörigen (also an die kleineren *basileis*), darüber hinaus jedoch, da erfolgreiche Gefolgschaftsverweigerung Solidarität voraussetzt, auch an die übrigen Gemeindemitglieder. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wäre zu überlegen, ob der Dichter seine Darstellung des Streits zwischen Achill und Agamemnon nicht vielleicht so verstanden wissen wollte, daß die erste Hälfte (in den Gesängen 1–9) – positiv – die Wirksamkeit der Waffe Gefolgschaftsverweigerung im Konflikt mit einem fehlerhaft handelnden König, die zweite Hälfte (in den Gesängen 9–19) dagegen – negativ<sup>112</sup> – die Gefährlichkeit dieser zweischneidigen Waffe demonstrieren soll, die nur mit Augenmaß und jederzeitiger Ver-

<sup>108</sup> So etwa *Moses I. Finley*, *Democracy ancient and modern* (London 1973) 75. Siehe auch *W. G. Thalmann*, *Thersites: comedy, scapegoats, and heroic ideology in the Iliad*, in: *Transactions of the American Philological Association* 118 (1988) 1–28: „What Girard's theory lets us see with some precision in the Thersites scene is therefore one specific way in which ideology works in defence of the established order at a moment of crisis“ (26).

<sup>109</sup> Vgl. auch *Donlan* (1980) 20–22. Thersites „is stating the principle that the commander has a responsibility to lead properly; should he fail in this his troops have the right to repudiate him“ (22).

<sup>110</sup> Vgl. *Raaflaub* (1989) 13 f.

<sup>111</sup> An eine derartige selbstverschuldete Situation scheint Nestor in der Odyssee zu denken (3, 214 f.).

<sup>112</sup> Eine schwer zu beantwortende Frage wäre, ob der Dichter nicht vielleicht auch deshalb Achill vom 9. Gesang an der *mēnis* zum Opfer fallen läßt, damit der triumphale Erfolg seiner Gefolgschaftsverweigerung nicht als einseitige Parteinahme gegen das Königtum verstanden werden kann. Achills Bestrafung für seinen übermäßigen Groll (durch den Verlust des Freundes Patroklos) würde dann – bei aller Verschiedenheit im übrigen – aus ähnlichen gesellschaftlichen ‚Paritätsgründen‘ erfolgen wie die Verprügelung des Thersites für seine maßlosen Forderungen.

ständigkeitsbereitschaft eingesetzt werden darf, damit am Ende nicht für alle Beteiligten, und zumal für die Gemeinschaft, der Schaden größer als der Nutzen ist (wobei der effizienteste und unschädlichste Gebrauch der Gefolgschaftsverweigerung freilich der gewesen wäre, daß die andern Achaierführer sich gleich im 1. Gesang mit Achill in gewisser Weise solidarisch erklärt hätten). Und weiter wäre zu überlegen, ob, auf der anderen Seite, der Untergang Trojas nicht als abschreckendes Beispiel dafür dienen sollte, wohin es führt, wenn man überhaupt versäumt, von dieser legitimen, ja um der politischen Selbsterhaltung willen zwingend gebotenen, Notwehr-Maßnahme angemessenen Gebrauch zu machen.

Oder ist es etwa denkbar, daß der Dichter den Gebrauch, den Mißbrauch und den Nicht-Gebrauch des politischen Instruments ‚Gefolgschaftsverweigerung‘ quasi zufällig zu seinem Hauptthema gemacht und die möglichen politischen Folgerungen daraus, in dichterischer Naivität, gar nicht bedacht haben sollte?

### Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

- Calhoun, George M.* (1934), *Classes and masses in Homer*, in: *Classical Philology* 29, 192–208, 301–316.
- Donlan, Walter* (1980), *The aristocratic ideal in ancient Greece* (Lawrence, Kansas)  
 (1985), *The social groups of dark age Greece*, in: *Classical Philology* 80, 293–308  
 (1989), *The pre-state community in Greece*, in: *Symbolae Osloenses* 64, 5–29.
- Geddes, A. G.* (1984), *Who's who in ‚Homeric‘ society?*, in: *Classical Quarterly* 34, 17–36.
- Gschntzer, Fritz* (1981), *Griechische Sozialgeschichte* (Wiesbaden).
- Havelock, Eric A.* (1978), *The Greek concept of justice* (Cambridge).
- Herington, John* (1985), *Poetry into drama. Early tragedy and the Greek poetic tradition* (Berkeley).
- Humphreys, Sally C.* (1976), *Anthropology and the Greeks* (London).
- Kannicht, Richard* (1989), *Thalia. Über den Zusammenhang zwischen Fest und Poesie bei den Griechen*, in: *Das Fest*, hrsg. von *Walter Haug* und *Rainer Warning* (Poetik und Hermeneutik 14, München) 29–52.
- Kullmann, Wolfgang* (1988), *‚Oral tradition/oral history‘ und die frühgriechische Epik*, in: *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, hrsg. von *Jürgen von Ungern-Sternberg* und *Hansjörg Reinau* (Colloquium Rauricum 1, Stuttgart) 184–196.
- Long, Anthony A.* (1970), *Morals and values in Homer*, in: *Journal of Hellenic Studies* 90, 121–139.
- Maebler, Herwig* (1963), *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars* (Göttingen).

- Meier, Christian* (1980), Die Entstehung des Politischen (Frankfurt a. M.)  
(1988), Die politische Kunst der griechischen Tragödie (München)  
(1989), Die Welt als Geschichte und die Provinz des Historikers. Drei Überlegungen (Berlin).
- Mossé, Claude* (1980), Ithaque ou la naissance de la cité, in: *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Seminario di Studi del mondo classico. Sezione di archeologia e storia antica* 2 (Rom) 7–19.
- Murray, Penelope* (1981), Poetic inspiration in early Greece, in: *Journal of Hellenic Studies* 101, 87–100.
- Nicolai, Walter* (1981), Wirkungsabsichten des Iliasdichters, in: *Gnomosyne. Festschrift für Walter Marg*, hrsg. von *Gebhard Kurz* u. a. (München) 81–101  
(1983), Rezeptionssteuerung in der Ilias, in: *Philologus* 127, 1–12  
(1984), Zu den politischen Wirkungsabsichten des Odyssee-Dichters, in: *Grazer Beiträge* 11, 1–20  
(1987), Zum Welt- und Geschichtsbild der Ilias, in: *Homer: beyond oral poetry*, hrsg. von *J. M. Bremer* (Amsterdam) 145–164  
(1991), Zur Selbstbestimmbarkeit menschlichen Handelns in der Ilias, in: *Würzburger Jahrbücher* 17, 5–15.
- Puelma, Mario* (1986), Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles, in: *Museum Helveticum* 46, 65–100.
- Raaflaub, Kurt* (1985), Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen (München)  
(1988), Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen I*, hrsg. von *Iring Fetscher* und *Herfried Münkler* (München) 197–215  
(1989), Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen, in: *Historische Zeitschrift* 248, 1–32.
- Ribll, Tracey* (1986), ‚Kings‘ and ‚commoners‘ in Homeric society, in: *Liverpool Classical Monthly* 11, 86–91.
- Rösler, Wolfgang* (1983), Schriftkultur und Fiktionalität, in: *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, hrsg. von *Aleida* und *Jan Assmann* und *Christof Hardmeier* (München) 109–122.
- Spahn, Peter* (1977), Mittelschicht und Polisbildung (Frankfurt a. M.).
- Starr, Chester G.* (1986), Individual and community. The rise of the polis 800–500 B.C. (New York).