

Christoph Ulf

Führung – nicht: Herrschaft

Widerstreitende Diskurse bei Homer und Hesiod und ihr historischer Kontext

Über die Qualität von Herrschaft im sogenannten *Dark Age* und der (früh-)archaischen Zeit herrscht keine Einigkeit.¹ Die Debatte dreht sich besonders auch um die Bedeutung der Begriffe *anax* (ἄναξ) und *basileus* (βασιλεύς) in den homerischen Epen und in den Werken Hesiods. Unabhängig davon, ob das Bezeichnungen für „richtige“ Könige, Monarchen oder nur „leaders“ sein sollen, geht die Tendenz dahin, die in den Texten an diese Personen vorgenommenen Zuschreibungen für mehr oder weniger glaubwürdige Indizien für das Aussehen einer hinter den Texten liegenden historischen Welt zu halten. Ob diese Welt einheitlich oder vielfältig und in sich widersprüchlich ist, ob sie daher als „griechisch“ bezeichnet werden kann oder nicht, wurde vielfach diskutiert.² Wenn von einer sich hinter den Texten befindlichen, mehr oder weniger klar umreißbaren „griechischen“ Realität ausgegangen wird, besteht die Gefahr, die Texte mit schon beste-

¹ Knapper Überblick bei Hans van Wees: Kingship. In: Margalit Finkelberg (Hg.): *The Homer Encyclopedia*. Bd. 2. Malden u. a. 2011, S. 436–438. Zum sakralen Königtum vgl. Christoph Ulf: Der drohende Untergang. „Schöpfung“ in Mythos und Ritual im Alten Orient und Griechenland am Beispiel der Odyssee und des Ezechielbuches. Berlin/New York 1991, S. 154–201. Königtum (mit mykenischen Wurzeln): Pierre Carlier: *La royauté en Grèce avant l’Alexandre*. Straßburg 1984; ders.: *Anax and Basileus in the Homeric Poems*. In: Sigrud Deger-Jalkotzy/Irene S. Lemos (Hg.): *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*. Edinburgh 2006, S. 101–109; Fritz Gschnitzer: Zur homerischen Staats- und Gesellschaftsordnung. In: Joachim Latacz (Hg.): *Zweihundert Jahre Homer-Forschung*. Stuttgart/Leipzig 1991, S. 182–204; kritisch: William M. Sale: *The Government of Troy*. In: *GRBS* 35 (1994), S. 5–102, bes. S. 38–47, S. 78–80. Mit anthropologischen Kategorien operieren z. B.: Walter Donlan: *The Structure of Authority in the Iliad* (1979). In: ders. (Hg.): *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*. Wauconda 1999, S. 249–265; Børn Qviller: *The Dynamics of the Homeric Society*. In: *Symbolae Osloenses* 56 (1981), S. 5–21; Christoph Ulf: *Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung* (= *Vestigia*, Bd. 43). München 1990; Hans van Wees: *Status Warriors. War, Violence and Society in Homer and History*. Amsterdam 1992; Johannes Haubold: *Homer’s People. Epic Poetry and Social Formation*. Cambridge 2000.

² Der die Diskussion bestimmende Impuls ging aus von Anthony Snodgrass: *An Historical Homeric Society?* In: *Journal of Hellenic Studies* 94 (1974), S. 114–125; zur Richtung der nachfolgenden Debatte vgl. bes. Ian Morris: *The Use and Abuse of Homer*. In: *Classical Antiquity* 5 (1986), S. 81–138.

henden Annahmen über die sich in den Texten niederschlagende historische Realität zu lesen und diese Leseweise dann durch die unter diesen Prämissen vorgenommene Lektüre der Texte als richtig zu erweisen.³

Ein Ausweg aus dieser die Diskussion über den historischen Gehalt der homerischen Epen seit jeher belastenden Aporie eröffnet sich dann, wenn die Texte (zumindest) zuerst nicht als – wie auch immer in ihrer Aussagekraft zu bestimmende – Reflexe einer historischen Realität betrachtet werden. Es geht darum, die in den Texten selbst vermittelte Intention aufzuspüren und erst in einem zweiten Schritt konkrete historische Gegebenheiten zu benennen, mit denen die die Texte leitenden Absichten in Verbindung gesetzt werden können.

Das heißt im konkreten Fall auch, sich von der ebenfalls vielfach diskutierten Vorgabe zu lösen, dass die Epen das Ergebnis einer sich in konstanten Performationen vollziehenden oralen Tradition sind.⁴ Die Schwäche dieser Vorstellung liegt nicht nur in der schwierigen Bestimmung der Orte für die Aufführungen, sondern vielmehr in dem Postulat der Existenz einer „griechischen“ Tradition. Denn eine solche beruht auf einer idealisierenden Konstruktion eines durch Kennerschaft charakterisierten Publikums, vor dem Sänger ihre Werke vortragen. Diese sollen auf dem Wissen über einen vorausgesetzten, den Griechen eigenen (literarischen) Informationsfluss beruhen und aus diesem schöpfen.⁵ Dagegen verweist Ruth Scodel auf die Fluidität der Erzählungen über die Vergangenheit und den Vorgang der konstanten Veränderung durch Anpassung an Gegebenheiten und die mit diesen zusammenhängenden Hörererwartungen. Sie macht klar, dass es gerade nach der Vorstellung einer lang anhaltenden oralen Vermittlung von Erzählungen unmöglich wird, dass jemand Zugang zu allen früheren „performances“ haben und damit auch niemand wissen kann, was „traditionell“ ist.⁶

Es kommt hinzu, dass nicht wenige Motive, die für die Erzählungen Homers und Hesiods konstitutiv sind, von Texten aus den Kulturen des Vorderen Orients stammen. Diese Multiperspektivität verratende Zusammenführung von Erzählelementen aus verschiedenen kulturellen Welten spricht für eine weit über die Vermittlung einer Tradition hinausgehende und bewusst geplante literarische Produktion. Interessanterweise wurde eine solche für die – im Vergleich zu den homerischen kurzen und weniger komplexen – hesiodischen Texte schon immer

³ Auf dieses Problem wird auch in den Beiträgen von Tassilo Schmitt und Christian Körner in diesem Band mit einer der jeweiligen Quellenlage angepassten Akzentsetzung hingewiesen.

⁴ Vorzüglicher Überblick von Wolfgang Rösler: Mündlichkeit und Schriftlichkeit. In: Antonios Rengakos/Bernhard Zimmermann (Hg.): *Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar 2011, S. 201–213.

⁵ Ruth Scodel: *Listening to Homer. Tradition, Narrative, and Audience*. Ann Arbor 2002, bes. S. 1–41 (Kapitel „What are we talking about when we talk about tradition?“).

⁶ Ebd., S. 31. Das von Jan Assmann vertretene Konzept eines kollektiven Gedächtnisses impliziert in ähnlicher Weise die Annahme einer „nationalen“ Tradition; vgl. zur Verschränkung von Prämissen und Argumentation Christoph Ulf: Herkunft und Charakter der grundlegenden Prämissen für die Debatte über die historische Auswertung der homerischen Epen. In: *Klio* 84 (2002), S. 319–354.

angenommen.⁷ Berücksichtigt man die Ergebnisse narratologischer Forschungen für die homerischen Epen, dann spricht sehr viel dafür, dass auch „Ilias“ und „Odyssee“ mithilfe von Schrift konzipiert wurden.⁸ Im Folgenden sollen die in unserem Zusammenhang wichtigen, auf diesen dichterischen Plan verweisenden Erzählelemente in „Ilias“ und „Odyssee“ herausgehoben werden, um sie dann mit Hesiods „Theogonie“ und „Erga“ in Parallele zu setzen.⁹ Das sich daraus ergebende Bild soll ein begründetes Urteil über die in der Debatte über Königtum und Monarchie herausgegriffenen Zitate aus Homer und Hesiod erlauben.

Erzählsituationen¹⁰

In der „Ilias“ ist das Schlachtfeld der räumliche und erzählerische Bezugspunkt für alle Handlungen der Achäer, Troer und der Götter – es steht dennoch nicht im Zentrum der Erzählung, weil das Ziel aller Handlungen in der „Ilias“ bekanntlich nicht die Eroberung Troias ist. Die drei miteinander verwobenen Handlungsstränge der Götter, der Troer und der Achäer führen zur Bestattung von Patroklos, zu der die Möglichkeit der Versöhnung evozierenden Begegnung von Achill und Priamos und zu der den Text abschließenden Bestattung Hektors. Auf dem Weg dorthin werden unter den Göttern, den Achäern und Troern nur scheinbar parallel zueinander laufende Aushandlungsprozesse vorgeführt. Mit Blick auf die Kontrollmacht ausübende Relation der Diskurse zueinander wird der Schwerpunkt in diesem Beitrag auf den Götterdiskurs gelegt, die Struktur des Geschehens unter

⁷ Zu Homer: Walter Burkert: *Babylon – Memphis – Persepolis. Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge (MA)/London 2004; Martin West: *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford 2003. Zu Hesiod: Ian Rutherford: *Hesiod and the Literary Traditions of the Near East*. In: Franco Montanari u. a. (Hg.): *Brill's Companion to Hesiod*. Leiden/Boston 2009, S. 9–35.

⁸ Zu den Hinweisen auf einen homerischen Dichter, der sich selbst zu erkennen gibt, vgl. z. B. Walter Nicolai: Zu den politischen Wirkungsabsichten des Odyssee-Dichters. In: *Grazer Beiträge* 11 (1984), S. 1–20; Jens-Uwe Schmidt: Die Gestaltung des Atridenmythos und die Intentionen des Odysseedichters. In: *Hermes* 129 (2001), S. 158–172; Barbara Patzek: Griechischer Logos und das intellektuelle Handwerk des Vorderen Orients. In: Robert Rollinger/Christoph Ulf (Hg.): *Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse*. Berlin 2004, S. 427–445; Irene de Jong: The Homeric Narrator and His Own *kleos*. In: *Mnemosyne* 59 (2006), S. 188–207.

⁹ Nur das Postulat eines prinzipiellen Gattungsunterschieds zwischen den homerischen und hesiodischen Texten könnte gegen dieses Vorgehen sprechen, wogegen auch von philologischer Seite zunehmend argumentiert wird; vgl. z. B. Antonios Rengakos: Hesiod's Narrative. In: Montanari u. a. (Hg.): *Companion* (wie Anm. 7), S. 203–218; William Allan: *Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic*. In: *Journal of Hellenic Studies* 126 (2006), S. 1–35.

¹⁰ Zu der hier vertretenen Richtung innerhalb der Narratologie vgl. Silke Lahn/Jan Christoph Meister: *Einführung in die Erzähltextanalyse*. Stuttgart/Weimar 2008; Wolf Schmid: *Elemente der Narratologie*. Berlin/New York 2005; Douglas Cairns/Ruth Scodel (Hg.): *Defining Greek Narrative*. Edinburgh 2014; strukturalistisch ausgerichtet: Irene de Jong u. a. (Hg.): *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*. Leiden 2004; Irene de Jong/René Nünlist (Hg.): *Time in Ancient Greek Literature*. Leiden 2007; allgemein dazu Thomas A. Schmitz: *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung*. Darmstadt 2002, S. 55–75.

er zum ersten Mal von den Troern bedroht wird, wird in einem zweiten „Bündel“ an *agorai* und *boulai* nach der Möglichkeit gesucht, die Kampfkraft durch die Rückholung Achills zu stärken. Dieses Vorhaben scheitert insbesondere deshalb, weil Agamemnon auf den anfangs erhobenen Anspruch der alleinigen Anführerschaft nicht wirklich verzichtet.¹⁴ Denn die von Agamemnon angebotenen Gaben fallen in ihrer Dimension und Art so aus, dass Achill, wenn er sie annähme, in eine geradezu institutionelle Abhängigkeit von Agamemnon geriete.¹⁵ In den diesem Angebot vorausgehenden Aushandlungsprozessen in der Öffentlichkeit tritt die schon vorher artikulierte Opposition zwischen Jungen (*νέοι/neoi*, *κοῦροι/kouroi*) und Älteren und Erfahrenen (*γέροντες/gerontes*) deshalb in den Vordergrund, weil die Jungen dazu tendieren, den Konflikt zu verschärfen, nicht ihn zu kalmieren.¹⁶

Der weitere Verlauf des Kriegsgeschehens bringt mit der Gefährdung der achäischen Schiffe das Scheitern von Agamemnons Anspruch zum Vorschein. Der früher mit Worten und dem Einsatz von Gewalt für Agamemnon und gegen eine Herrschaft von Gleichen (*πολυκοιρανίη/polykoiranie*) argumentierende Odysseus warnt nun Agamemnon davor, seinen Anspruch weiter aufrechtzuerhalten. Da Agamemnon das politische Mittel der Kompensation seines Verhaltens durch das Angebot adäquater Gaben schon verspielt hat, ist er auf das Wohlwollen der anderen Anführer (Il. 14,83–101) und letztlich auch Achills angewiesen. Diese an sich ausweglose Situation wird – dichterisch – dadurch gelöst, dass Achill dem Druck nach Solidarität nachgeben und Patroklos in den Kampf ziehen lassen muss. Doch das reicht nicht aus. Denn Patroklos widersetzt sich dem Gebot Achills, die Mauern Troias anzugreifen, und stirbt deswegen.

Erst Patroklos' Tod bringt Achill wirklich in Zugzwang. Um den von ihm angestrebten Erfolg gegen die Troer zu erreichen, ist er genötigt, sich selbst wieder in die sozio-politische Einheit der Achäer zu integrieren. Das ersehnt er zwar, bewerkstelligt es aber nur widerstrebend und nur in Etappen.¹⁷ Deren erste ist die Bestattung des Patroklos, in die auch die Achäer einbezogen werden. Im zweiten

¹⁴ Das gelingt auch mithilfe von Odysseus, der Thersites zum Sündenbock macht, um vom verfehlten Handeln Agamemnons abzulenken; vgl. Jens-Uwe Schmidt: Thersites und das politische Anliegen des Iliasdichters. In: *Rheinisches Museum* 145 (2002) S. 129–149, bes. S. 143–145.

¹⁵ Dazu überzeugend Walter Donlan: *Duelling with Gifts in the Ilias*. In: ders. (Hg.): *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*. Wauconda 1999, S. 321–344, bes. S. 330–336; Ruth Scodel: *Epic Framework. Self-presentation and Social Interaction in Homer*. Swansea 2008, S. 127–152. William Allan und Douglas Cairns beschreiben die Sicht Achills treffend: „he wants a just system of time“; William Allan/Douglas Cairns: *Conflict and Community in the Iliad*. In: Nick Fisher/Hans van Wees (Hg.): *Competition in the Ancient World*. Swansea 2011, S. 113–146, Zitat: S. 125.

¹⁶ Vgl. Ulf: *Gesellschaft* (wie Anm. 1), S. 58–83.

¹⁷ Erst viel zu spät formuliert Achill den grundlegenden Gedanken, dass die *eris* (ἔρις) unter den Göttern und Menschen vergehen möge und der *cholos* (χόλος), der den Vieldenkenden (*πολύφρων/polyphron*) zum Beschwerlichen verführt; er spricht vom Zwang, den *thymos* (θυμός) zu bezähmen, und vergleicht sein Schicksal mit dem des Herakles, der durch den *cholos* (χόλος) der Hera bezwungen wurde (18,107–119); zu der hinter den Begriffen stehenden Emotionalität vgl. Douglas Cairns: *Psyche, Thymos and Metaphor in Homer and Plato*. In: *Études platoniciennes* 11 (2014), S. 1–42.

und entscheidenden Schritt zur Reintegration tritt Achill als Agonothet auf, der durch die großzügige, nicht nur die Sieger inkludierende Verteilung von Gaben, das heißt der Preise in den Wettkämpfen, die soziale Position insbesondere der anderen Anführer (βασιλῆες/*basilees*) und ihre Relation zueinander sichtbar macht. Damit wird vorgeführt, dass die richtige Führung Generosität und die Kompetenz, Streit zu lösen, inkludiert. Die daraus resultierende Umkehr des Verhältnisses zwischen ihm und Agamemnon wird von ihm dadurch auf die Spitze getrieben, dass er Agamemnon im letzten der Wettkämpfe ohne Wettstreit zum Sieger erklärt.¹⁸

Auch der zweite Handlungsstrang, die Geschehnisse unter den Troern, beginnt mit einer Konfliktsituation. In der ersten *agora* stachelt der junge Polites Hektor an, nicht in der Stadt zu verweilen, sondern zu kämpfen, worauf dieser sofort mit den Troern hinausstürmt. In der folgenden *boule* („Mauerschau“) überlegen die zurückgebliebenen älteren Anführer der Troer, wie sie die zu erwartenden Leiden für die Troer vermeiden könnten. Das wird in der zweiten *agora* öffentlich erörtert. Agenor, Haupt eines troischen Klans und Kontrahent der Deszendenzgruppe des Priamos, verweist auf den von den Troern gebrochenen Schwur und fordert die Rückgabe von Helena und der mit ihr geraubten Güter. Priamos entscheidet jedoch, den Achäern nur die Rückgabe der Güter anzubieten.

Bekanntlich wird dieses Angebot zurückgewiesen, der Krieg setzt mit voller Härte ein. Die folgenden drei *agorai* transportieren das Thema der Teilung in Junge und Ältere insofern, als in ihnen nur mehr die vor den Mauern Troias kämpfenden Männer vertreten sind. In der letzten dieser *agorai* kommt es zum Disput zwischen Hektor und seinem gleichaltrigen Gefährten (ἑταῖρος/*hetairos*) Polydamas. Dieser wird mit den höchsten positiven Attributen versehen: Er ist der einzige, der nach „vorwärts und rückwärts“ zu schauen versteht (Il. 18,250). Er rät eindringlich zum Rückzug hinter die Mauern der Stadt. Das lehnt Hektor nicht nur ab, sondern wirft Polydamas im Gegenzug vor, töricht (νήπιος/*nepios*) zu sein. Dieser Vorwurf richtet sich dann gegen Hektor selbst, der angesichts seines durch Achill verursachten Todes sein Fehlverhalten reflektiert.

Mit der gefährlichen Durchquerung des Schlachtfeldes, die Priamos auf sich nimmt, um bei Achill den Leichnam Hektors gegen Gaben auszulösen, werden beide Handlungsstränge im Kontext einer grundsätzlich möglichen Versöhnung miteinander verbunden.

Die Götter sind nicht durch individuelle Gefühle für einzelne Menschen geleitet, sondern durch darüber weit hinausgehende Erzähllinien mit der Welt der Menschen verzahnt.¹⁹ Dafür stehen nur in geringem Maß die bekannten direkten

¹⁸ Vgl. dazu Christoph Ulf: Ilias 23. Die Bestattung des Patroklos und das Sportfest der „Patroklos-Spiele“. In: Herbert Heftner/Kurt Tomaschitz (Hg.): *Ad Fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch*. Wien 2004, S. 73–86; Allan/Cairns: *Conflict* (wie Anm. 15), S. 133–137.

¹⁹ Einen Überblick findet man bei: Fritz Graf: *Zum Figurenbestand der Ilias*. Götter. In: Joachim Latacz (Hg.): *Homers Ilias. Prolegomena*. München/Leipzig 2000, S. 115–132; zur aktiven Rolle des Dichters bei der Gestaltung der Götter vgl. Hartmut Erbse: *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*. Berlin/New York 1986.

Eingriffe von Göttern in menschliches Agieren. Die Verbindung ergibt sich vielmehr vor allem aus einem den Menschenhandlungen parallel laufenden und in mehreren Schritten erfolgenden Aufbau einer neuen, der olympischen göttlichen Ordnung. Mit ihr werden die Relationen zwischen den Göttern und deren Verhältnis zu den Menschen nicht nur neu definiert, sondern auch für alle Zukunft festgelegt.

Am Beginn steht der Hinweis auf den Plan (βουλή/*boule*) des Zeus, dass Streit (*eris*/ἔρις) zwischen Agamemnon und Achill herrschen wird (1,5–7). Das Thema des Konflikts bestimmt auch die folgenden Geschehnisse unter den verschiedenen Gruppen der Götter. Achill erinnert Thetis daran, dass sie (1,396–406) Zeus früher vor Verderben (λοιγός/*loigos*) bewahrt habe (1,398); sie habe Briareos gerufen, um Zeus gegen alle anderen Götter zu schützen, die ihn fesseln wollten. Das ist eines von mehreren klaren Signalen dafür, dass die aktuelle Führungsposition von Zeus auf Macht und Gewalt beruht. Dem entsprechend droht Zeus den anderen Göttern in ihrer ersten Versammlung mit physischer Gewalt, wenn sie sich ihm widersetzen sollten (1,560–567). Die Götter können dem nur ihren Zorn entgegensetzen (1,570). Sie respektieren aber Hephaistos als Vermittler in dem Konflikt, dadurch angezeigt, dass Hera das von ihm angebotene Trinkgefäß annimmt (1,584–596).

In der Folge tritt Zeus als machtvoller Herrscher auf, über dessen Verhalten die anderen Götter, besonders Hera und Athene, weil sie ihn fürchten, nur murren können (4,20: ἐπέμυξαν/*epemyxan*). Der Eindruck einer von Gewalt getragenen Atmosphäre verstärkt sich mit dem Vorwurf des Zeus an Hera, dass sie die Priamiden und alle Troer roh verschlingen würde (4,35). Das Verhältnis zwischen Zeus und den anderen Göttern droht sich von einem gewaltsamen Streit zu einem noch tiefer gehenden, nicht mehr beherrschbaren Konflikt zu verändern (4,37f.: μέγ' ἔρισμα/*meg' erisma*). Diese Gefahr eines selbstzerstörerischen Kampfes unter den Göttern erkennend, lenkt Hera ein, indem sie anerkennt, dass Zeus viel gewaltiger (πολὺ φέρτερος/*poly pherteros*) sei (4,56).²⁰

Als nach dem Scheitern der Versuche, Frieden zwischen Achäern und Troern herzustellen, der Kampf beginnen soll, präsentiert sich Zeus selbst in der Versammlung der Götter (8,1–77) als der mächtigste und stärkste (κάρτιστος/*kartistos*) mit dem Bild, dass er an einer goldenen Kette Erde und Meer samt den Göttern am Olymp aufhängen könnte (8,19–26). Er befiehlt diesen, nicht am Kampf der Menschen teilzunehmen. Wer sich nicht daran halte, werde gegen alle Regeln (οὐ κατὰ κόσμον/*ou kata kosmon*) geschlagen (πληγείς/*plegeis*) zum Olymp zurückkehren oder von ihm in den Tartaros geworfen werden (8,5–16). Trotz dieser Drohung greifen Athene und Hera in den Kampf ein. Um sie zu warnen, schickt Zeus daraufhin Iris (8,397–408): Die beiden Göttinnen sollen nicht mit ihm im

²⁰ Egon Flaig: Das Konsensprinzip im Homerischen Olymp. Überlegungen zum göttlichen Entscheidungsprozess: Ilias 4.1–72. In: Hermes 122 (1994), S. 13–31, liefert den wichtigen Hinweis auf die Korrelation des (hier) fehlenden Konsenses mit der (noch) mangelnden Homogenität der Götter.

Kampf zusammentreffen – er würde die Pferde lähmen, sie vom Sessel herabstürzen, den Wagen zerschmettern; ihre Wunden würden in zehn Jahren nicht heilen. Hera lenkt mit einem erstaunlichen und für den weiteren Verlauf wichtigen Argument ein: Sie wolle Sterblicher wegen nicht länger Zeus bekämpfen (8,426–431). In der anschließenden Götterversammlung (8,438–483) prahlt Zeus neuerlich mit seiner Kraft: Die olympischen Götter würden ihn nie bezwingen (8,450f.). Auf das dagegen gerichtete Murren von Hera und Athene (8,457: ἐπέμυξαν/*epemyxan*) reagiert Zeus aggressiv: Wohin Hera auch fliehen würde (selbst bis zu Iapetos und Kronos) – ihr Zorn kann ihn nicht umstimmen.²¹

Im Bewusstsein seiner gewaltigen Macht entfernt sich Zeus von den Göttern und geht zu den Thrakern, Mysern, Hippemolgen und Abioi (13,1–9). In dieser Art von Machtvakuum nimmt die Möglichkeit eines gewaltsamen Widerstandes gegen Zeus konkrete Züge an. Was Poseidon bisher abgelehnt hatte, macht er nun, wenn auch nur heimlich: Angetrieben durch den Zorn besonders über den Tod seines Enkels kämpft er auf Seiten der Achäer und stellt sich damit gegen Zeus (13,10–125).

Die nun folgende, lange ausgespinnene Szene der Täuschung des Zeus (14,153–15,77) stellt den Wendepunkt in der Entwicklung zu einem neuen Verhältnis unter den Göttern dar.²² Sie hat geradezu kosmische Bedeutung. Denn um den Zaubergürtel von Aphrodite zu erhalten, gibt Hera vor, den uralten Streit zwischen Okeanos und Tethys lösen zu wollen. Und nachdem Zeus wieder erwacht ist, schwört Hera bei Gaia, Uranos und Styx (15,35–46), dass Poseidon nicht auf ihr Geheiß Hektor und die Troer verletzt habe. Das führt zu einer Wandlung im Verhalten von Zeus. Die zuvor noch erwähnte Anwendung von Gewalt ist kein Mittel der Gegenwart mehr, sondern nur mehr ein Teil einer zwar erinnerbaren, aber weit zurückliegenden Vergangenheit, als Hera von Zeus am Aither angebunden gewesen war (15,14–34). Zeus lenkt lächelnd ein und stellt fest: Wenn Hera künftig gleich dächte wie er, würde auch Poseidon seinen Sinn wandeln (15,50–52). Daraufhin eilt Hera zu den anderen Göttern und denkt mit verständigen Sinnen (15,81).

Das neue Verhältnis macht es möglich, dass sich die Götter ein zweites Mal ohne Beisein des Zeus versammeln, ohne dass von dieser Versammlung für ihn Gefahr ausginge (15,84–112). Die Veränderung wird dadurch angezeigt, dass Hera nur den von Themis angebotenen Willkommensbecher annimmt. Hera erzählt vom Zorn des Zeus, auch von seinen *kaka erga* (κακά ἔργα). Die Götter grollen, aber Hera lächelt und stellt fest: Wir sind *nepioi* (νήπιοι), die wir, ohne nachzudenken, ihm zürnen (15,101–105).

²¹ Die Beachtung der vielfältig nuanciert dargestellten Emotionen der Beteiligten, welche die folgenden Aushandlungsprozesse kennzeichnen, lässt die Schwierigkeiten, zu einer Vereinbarung zu kommen, deutlich zutage treten; vgl. dazu Douglas Cairns: Der iliadische Zorn und die transkulturelle Emotionsforschung. In: Martin von Koppenfels/Cornelia Zumbusch (Hg.): Handbuch Literatur und Emotionen. Berlin 2016, S. 178–208.

²² Ausführlich Christoph Ulf: Der verführte Zeus – eine Figuration mit Folgen. In: Stefan Neuhäus (Hg.): Figurationen der Liebe in Geschichte und Gegenwart, Kultur und Gesellschaft. Würzburg 2012, S. 133–146.

Poseidon (15,184–199), noch abseits auf dem Schlachtfeld, fällt es schwerer, in diese Überlegung einzustimmen (15,185). Er verweist darauf, dass die Kinder von Kronos und Rhea, Zeus, Poseidon, Hades, von gleicher *time* (τιμή) sind. Deswegen war der Kosmos durch Los dreigeteilt worden, in das Meer, die Unterwelt, den Aither und die Wolken. Erde und Olymp wurden dabei jedoch allen gemeinsam (15,186–199).²³ Doch Iris (15,200–204) gibt Poseidon zweierlei zu bedenken: Die Sinne von „Guten“ (ἑσθλοί/*esthloi*) sind schmiegsam (στρεπταί/*streptai*),²⁴ und: die Erinyen helfen immer den Älteren (πρεσβυτέροις/*presbyteroisin*). Daraufhin räumt Poseidon ein, dass das verständig geredet sei (κατὰ μοῖραν/*kata moiran*) und Iris das Schickliche (αἴσιμα/*aisima*) kenne (15,205–217; vgl. 13,355). Auch wenn es für ihn schmerzlich sei, weil Zeus mit jemandem von gleichem Status (ἰσόμορον/*isomoron*) und dem zu gleichem Schicksal Bestimmten streiten (νεικεῖν/*neikein*) wolle, werde er sich ihm jetzt widerwillig fügen (ὑπέικεν/*hypeikein*).

Die so erzielte Ordnung unter den Göttern löst ein von diesen mehrfach beklagtes Problem. Ab nun ist ihr Schicksal von dem der Menschen getrennt; diese können den Göttern künftig keine Leiden mehr zufügen.²⁵ Der von Hephaistos für Achill angefertigte Schild nimmt darauf Bezug (18,395–405) und verbindet so die beiden menschlichen Handlungsstränge mit der auf geänderten Regeln beruhenden Gemeinschaft der olympischen Götter.

Dass ihr Zusammenleben ab jetzt nicht mehr auf Macht und Gewalt, sondern auf einer von Regeln geleiteten Kommunikation beruht, kommt in ihren Beschlüssen in einer weiteren Versammlung zum Ausdruck (20,4–31). Nun können sie sich am Kampf der Menschen beteiligen, ohne dass dadurch ihr Verhältnis zueinander noch beeinflusst werden könnte.²⁶ Symbolisch wird das so dargestellt, dass Zeus die die Ordnung repräsentierende Themis die Götter zum Kampf rufen lässt (20,4–40). Und, wie es heißt, kommen jetzt auch die Götter des Kosmos. In diesem Kampf wird zwar das ganze Arsenal eines Götterkampfes bemüht (Erzitern der Erde, Einsatz der Winde usw.), aber die Götter sind weise (σαόφρων/*saophron*) geworden. Sie wollen sich um Sterblicher willen nicht (mehr) bekämpfen (21,461–463). Als sie, aus dem Kampf zurückgekehrt, beobachten, wie Achill Hektor um die Stadt jagt (22,166–187), richtet der gewandelte Zeus an sie die Bitte zu beraten und zu entscheiden, ob Hektor vor dem Tod gerettet werden soll –

²³ Walter Burkert nennt diese Verteilung verallgemeinernd „altorientalische Weltformel“; Walter Burkert: *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge (MA)/London 1992. Vgl. dazu auch Rutherford: Hesiod (wie Anm. 7), S. 10.

²⁴ Diesen zentralen Gedanken spricht – ohne Erfolg (vgl. Anm. 14) – schon Phoinix gegenüber Achill an (9,496–498).

²⁵ Von den durch Menschen verursachten Leiden spricht schon Dione, als sich Aphrodite, von Diomedes verletzt, zu ihr zurückgezogen hatte (5,381–415).

²⁶ Es werden sogar die bisher geltenden Relationen zwischen den einzelnen Göttern und den menschlichen Kriegsparteien aufgehoben; so rettet z. B. Poseidon Aineias (20,293–340), den vorher Apoll in den Kampf gegen Achill getrieben hat (20,125–126), Poseidon und Athene retten Achill vor Skamandros (21,284–297), Apoll rettet Agenor vor Achill. Wenn sie sich dennoch zum Kampf gegeneinander fortreißen lassen, reflektieren sie selbst über die Folgen (21,385–520) oder werden zurückgehalten wie Artemis von Hera (21,481–496).

und will sich deren Entscheidung fügen. Die Waage des Schicksals bestätigt die Richtigkeit dieser Haltung (22,209–213). In der letzten der Versammlungen (24,22–119) wird die neue Einigkeit unter den Göttern dadurch noch einmal gezeigt, dass zum ersten Mal auch Thetis an einer Versammlung der Götter teilnimmt, ihr nun Hera den Willkommensbecher reicht und Thetis zur Rechten von Zeus Platz nimmt.

Es ist ein klares Signal für die Vorbildhaftigkeit dieser göttlichen Ordnung, dass Thetis Achill zur Annahme der Gaben des Priamos überreden soll. Achill geht tatsächlich von seinem Rasen (φρεσὶ μαινομένησιν) ab (24,127–140), weil es Zeus nun vorausschauend (πρόφρονι θυμῷ/*prophroni thymo*) so anordnet. So sind am Ende der „Ilias“ die Menschen endgültig von den Göttern getrennt. Und Zeus teilt ihnen aus seinen zwei Pithoi Gutes und Böses zu, ohne dass diese darauf Einfluss nehmen können (24,527–551).

Es ist nicht schwer zu sehen, dass in der „Ilias“ nicht nur drei Gruppen von Akteuren (Götter, Achäer, Troer) über den gemeinsamen Bezugspunkt des Schlachtfeldes aufeinander bezogen sind. Ebenso ist zu erkennen, dass die Akteursgruppen in sich in Bewegung sind. Alle Beteiligten lernen im Ablauf der Geschehnisse zu erkennen, wie die Relationen zwischen ihnen sinnvoll, das heißt zu ihrem gemeinsamen Vorteil neu gestaltet werden können beziehungsweise könnten. Ähnliches trifft auch auf die „Odyssee“ zu. Im Gesamtplan der „Odyssee“ werden die beiden Hauptstränge der Erzählung, die Ereignisse in Ithaka und die Geschehnisse auf der Heimfahrt des Odysseus und seiner Gefährten, über ihre zeitlich zurückgreifende Anbindung an die Abläufe nach der Eroberung von Troia miteinander verknüpft und in Ithaka über die Figur des Schweinehirten Eumaios zusammengeführt (15,403–484).²⁷

Die von Eumaios über sich selbst erzählte Geschichte lässt sich als eine sogenannte *mirror story* lesen, durch die das Geschehen des aktuell ablaufenden Handlungsstranges kommentiert wird. Eumaios ist der Sohn des *basileus* auf der utopische Züge tragenden Insel Syrie. So wie auf dieser Insel alles zweigeteilt ist, gibt es auf ihr auch zwei Poleis. Ktesios, der Vater des Eumaios ist *basileus* in beiden Poleis (Od. 15,403–414). Anlässlich des Besuches von Telemach in Sparta wird damit der „Bericht“ des Nestor über die Zweiteilung der Achäer nach der Eroberung Troias und die weitere Aufteilung des sofort nach Hause segelnden Teiles in Tenedos aufgenommen²⁸ und gleichzeitig eine Folie erzeugt, vor der sich die auf eine Zweitei-

²⁷ Vgl. Antonios Rengakos: *Odyssee*. In: ders./Zimmermann (Hg.): *Homer-Handbuch* (wie Anm. 4), S. 120–149; Michael Reichel: *Homer*. In: Bernhard Zimmermann (Hg.): *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*. Bd. 1: *Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*. München 2011, S. 12–61.

²⁸ Nach Eroberung Troias gerieten die beiden Atriden in Streit (ἐρις/*eris*), weil nicht alle Argeier *dikaios* (δίκαιος) waren, und die Männer in der *agora* teilten sich in zwei Hälften (Od. 3,130–156). Unter der Hälfte, die sofort absegelt, entsteht in Tenedos ein zweiter Streit (ἐρις κακή/*eris kake*), durch den sich diese Gruppe völlig aufsplitterte; Odysseus trennte sich mit seinen *Laioi* von den anderen; Nestor floh mit denen, die ihm folgten, ebenso Diomedes und Menelaos, der dann Nestor wieder traf (Od. 3,157–183); zum Bezug von Syrie zu Ithaka vgl. Irene de Jong: *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge 2001, S. 379.

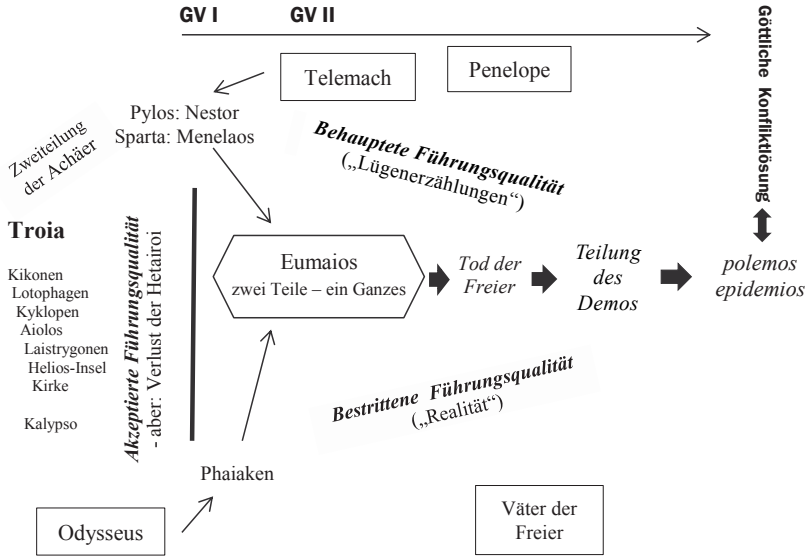


Abbildung 2: Struktur der Odyssee-Erzählung – GV = Götterversammlung

lung hinstuernde Entwicklung in Ithaka deutlich abhebt.²⁹ Im Rückblick formulieren die Väter der Freier ganz klar: Odysseus hat auf der Rückkehr von Troia alle verloren, die unter seiner Führung nach Troia gezogen waren (24,426–429). Odysseus selbst erzählt davon bei den Phäaken, auch von der sich verschlechternden Einschätzung seiner Führungsqualität durch seine Gefährten und deren Opposition gegen ihn.³⁰ Als er allein auf der Phäakeninsel strandet, hat er nicht nur alle Gefährten verloren, sondern auch die vielen Gastgeschenke, deretwegen sich der Konflikt zwischen ihm und den Gefährten entzündet hatte. Nach seiner Aufnahme in Scheria kommt er jedoch allein und mit vielen neuen Geschenken zurück nach Ithaka. Diese versteckt er nach seiner Ankunft dort nicht nur, weil sie in der Erzählung von der Wiedererkennung durch Penelope irritieren würden, sondern auch, weil er deren Besitz nach dem Verlust der Gefährten kaum rechtfertigen könnte.

Odysseus selbst versucht, sich ein anderes Profil zu geben. In den sogenannten Lügnerzählungen – bei Eumaios und bei Penelope – führt er vor, wie das den Normen entsprechende Kontrastbild zu seinem eigenen Verhalten auf der Heimfahrt auszusehen hätte; in jeder Version ist er der für die *hetairoi* erfolgreich sorgende Anführer. Das Bild kulminiert im guten *basileus*, mit dem der noch unerkannte Odysseus Penelope vergleicht (19,107–114). Als Gegenbild erscheinen die jugendlichen Freier, die zwar Penelope mit Recht zur Wiederverheiratung drän-

²⁹ Das ambivalent zu beurteilende Verhalten von Odysseus wird wegen dessen gleichzeitiger Einbettung in einen vorausgesetzten heroischen Kodex meist entschärft; so z. B. Rainer Friedrich: *The Hybris of Odysseus*. In: *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991), S. 16–28.

³⁰ Ulf: *Gesellschaft* (wie Anm. 1), S. 137f.

gen, aber durch ihren Plan, Telemach zu töten, Gewalt an die Stelle des von dem gerade erst erwachsen gewordenen Sohn des Odysseus in der ersten *agora* eingeforderten regelhaften Verhaltens setzen. Als Odysseus mit der brutalen Ermordung der Freier die Gewalt aufs Extremste steigert, spaltet sich die sozio-politische Gemeinschaft der Ithakesier in der zweiten *agora* in zwei sich feindlich gegenüberstehende Teile. Hier macht Eupheithes klar, dass sich alle dem gewaltsam agierenden Odysseus werden fügen müssen, wenn sie nicht sofort gegen ihn vorgehen (24,426–436). In der „Odyssee“ wird die in der „Ilias“ erst etablierte Ordnung der olympischen Götter vorausgesetzt und bewährt sich. So verhindert Zeus durch sein Eingreifen, dass der nicht mehr vermeidlich erscheinende Krieg unter den Ithakesiern tatsächlich geführt wird (24,529–548).

Die Texte Hesiods lassen sich als Äquivalente zu „Ilias“ und „Odyssee“ lesen, die sich von den homerischen Epen nur dadurch unterscheiden, dass der heroische Kontext abgestreift wurde.³¹

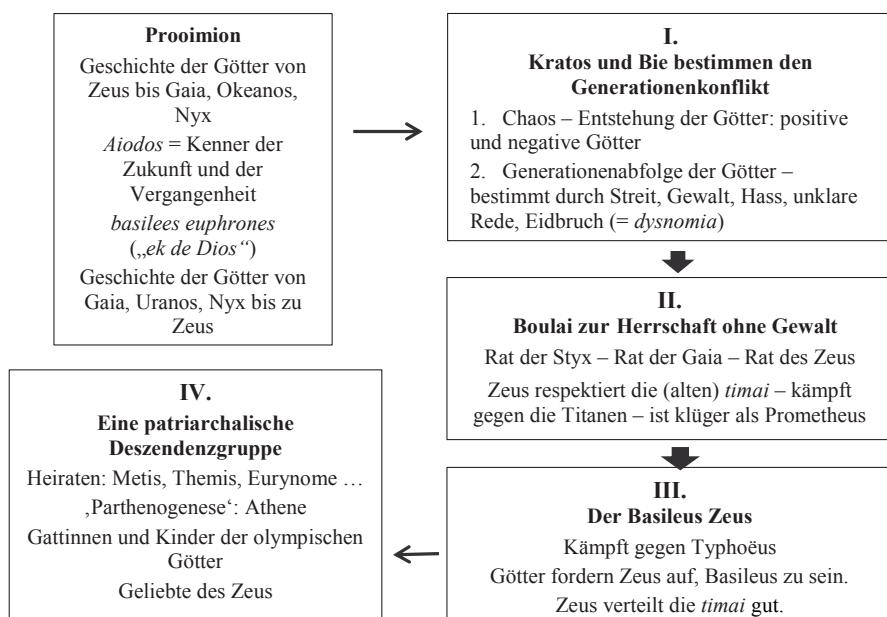


Abbildung 3: Hesiod, *Theogonie* – Erzählstruktur

Das Prooimion der „Theogonie“ (1–115) beginnt mit der Nennung der Götter in der Reihenfolge von Zeus bis zu Gaia, Okeanos und Nyx.³² Dann charakteri-

³¹ Christoph Ulf: *The World of Homer and Hesiod*. In: Kurt Raflaub/Hans van Wees (Hg.): *A Companion to Archaic Greece*. Malden 2009, S. 81–99.

³² Zu den Erzählstrukturen vgl. Pietro Pucci: *The Poetry of the Theogony*. In: Montanari u. a. (Hg.): *Companion* (wie Anm. 7), S. 37–70; Antonios Rengakos: *Hesiods Erzähltechnik*. In: Zimmermann (Hg.): *Handbuch* (wie Anm. 27), S. 101–110.

siert sich der Aöde selbst mit der Qualität, die für die *basilees* und den klugen Mann in Anspruch genommen wird: mit dem Wissen um Vergangenes und Künftiges. In der Aufzählung der Musen wird diese Verbindung verstärkt. Kalliope begleitet die verehrungswürdigen (ἐχέφρονες/*echephrones*) *basilees*, die in der *agora* aufgrund ihrer Orientierung an den Regeln (θέμιστες/*themistes*) mit „geraden“, das heißt den Normen folgenden Entscheidungen in der Lage sind, Streit (νεῖκος/*neikos*) zu beenden. Diese *basilees* kommen von Zeus her (ἐκ δὲ Διός/*ek de Dios*). Am Ende der nun umgedrehten Reihe der Götter stehen Zeus und die olympischen Götter, die unter sich Besitz und soziale Positionen (τιμαί/*timai*) verteilen.

Der darauffolgende Abschnitt bringt die bekannten Auseinandersetzungen der Götter von ihrem Entstehen aus dem Chaos bis zur Beendigung der Anwendung von Gewalt durch Zeus (116–382). Kratos und Bie sind vorerst für das Verhältnis unter den Göttern unterschiedlicher Generationen entscheidend. Doch schon in dieser Welt, in der die negativen, auf Konflikt setzenden Götter (zum Beispiel Kinder der Nacht oder der Keto) die Geschehnisse bestimmen und Dysnomie erzeugen, entstehen und existieren positive Götter.³³ Auf ihren Rat kann Zeus dann vertrauen und mit ihrer Unterstützung die kriegerischen Auseinandersetzungen beenden.

Im zweiten Abschnitt (383–819) kann der physische Konflikt besonders wegen des Rats der Gaia beendet werden. Dafür benötigt Zeus allerdings einige Helfer, die er dadurch gewinnt, dass er die alten *timai* (τιμαί) respektiert.³⁴ Unter diesen besitzt Hekate besondere *time* (τιμή): Sie wird zur Erzieherin der Jungen (κουροτρόφος/*kourotrophos*) und unterstützt neben anderen den Mann in der *agora* beim Krieg oder beim Sprechen des Rechts, und sie sitzt bei den Recht sprechenden *basilees* (429–434).³⁵ Das ist die Grundlage für die Führungsstellung des Zeus unter den Göttern (506).

Der dritte Abschnitt weist in die Zukunft (820–885). Wiederum mithilfe des Rats der Gaia, aufgrund seiner Stärke und der Unterstützung durch die von ihm befreiten Briareos, Kottos und Gyges überwindet Zeus ein letztes Mal die Gefahr der Perpetuierung der Gewalt. Erst dann kann in der berühmten Erzählung von Prometheus-Epimetheus-Pandora das Verhältnis zu den Menschen bestimmt werden. Am Ende fordern die Götter, die mit Zeus mit Gewalt (βίη/*bie*) um ihre *timai* (τιμαί) mit den Titanen gekämpft haben – wiederum auf Rat der Gaia – Zeus auf, über sie *basileus* zu sein und sie anzuführen – denn Zeus teilte ihnen die *timai* (τιμαί) gut zu (885).

In einer Art von Abspann zur zentralen Geschichte wird am Ende die patriarchalische Deszendenzgruppe des Zeus beschrieben (886–1022). Zeus bindet durch Heiraten alle wichtigen (sozio-politischen) Funktionen, Fähigkeiten und Qualitä-

³³ Z. B. Kinder des Pontos oder der Doris; vgl. dazu Pucci: Poetry (wie Anm. 32), S. 55f.

³⁴ Zeus erhält von den Kyklopen dafür Blitz und Donner, wird von Eurybie begleitet und von Styx und ihren Kindern mit Pallas, Zelos, Nike, Kratos, Bie unterstützt (Hes. theog. 386–389).

³⁵ In der Begründung für die Hervorhebung der Hekate wird ihr besonderer Bezug zu Zeus zu wenig beachtet; vgl. Christos Tsagalis: Poetry and Poetics in the Hesiodic Corpus. In: Montanari u. a. (Hg.): Companion (wie Anm. 7), S. 131–177, hier: S. 135–138; Pucci: Poetry (wie Anm. 32), S. 53–55.

ten an sich – und sichert sich vor der Gefährdung seiner Anführerposition (βασιλιδα τιμήν/*basileis time*) durch die nächste Generation dadurch ab, dass er auf den die eigene Macht beendenden Rat der Gaia³⁶ und des Uranos Athene im eigenen Leib verbirgt (886–891).

In Hesiods „Erga“ steht die in der „Theogonie“ etablierte Ordnung auf dem Prüfstand.³⁷ Auch hier erscheinen die leitenden Gedanken schon im Prooimion (1–26). Im Anschluss an den Musenanruf wird das Verhältnis von Zeus zu den Menschen und seine Macht über die Menschen thematisiert: Er macht den Ungeraden gerade und lässt den allzu Männlichen (ἀγῆνωρ/*agenor*) schrumpfen. Deshalb wird an Zeus die Aufforderung gerichtet: Richte die *themistes* (θέμιστες) an der *dike* (δίκη) gerade. Die Begründung dafür wird durch die bekannte Unterscheidung der zwei Arten von *eris* geliefert.

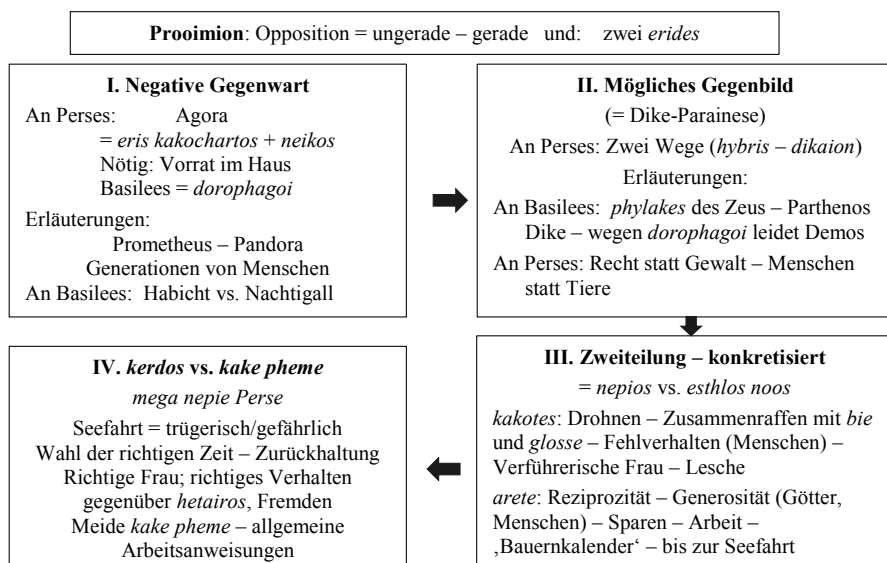


Abbildung 4: Hesiod, *Erga kai Hemerai* – Erzählstruktur

Im ersten Teil wird eine Einschätzung der Gegenwart geboten (27–211). Die positive Bewertung der *Agora* in der „Theogonie“ wird hier auf den Kopf gestellt: Sie ist der Ort der *eris* (ἔρις), der Schlechtes gefällt (*κακόχαρτος/kakochartos*), die

³⁶ Zur besonderen Rolle der Gaia vgl. Antonios Rengakos: Hesiod's Narrative. In: Montanari u. a. (Hg.): Companion (wie Anm. 7), S. 210–211; Pucci: Poetry (wie Anm. 32), S. 67.

³⁷ Zu Komplementarität von „Theogonie“ und „Erga“ vgl. Kurt Raaflaub: Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen. In: Iring Fetscher/Herfried Münkler (Hg.): Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 1. München/Zürich 1988, S. 189–271, zu Hesiod: S. 216–224; Jenny Strauss Clay: Hesiod's Cosmos. Cambridge 2003. Zu Erzählstrukturen der „Erga“ vgl. Jenny Strauss Clay: Works and Days. Tracing the Path to *Arete*. In: Montanari u. a. (Hg.): Companion (wie Anm. 7), S. 71–90; Luigi Enrico Rossi: Hesiod. Werke und Tage. In: Zimmermann (Hg.): Handbuch (wie Anm. 27), S. 88–94.

Streit (νεῖκος/*neikos*) hervorruft. Das im Prooimion formulierte Urteil über die *basilees*, die von Zeus herkommen (ἐκ δὲ Διός/*ek de Dios*) wird in einem Aspekt deutlich korrigiert: Sie sind „Gabenfresser“ (δωροφάγοι/*dorophagoi*). Da aber nicht Gewalt das Handeln bestimmt, lässt sich dem begegnen. Es folgt zum ersten Mal die später mehrfach wiederholte und begründete Aufforderung Hesiods an seinen Bruder Perses, sich um das eigene Vermögen zu kümmern, aber auch den Streit zwischen ihnen beiden durch „gerade“, den Normen folgende Rechtssprüche zu beenden (35f.). Die Orientierung an diesen wird zum Gegenbild für das Verhalten der *basilees*. Die besten der Sprüche stammen von Zeus (ἐκ Διός εἰσιν ἀρισται/*ek de Dios eisin aristai*). Die *basilees* dagegen sind töricht (νήπιοι/*nepioi*), weil sie nicht wissen, wie viel mehr die Hälfte ist als das Ganze (40: ὅσῳ πλέον ἡμῖς παντός/*hoso pleon hemisy pantos*). Der Erläuterung dieses Zusammenhanges dient die Erzählung von Prometheus und Pandora, die in die Schlussfolgerung mündet, dass das Verhalten von *nepioi* zu Betrug, Meineid und Hybris führt, zum Kampf von Polis gegen Polis, weil sich keine Macht (ἄλκη/*alke*) gegen das Übel (κακόν/*kakon*) stellt. Dass damit das Verhalten der *basilees* gemeint ist, wird mit dem *ainos* von Habicht und Nachtigall noch einmal unmissverständlich klar gemacht.³⁸

Der nächste Abschnitt, die berühmte Dike-Paraianese, liefert das mögliche Gegenbild zu den *basilees* (212–284). Wieder an Perses richtet sich die Aufforderung, auf die Dike zu hören und nicht die Hybris zu fördern. Dann folgt erneut das Bild der Zweiteilung: Es gibt zwei Wege, den der Hybris und den des Rechts; das erkennt der *nepios* (νήπιος) jedoch nur leidend. Wenn die Polis der Dike folgt, gedeiht sie. Mit der Pandora-Erzählung werden die *basilees* direkt angesprochen. Der Pandora wird die andere Parthenos, nämlich Dike, gegenübergestellt, die von Zeus geschützt wird (255–261; vgl. 123–126). Sie erzählt vom ungerechten Sinn (ἄδικος νόος/*adikos noos*) der gabenfressenden *basilees*. Das Bild der negativen *eris* wird noch dadurch weiter gesteigert, dass das Recht nicht an Gewalt (βίη/*bie*) denkt. Ihr steht der *nomos* (νόμος) gegenüber, dem die Menschen folgen, während Tiere einander fressen (201–211; vgl. 275–279).

Der dritte Abschnitt (285–639) konkretisiert weiter, was die allgemeine Formulierung der Teilung in zwei Hälften heißt. Hesiod ordnet sich selbst gute Sinne zu (ἐσθλὰ νοέω/*esthla noeō*), während Perses als großer Narr (μέγα νήπιε/*mega nepie*) angesprochen wird. Die schlechte Hälfte heißt *kakotes* (κακότης); ihr steht *arete* (ἀρετή) gegenüber. Diese ist nur mit Anstrengung zu gewinnen, deshalb fordert Hesiod seinen Bruder auf zu arbeiten (298) und unterbaut das mit dem Drohnengleichnis. Arbeit ist keine Schande, Wohlstand (ὄλβος/*olbos*), der auf erbeuteten Gütern beruht, dagegen nur kurzlebig. Guter Sinn (νόος ἐσθλός/*noos esthlos*) heißt auch, bei sich zu sparen, jedoch den Göttern, dem Freund und dem Nach-

³⁸ Dieser Zusammenhang ergibt sich ohne Schwierigkeiten aus dem Aufbau des Textes, so wie er hier vorgeführt wird; zu den vielfältigen Debatten über die Bedeutung dieser Fabel vgl. Thomas K. Hubbard: Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale Reconsidered. In: GRBS 36 (1995), S. 161–171; Stephanie Nelson: The Justice of Zeus in Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale. In: CJ 92 (1997), S. 235–247.

barn gegenüber großzügig zu sein (335–366). An dem durch Pandora angestimmten Thema wird die Zweiteilung mit einer weiteren Facette versehen: Perses soll sich nicht von verführerisch aufgeputzten Frauen betören lassen (372–374). Worum es tatsächlich geht, nämlich die tägliche Arbeit, wird im anschließenden sogenannten Bauernkalender ausgeführt.

Aus all dem wird dann im vierten Abschnitt (640–827) die Schlussfolgerung gezogen, dass der persönliche Vorteil beziehungsweise der rasche Gewinn (κέρδος/*kerdos*) ein gefährliches Ziel ist. Wieder wird Perses als *mega nepie* (μέγα νήπιε) angesprochen. Den Vater der Brüder trieb eine trügerische Hoffnung von Kyme mit dem Schiff nach Askra. Dagegen steht wiederum die Aufforderung nach dem richtigen Verhalten, neuerlich mit dem Hinweis auf das Pandora-Thema: Perses soll die richtige Frau wählen, aus der Nachbarschaft und nicht zu jung (694–704). Neben weiteren Anweisungen zum Verhalten gegenüber Gefährten (ἐταῖρος/*hetairos*) und Verwandten (κασίγνητος/*kasignetos*) und auch dem Fremden mitten unter weiteren Ratschlägen findet sich der wichtige Rat: Meide den schlechten Ruf (φήμη κακή/*pheme kake*), dieser ist selbst ein Gott (760–763).

Natürlich ist mit diesen knappen Skizzen der hauptsächlichen Erzählstränge der vier Texte die Vielfalt der Bedeutungen und Bezüge innerhalb und zwischen den Texten nicht hinreichend beschrieben. Doch sind deutliche thematische Überschneidungen gut zu erkennen. Auf einige sei hingewiesen, weil sie im Kontext der Frage, welche Rolle „Herrschaft“ in ihnen spielt, von Bedeutung sind.³⁹

Die Anführer (βασιλεῖς/*basilees*) stehen im Zentrum der Erzählungen. Mit der Etablierung der olympischen Götterwelt wird für ihr Verhalten ein Maßstab gesetzt. So wie bei Zeus wirkt sich das Fehlverhalten der *basilees*, sei das Streit zwischen ihnen oder das Abweichen von den über die Götter abgesicherten Normen, auf die gesamte Gemeinschaft aus. Das gilt insbesondere dann, wenn Gewalt im Streit oder zur Durchsetzung der eigenen Interessen angewandt wird. Der Einsatz von Gewalt birgt die Gefahr der Zweiteilung in sich, die als Formen von binären Oppositionen beschrieben wird: zum Beispiel Teilung der *agora* oder der Gemeinschaft insgesamt, positives versus negatives individuelles Verhalten, Arbeitsleistung versus Müßiggang, sexuell verführerische versus arbeitsame Frau. Umgekehrt kann durch einen Schwur beziehungsweise durch die Orientierung an der Themis und der Dike Vertrauen hergestellt werden – sowohl unter den Göttern als auch unter den Menschen. Im Normalfall ist das Mittel zur Herstellung sozialer Bindung die Gabe. Gaben zu vergeben, heißt, die Anerkennung von Leistungen, die nicht nur dem Vorteil der eigenen Person dienen. Auf diese Weise wird die Position (τιμή/*time*) einer Person im Geflecht der sozialen Beziehungen bestimmt.⁴⁰ Da diese Prozesse immer in der Öffentlichkeit ablaufen, ist zur Bestimmung der sozialen

³⁹ Darauf weist mit Blick auf das Konzept der göttlichen Ordnung und der Bedeutung von Gerechtigkeit unter Einbeziehung der homerischen Hymnen Allan: Justice (wie Anm. 9), S. 1–35.

⁴⁰ Vgl. Paul Cartledge: Greek Political Thought: The Historical Context. In: Christopher Rowe/Malcolm Schofield (Hg.): The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought. Cambridge 2005, S. 11–22, hier: S. 15.

Position keine institutionelle Absicherung nötig. Zur Bewertung von Leistungen dienen diskursiv vermittelte Anhaltspunkte, wie zum Beispiel die Opposition von Jung und Alt, für welche die Fähigkeit, das Vergangene und das Zukünftige bedenken zu können, ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal darstellt.

Diskurse

Wenn im Folgenden zur Verdeutlichung der in den Texten vorliegenden gedanklichen Muster, der Begriff „Diskurs“⁴¹ verwendet wird, ist das keine modische Attitüde. Denn das mit ihm verbundene analytische Potential erlaubt es, Facetten in den Aussagen der Texte sichtbar werden zu lassen, die andernfalls leicht übersehen werden könnten. Mit Bezug auf Michel Foucault werden Diskurse hier als Redeweisen über die verschiedensten Lebensfelder und Gegenstände verstanden, die nicht beliebig sind, sondern in ihrer Ausformung von Regeln bestimmt werden. Diese Regeln ergeben sich nicht einfach als ein Ausfluss einer Epoche beziehungsweise „der Zeit“, sondern sind das Produkt von nicht-sprachlichen Gegebenheiten („Archiv“), welche festlegen, was in der Praxis des Redens möglich ist und was nicht.⁴² Daraus folgt eine enge und unauflösbare Verknüpfung von Text und historischem Kontext. Da historische Welten immer mehr oder weniger tiefgehende Widersprüche aufweisen, sind Diskurse nicht als parallel zueinander stehende und sich nur ergänzende Redeweisen zu verstehen. Diskurse können sich kreuzen, einander widersprechen, auch miteinander in Konflikt geraten. Daher kann die von Foucault postulierte, von ihm beinahe anonymisierte Kontrolle über die Einhaltung der Redeweisen nur so weit gehen, wie die sozio-politische „Macht“ auf die diskursiven Praktiken Einfluss zu nehmen imstande ist. Mit dieser „Historisierung“ des Foucault’schen Begriffs des Archivs wird dem Textproduzenten ein eigener Denk- und Handlungsspielraum zugestanden. Das Aussehen und die Dimension dieses Spielraums lassen sich mit dem Begriff der „kulturellen Figuration“ näher umreißen, weil mit ihm das Zusammenspiel der das Leben der Menschen bestimmenden Grundfaktoren (Sprache, Dinge, Regeln, Raum) vergleichsweise präzise beschrieben werden kann.⁴³ Es wird so möglich, die von Foucault hervorgehobene Kontrolle über die Diskurse als Folge des Verhältnisses der genannten Grundfaktoren zu bestimmen. Dadurch wird nachvollziehbar, was der Über- beziehungsweise Unterordnung eines Diskurses über beziehungsweise

⁴¹ Einen Überblick zum Begriff bieten Schmitz: Literaturtheorie (wie Anm. 10), S. 155–174; Beate Burtscher-Bechter: Diskursanalytisch-kontextuelle Theorien. In: Martin Sexl (Hg.): Einführung in die Literaturtheorie. Wien 2004, S. 257–286.

⁴² Die Konventionen, die Irene de Jong: Convention versus Realism in the Homeric Epics. In: Mnemosyne 58 (2005), S. 1–22, hinter dem Realismus des täglichen Lebens und der Ausmalung des Details („descriptive realism“) ausfindig macht, kommen den im Archiv enthaltenen Diskursregeln nahe.

⁴³ Erich Kistler/Christoph Ulf: Kulturelle Akteurinnen und Akteure. Die emische Konstruktion von Kultur und ihre Folgen. In: Christoph Ulf/Eva-Maria Hochhauser (Hg.): Kulturelle Akteure (= Cultural Encounters and Transfers, Bd. 1). Würzburg 2012, S. 21–69.

unter andere zugrunde liegt, aber auch, weshalb es zu Überlappungen von Diskursen oder der Einschließung eines Diskurses in andere kommt.

Unter dem Aspekt der politischen Führung treten in den vier für die griechische Archaik zentralen, eben skizzierten Texten einige Diskurse in den Vordergrund: die Art und Weise, wie über *Herrschaft*, *Macht* und *Gewalt* gesprochen wird; ein *Konfliktdiskurs*; ein Diskurs darüber, was *Recht* beziehungsweise *gerecht* ist; diskursive Regelungen, wie über *soziales Ansehen* zu sprechen ist; ein *Generationendiskurs*; schließlich ein *Diskurs über politische Führung*, der nicht derselbe ist, wie der über Herrschaft, Macht und Gewalt.

Es soll hier nur der *Diskurs des (sozialen) Ansehens* knapp skizziert werden, weil er die in den Texten gezeichnete Bewegung in der Gesellschaft besonders gut zum Vorschein bringt. Für die in diesem Diskurs aktivierten Begriffsfelder sind Wörter wie *time* (τιμή), *timios* (τιμῖος), *timoteros* (τιμώτερος), *eys* (εὺς), *esthlos* (ἐσθλός), *amymon* (ἀμύμων), *agathos* (ἀγαθός) oder auch *aidoios* (αἰδοῖος) beziehungsweise *atimos* (ἄτιμος), *agerastos* (ἀγέραστος), *kakos* (κακός) oder *kakotes* (κακότης) charakteristisch. Diese wertenden Adjektive mit den zugehörigen Verben und Substantiven repräsentieren kein absolutes Urteil, sondern lassen sich in eine Bewertungsskala einfügen, an deren Polen *agathos* (ἀγαθός) beziehungsweise *kakos* (κακός) stehen. Diese Skala erlaubt keine eindeutige Festlegung für das Ansehen einer Person, sondern gibt nur die Parameter vor, nach denen eine Person einzuschätzen ist. Deren soziale Position bleibt davon abhängig, auf welchem Aktionsfeld die jeweilige Beurteilung erfolgt (bäuerliche und handwerkliche Fähigkeiten, physische, kriegerische und sportliche, soziale und denkerische Qualitäten). Es muss zudem berücksichtigt werden, dass die sich alle miteinander im Vergleich befindlichen Personen einen Wandlungsprozess durchlaufen können. Zudem ist es möglich, dass innerhalb eines Bewertungsfeldes Akteure neu auftreten und sich so das Konkurrenzverhältnis zwischen den Beteiligten verschiebt. Aus all dem ergibt sich, dass das beziehungsweise der Beste keine feste Größe sein kann, sondern relativ sein muss.⁴⁴

Die Flexibilität von Wertungen ergibt sich zudem noch dadurch, dass die Einschätzung einer Person entsprechend ihrer Einordnung in unterschiedlichen Personengruppen verschieden ausfallen kann. Als Bezugspunkt für derartige Urteile kann eine Altersgruppe dienen (*neoi* beziehungsweise *kouroi* oder *gerontes* beziehungsweise *hegetores ede medontes*), aber auch das Geschlecht oder der Geschlechtervergleich, die Verwandtschaftsgruppe, die Nachbarn, die verschiedenen Formen von *hetairoi*, oder auch die ganze sozio-politische Einheit (Achäer, Troer und so weiter). Wie eine Person eingeschätzt wird, kann, muss sich aber nicht in dem Ausmaß an Zustimmung zu oder Ablehnung von einem von ihr vorgebrachten Vorschlag ausdrücken.⁴⁵ Wie immer die Meinungsbildung erfolgt, am Ende ist die öffentliche Meinung (φήμη/*pheme*) über eine Person entscheidend.

⁴⁴ Ulf: Gesellschaft (wie Anm. 1), S. 29–40.

⁴⁵ Erst kürzlich hat dies David Elmer am Beispiel der klar abgestuften Formen der Zustimmung zu Vorschlägen in der *agora* eindrucksvoll herausgearbeitet; vgl. David Elmer: *The Poetics of Consent. Collective Decision Making and the Iliad*. Baltimore 2013.

In dem uns vor allen anderen interessierenden Diskurs der Führung werden Elemente aus den genannten Diskursen unter dem Gesichtspunkt zu einem neuengefügt, wie die bestmögliche Organisation der sozio-politischen Gemeinschaft gewährleistet werden kann. Gewalt wird in allen behandelten Texten negativ charakterisiert. Sie wird in der „Ilias“ und der „Theogonie“ als schädlich gebrandmarkt, weil sie nur Leiden unter Göttern und Menschen verursacht. Lassen sich *basilees* zur Gewalt verleiten, verletzen sie die an sie gerichteten Erwartungen. Das wichtigste Beispiel dafür aus der „Ilias“ ist die Androhung von Gewalt durch Agamemnon und die nur in diesem Kontext gestellte Forderung nach einem einzigen Anführer (κοίρανος/*koiranos*). In den „Erga“ dient zur Illustrierung des Fehlverhaltens der *basilees* unter anderem die Fabel von Habicht und Nachtigall. Gewalt mündet hier in das Bild der schlechten Polis mit katastrophalen Folgen für alle, die in ihr leben. Der gegen jede Norm verstoßende Echetos, der die Gemeinschaft verdirbt (δημοβόρος/*demoboros*) und alle Sterblichen vernichtet, wird in der „Odyssee“ als Negativbild des Anführers ebenso verwendet wie der Gigantenherrscher Eurymedon, der alle *laoi* zugrunde richtete und selbst auch zugrunde ging, oder in geringerem Maß Laomedon, der den Göttern den verdienten Lohn vorenthalten hat (Od. 7,59f.; 18,85–87; 115f.; 21,308f.).

Konflikte sollen eben nicht mit Gewalt ausgetragen werden. Der das Denken störende, dazu verleitende Zorn (μῆνις/*menis*) hat Leiden (ἄλγεα/*algea*) zur Folge. Wer ausschließlich auf Gewalt setzt, der rast (μαίνομαι/*mainomai*). Er wird mit Tieren verglichen, isst rohes Fleisch, er hält sich nicht an die Normen zivilisierten Verhaltens. Solche Vorwürfe treffen neben den genannten gewaltsamen Herrschern auch Hera, Hektor und Achill (Il. 4,34f.; 18,176f.; 19,206–214). Im Kontext eines solchen Umgangs mit Konflikten stehen unlautere Reden, Eidbruch – und schließlich die Gefahr des *polemos epidemios* (πόλεμος ἐπιδήμιος; Il. 9,64), die Extremform der Teilung der Gemeinschaft in zwei Teile. Dadurch ist die Zeit vor der Etablierung der Ordnung der olympischen Götter gekennzeichnet, in diese Richtung tendiert das Verhalten der *basilees* in Hesiods „Erga“. Doch auf Gewalt zu setzen, entspricht nicht den Erwartungen an die Gegenwart. Darauf weist, dass die konkreten Beispiele gewaltsamer *basilees* einer weiter zurückliegenden Vergangenheit angehören.

Noch stärker wird die Ablehnung von Gewalt durch die Herstellung der olympischen göttlichen Ordnung signalisiert. In der „Ilias“ hat der früher gewaltsame Zeus seine Sinne geändert. Im Gespräch mit Athene heißt es, dass er – obwohl *hypate kreionton* (ὑπᾶτε κρείοντων; Il. 8,31) – nun mit *prophron thymos* (πρόφρων θυμός) ihr gegenüber *epios* (ἤπιος) sein will. Gute Sinne machen Götter und Menschen flexibel (ἵλαος/*hilaos* und στρεπτός/*streptos*) und bereit, den Ratschlag anderer anzunehmen. So kann Streit vermieden, aber auch Streit gelöst werden. Die dafür geforderte Weichheit – mehrfach angezeigt durch ein Lächeln – leitet direkt zum Verhältnis der Geschlechter. Die sexuelle Beziehung zu einer Frau verhilft dem Mann dazu, seine Sinne zu ändern. Das formuliert Thetis mit Blick auf den rasenden Achill, damit operiert Hera in der *Dios apate* (Διὸς ἀπάτη), das zeigt sich im Verhältnis zwischen Penelope und Odysseus, das bedeuten auch die Ehen des

Zeus in der „Theogonie“. Dass ihr auch Gefahren innewohnen, kommt in der Figur der Kirke zum Vorschein, und Hesiod betont diese mit der Erzählung der Pandora, die sehr der verführerischen Frau gleicht.

Mit der geforderten Orientierung desjenigen, der anführt, am Verhalten eines Mannes, der *epios* (ἤπιος) ist, kommt auch der Generationendiskurs ins Spiel. Die Älteren folgen anders als die Jüngeren nicht der schlechten *eris*, sondern der guten. Das beweist das Verhalten eines Mannes wie Nestor, das nimmt zum Beispiel auch Hesiod für sich gegenüber Perses in Anspruch. Da er um die Folgen des falschen Verhaltens weiß, löst Nestor an einer zentralen Stelle der „Ilias“ die *agora* auf, in der die Achäer den das Verderben der Gemeinschaft herbeiführenden Vorschlägen des jungen Diomedes zujubeln (Il. 9,50f.). Er schickt die *kouroi* zur Bewachung des Lagers und gibt dann in der *boule* der *gerontes* den Rat zum Angebot der Gaben an Achill. Durch das Fehlverhalten Hektors entsteht für die Troer eine Art von strukturellem Problem. Mit der Abhaltung der *agorai* im Feld entzieht sich Hektor dem Rat der Geronten – mit ihm wird daher die gesamte Gemeinschaft – in diesem Fall die Stadt – scheitern.

Damit wird die Frage einbezogen, was Recht und gerecht ist. Die Leitlinie dafür sind immer die *themistes* (θέμιστες), personalisiert in Themis, die in der neu etablierten olympischen Ordnung die Götterversammlung eröffnet. An ihnen sollen sich Handeln und Denken orientieren. Vor diesem Hintergrund wird die Aufforderung des Odysseus erst in ihrem vollen Sinn nachvollziehbar, dass Agamemnon *dikaioteros* (δικαιότερος) sein soll. Das heißt, dass Agamemnon seiner Rolle als Anführer gegenüber den Achäern dann gerecht wird, wenn er sein Verhältnis zu Achill wieder vollständig an den *themistes* (θέμιστες) ausrichtet (Il. 19,181–183). Von diesem Verständnis von *diakaïos* wird auch die negative Einschätzung von Ares durch Zeus verständlich. In der Sicht von Zeus verhält sich der rasende Ares (Il. 5,717.831) nicht *kata kosmon* (κατὰ κόσμον); er kennt die *themistes* (θέμιστες) nicht, weshalb er den Göttern und Menschen Leiden zufügt. Daher ist er Zeus der verhassteste (Il. 5,888–890). Ähnlich ist wohl die Rolle des Thersites einzuschätzen; folgten die Achäer dessen von den Regeln abweichendem Vorschlag, wäre der Weg zu einem Konsens versperrt.⁴⁶

Die beobachtbare Kreuzung der genannten Diskurse im Anführer deutet an, dass in den Erzählungen eine ideale Figur konstruiert wird. Das ist der Grund dafür, dass die *basilees* direkt mit Zeus in Beziehung stehen (ἐκ δὲ Διός/*ek de Dios*), von Kalliope begleitet werden und, wie das Hesiod sagt, mit *boule* (βουλή) und *noos* (νόος) ausgestattet sind. In dieser Hinsicht stammen sie von Zeus (διογενής/*diogenes*). Der Realbezug der Erzählungen zeigt sich darin, dass sich selbst Zeus erst diesem Idealbild annähern musste. Wie sollen denn dann die *basilees* der Erzählung – seien sie als Heroen oder als Menschen betrachtet – diesem Anspruch völlig gerecht werden. Damit wird aber auch klar, dass die Nähe der *basilees* zu Zeus und ihre als institutionelle Merkmale angesehenen Attribute, wie zum Bei-

⁴⁶ Vgl. Elmer: Consent (wie Anm. 45), S. 93–97.

spiel das Zepter oder die Titulierung als *anax* (ἄναξ), keine Hinweise auf eine monarchische Stellung und ebenso wenig auf eine erbliche Position sind.⁴⁷

Wen immer das hohe soziale Ansehen in die Position des Anführers bringt, von ihm werden *eudike* (εὐδικία) und *euegise* (εὐηγεσία) erwartet – klargemacht am idealen *basileus*, von dem Odysseus zu Penelope spricht (Od. 19,109–114). Wer dagegen handelt, den bestraft gerade der Zeus, von dem die *basilees* stammen sollen. Zu diesem Zweck ist nach der „Theogonie“ Eurybie in der Nähe von Zeus, aber auch Hekate, die als *kourotrophos* (κουροτρόφος) die für Führung nötigen positiven Eigenschaften vermittelt. Doch wenn das nicht genügt, dann geschieht den *basilees* dasselbe wie Hektor bei seiner Flucht vor Patroklos: Seine Rosse fliehen wie der Sturm die Erde bedrängt, wenn reißendes Wasser Zeus schickt, um frevelnde Männer zu strafen, welche mit Gewalt (βίη/*bie*) in der *agora* die *themistes* (θέμιστες) beugen und *dike* (δίκη) vertreiben (Il. 16,384–388).

Diskursives Archiv und historische Realität

Mit der Etablierung eines vorbildhaften Führungsdiskurses wird offensichtlich bewusst und aktiv in das die Diskurse ermöglichende Archiv eingegriffen. Denn mit dem (neuen) den anderen übergeordneten Diskurs sollen wesentliche im Archiv enthaltene Widersprüche aufgehoben werden. Die Möglichkeit einer solchen aktiven Stellungnahme benötigt ein historisches Umfeld, in dem nicht feste Institutionen die sozio-politische Welt kontrollieren, sondern eines, das selbst in hohem Maß flexibel ist.⁴⁸ Doch erst wenn man die Erzählungen – auch die homerischen Epen – aus der Einbettung in einen kontinuierlich fließenden („griechischen“) Traditionsstrom heraushebt, wird deren chronologische Festlegung möglich und diese gleichzeitig auch zu einem Hinweis darauf, auf welche historischen Umfelder sie reagierten. Unter dieser Voraussetzung erhalten die Hinweise entscheidendes Gewicht, welche die Texte mit der 1. Hälfte des 7. Jahrhunderts v. Chr. verbinden. Solche werden immer zahlreicher genannt, seien das archäologische Bezüge, solche zur Lebenswelt in diesem Zeitraum oder Motive aus Texten des Vorderen Orients, die sich zeitlich festlegen lassen.⁴⁹ Vor diesem Hintergrund gewinnt dann die bisher noch zu wenig zur Kenntnis genommene Möglichkeit an Gewicht, ei-

⁴⁷ Irene de Jong: Studies in Homeric Denomination. In: *Mnemosyne* 46 (1993), S. 289–306, hier: S. 291–297, arbeitet heraus, dass *anax* (ἄναξ) eine Relation der Überordnung über Menschen, Tiere aber auch Objekte kennzeichnet, aber keine Bezeichnung für eine Institution beziehungsweise ein Amt ist. Zur Diskussion über seine möglichen Bedeutungen vgl. die Beiträge von Tassilo Schmitt und Christian Körner in diesem Band.

⁴⁸ Elke Stein-Hölkeskamp: Das archaische Griechenland. Die Stadt und das Meer. München 2015, S. 12, spricht von einer „Vielfältigkeit der Entwicklungslinien“ und einem „Nebeneinander von Kulturbrüchen und Kulturkontinuität“; vgl. auch Robin Osborne: *Greece in the Making 1200–479 BC*. London/New York 1996, S. 137–160; Jonathan Hall: *A History of the Archaic Greek World, ca. 1200–479 BC*. Malden u. a. 2007, S. 67–92.

⁴⁹ Vgl. dazu vorerst die Skizze der Argumente bei Rösler: Mündlichkeit (wie Anm. 4), S. 206–208.

nen Text zwar schriftlich zu gestalten, aber bewusst in der Gestalt eines mündlichen Textes zu bleiben, um damit nicht an Rezeptivität zu verlieren. Diese sogenannte „sekundäre Mündlichkeit“ wurde für das Nibelungenlied nachgewiesen und sollte für die homerischen Texte ebenfalls ernsthaft erwogen werden.⁵⁰

Von dieser Datierung der Texte in die 1. Hälfte des 7. Jahrhunderts ausgehend gewinnen die Ergebnisse der Archäologie über die Entwicklung der Siedlungen in geometrischer und archaischer Zeit eminente Bedeutung. Denn aus archäologischer Sicht sind die Siedlungen der geometrischen Zeit nicht einfach die Weiterentwicklung der Siedlungen, die sich in postpalatialer Zeit gebildet hatten. Daher ist es auch nicht wahrscheinlich, dass die sich in den späteren griechischen Stadtstaaten formierenden Institutionen aus spätmykenischen Strukturen abzuleiten sind. Die archäologischen Befunde weisen stattdessen auf vom 8. bis zum 6. Jahrhundert v. Chr. währende Prozesse, durch die sich erst langsam und keineswegs linear verlaufend die sozio-politischen Einheiten formierten, die im Rückblick unter dem Begriff „Polis“ subsumiert werden. Aus der Zusammenschau der zentralen Fundplätze lässt sich die folgende historische Entwicklung idealtypisch darstellen.⁵¹

An nicht wenigen Stellen der griechischen Welt, in Kleinasien, den Inseln und auf dem griechischen Festland, existierten im 8. Jahrhundert v. Chr. innerhalb von Siedlungskammern nebeneinander weilerartige Siedlungen. In diesen Kleinsiedlungen sind mit hoher Wahrscheinlichkeit lokale Gruppen anzusiedeln, deren Zusammenhalt sich auf (reale oder fiktive) Verwandtschaft gründete. Diese Gruppen standen miteinander in Konflikt, auf jeden Fall in Wettbewerb, der archäologisch seinen Niederschlag in der öffentlichen Präsentation von ökonomischem und symbolischem Kapital findet. So wurden zum Beispiel an den Gräbern von den Anführern dieser lokalen Gruppen Festmahle gegeben, durch deren großzügige Ausgestaltung die eigene ökonomische Potenz gezeigt und dadurch die Attraktivität der eigenen Gruppe vorgeführt werden konnte, um diese im Wettbewerb beziehungsweise Konflikt mit anderen zu stärken.⁵²

⁵⁰ Alois Wolf: Heldensage und Epos. Zur Konstituierung einer mittelalterlichen Gattung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit (= ScriptOralia, Bd. 68). Tübingen 1995; Christoph Ulf: Was ist und was will „Heldenepik“: Bewahrung der Vergangenheit oder Orientierung für Gegenwart und Zukunft? In: ders. (Hg.): Der neue Streit um Troia. Eine Bilanz. München 2004, S. 262–284. Zur Mündlichkeit in schriftlichen Texten Mesopotamiens Barbara Patzek: Altorientalische „Textvorlagen“ für die *Ilias*? In: Christoph Ulf/Robert Rollinger (Hg.): Lag Troia in Kilikien? Der aktuelle Streit um Homers *Ilias*. Darmstadt 2011, S. 391–407, bes. S. 393–395.

⁵¹ Vgl. dazu bes. Martin Mohr: Die Heilige Strasse – Ein „Weg der Mitte“? Soziale Gruppenbildung im Spannungsfeld der archaischen Polis (= Zürcher Archäologische Forschungen, Bd. 1). Rahden 2013, bes. S. 21–39, S. 75–82, und die hier zitierte Literatur zu den einzelnen Fundorten; Alain Duplouy: Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les Xe et Ve siècles avant J.-C. Paris 2006; Alexander Mazarakis Ainian: The Archaeology of *basileis*. In: Deger-Jalkotzy/Lemos (Hg.): Ancient Greece (wie Anm. 1), S. 181–211. Für kritische Hinweise danke ich Erich Kistler.

⁵² Erich Kistler: Bankettideologie am Grab. Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen. Stuttgart 1998; David Boehringer: Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit. Berlin 2001.

Ab dem ausgehenden 8. Jahrhundert v. Chr. veränderte sich das Bild. Die bis dahin von den einzelnen Abstammungsgruppen verwalteten Kultgeräte wurden nun in von mehreren Kleinsiedlungen gemeinsam errichtete Gebäude überführt und gleichzeitig ein gemeinsamer Kult eingerichtet. Im Zuge dieser Veränderung dürften sich die lokalen (Abstammungs-)Gruppen in die aus der literarischen Überlieferung bekannten Hetairien verwandelt haben.⁵³ Der trotz dieser offenkundigen Anerkennung eines gemeinsamen Zentrums nicht gestoppte Wettbewerb – nun zwischen Hetairien – führte zur Errichtung von festen Schatz- und Bankethäusern⁵⁴ innerhalb des neuen Heiligtums und zur kompetitiven Depositionierung immer monumentaler werdender Votive, von Säulen, Statuen und Dreifußkesseln. In diesem Prozess gelang es nur einigen Hetairien, die für diesen intensivierten Wettbewerb nötigen Ressourcen aufzubringen. Diese hoben sich nun als eine Elite vom Rest der Bevölkerung ab. Ab dem ausgehenden 7. Jahrhundert v. Chr. nahm der Wettbewerb antagonistische Züge an.⁵⁵ Einzelne Führer von Hetairien versuchten, sich innerhalb der neu entstandenen Elite dadurch abzugrenzen, dass sie im kultischen Zentrum auf ihre Kosten Tempel errichteten, in denen das Kultbild präsentiert wurde – was nicht ohne die Unterstützung der gesamten Hetairie vorstellbar ist. Auf diese Weise wurde – wohl ohne das intendiert zu haben – ein Vergemeinschaftungsprozess in Gang gesetzt. Denn die Elite musste, um solche Tendenzen kontrollieren zu können, Mechanismen installieren, welche diese Art der Abhebung verhindern sollten. Den sich an dem Verlust der Balance der Macht innerhalb der Elite entzündenden Konflikten (*στάσεις/staseis*) wurde vergleichsweise rasch durch die schriftliche Fixierung der gemeinschaftlich akzeptierten Normen begegnet, wodurch auch die für die Vergemeinschaftung nötigen „Ämter“ kontrolliert werden konnten.⁵⁶ Parallel zu dieser Eingrenzung des antagonistischen Wettbewerbs durch einen vergesellschaftenden Prozess vollzog sich eine archäologisch gut beobachtbare Veränderung in der Gestaltung des öffentlichen Raums.

Das zentrale Heiligtum wurde dadurch neu bestimmt, dass es durch eine „heilige Straße“ mit der *Agora* in Verbindung gesetzt und so dem Zugriff nur einer

⁵³ Ulf: Gesellschaft (wie Anm. 1), S. 127–138.

⁵⁴ Zu diesen polyfunktionalen Bauten vgl. zuerst Tonio Hölscher: Schatzhäuser – Bankethäuser? In: Stefanie Böhm/Klaus-Valtin von Eickstedt (Hg.): Ithake. Festschrift für Jörg Schäfer zum 75. Geburtstag am 25. April 2001. Würzburg 2001, S. 143–152.

⁵⁵ Zu den hier unterschiedenen Formen von Wettbewerb vgl. Georg Simmel: Soziologie der Konkurrenz [1903]. In: ders.: Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl. Hg. von Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt. Frankfurt a. M. 1983, S. 173–192; vgl. dazu den Überblick über die wesentlichen Wettbewerbstheorien von Karl-Joachim Hölkeskamp: Konkurrenz als sozialer Handlungsmodus – Positionen und Perspektiven der historischen Forschung. In: Ralph Jessen (Hg.): Konkurrenz in der Geschichte. Praktiken – Werte – Institutionalisierungen. Frankfurt a. M./New York 2014, S. 33–57.

⁵⁶ Vgl. Karl-Joachim Hölkeskamp: Tempel, Agora und Alphabet. Die Entstehungsbedingungen von Gesetzgebung in der archaischen Polis. In: Hans-Joachim Gehrke (Hg.): Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich. Tübingen 1994, S. 135–164.

Hetairie oder einer Allianz von Hetairien entzogen wurde.⁵⁷ Die Grabanlagen und Bankethäuser der Hetairien wurden nun auf diese Straßen ausgerichtet, sodass diese bei den gemeinschaftlichen Prozessionen alle berührt, aber durch eben diesen gemeinsam begangenen Akt auf den nun als Polisheiligtum definierten Ort hin orientiert wurden.⁵⁸

Erst im Zuge dieser Entwicklung entstanden durch Synoikismen aus den bisherigen weilerartigen Siedlungen urbane Zentren, wie Milet, Ephesos, Samos oder auch Athen. Diese waren also nicht einfach die Folge einer demographischen Verdichtung, sondern verdankten ihre Entstehung einem je nach Ort anderen, aber immer konkreten Anlass. So dürfte zum Beispiel für das Zusammengehen der Höhensiedlungen auf dem Gebiet der (späteren) Polis Milet der Angriff der Lyder und deren erfolgreiche Abwehr verantwortlich gewesen sein, während in Ephesos der durch Kroisos ausgeübte Druck zum Synoikismos geführt zu haben scheint.

Diese archäologisch gut dokumentierte Entwicklung muss von einer Vielfalt an Kommunikationsprozessen begleitet worden sein, für welche durch die Etablierung der zentralen Heiligtümer der notwendige sichere Rahmen hergestellt wurde.⁵⁹ Es ist allgemein anerkannt, dass sich Reflexe dieser Aushandlungsprozesse in der frühen Lyrik einschließlich der homerischen Hymnen finden.⁶⁰ Es wird noch eher daran gedacht, dass die hesiodischen Texte darauf Bezug nehmen, kaum jedoch, dass auch die homerischen Epen in diesen Kontext eingereiht werden können.⁶¹ Doch gerade die oben skizzierten Diskurse, welche eben nicht geradlinig, sondern auch im Widerspruch zueinander verlaufen, bieten einen beinahe direkten Einblick in die zur Debatte stehenden Themen und die Versuche, Auswege aus den miteinander in Konflikt stehenden Wünschen und Interessen zu finden. Dafür wird mit der Zeichnung des idealen Anführers ein neuer Diskurs eingeführt, der lange über die archaische Zeit hinaus nachgewirkt hat.⁶²

⁵⁷ Zur Spannung zwischen dem Aushandlungsort *agora* und dem Tempel als neutralem und damit vergesellschaftendem Ort vgl. Tonio Hölscher: Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten. Heidelberg 1998, S. 29–62.

⁵⁸ Wichtig ist der Hinweis von Bernhard Linke, dass Zeus in archaischer Zeit normalerweise nicht zur Stadtgottheit wurde, weil das die angestrebte Vergemeinschaftung der Teile in ein hierarchisches System gebracht hätte (Ausnahme: Peisistratos); Bernhard Linke: Zeus als Gott der Ordnung. Religiöse Autorität im Spannungsfeld von überregionalen Überzeugungen und lokalen Kulturen am Beispiel der Zeuskulte im archaischen Griechenland. In: Klaus Freitag u. a. (Hg.): Kult – Politik – Ethnos. Überregionale Heiligtümer im Spannungsfeld von Kult und Politik. Stuttgart 2006, S. 89–120. Grundsätzlich zur Bedeutung der Prozession vgl. Karl-Joachim Hölkeskamp: Raum – Präsenz – Performanz. Prozessionen in politischen Kulturen der Vormoderne. Forschungen und Fortschritte. In: Ortwin Dally u. a. (Hg.): Medien der Geschichte. Antikes Griechenland und Rom. Berlin 2014, S. 359–395.

⁵⁹ Vgl. zu diesen Zusammenhängen Bernhard Linke: Religion und Herrschaft im archaischen Griechenland. In: HZ 280 (2005), S. 1–37, bes. S. 25–30.

⁶⁰ Vgl. Allan: Justice (wie Anm. 9).

⁶¹ Ausführlicher dazu Christoph Ulf: Homers Publikum – Wer waren die Zuhörer Homers? In: Philia. International Journal of Mediterranean Studies 2 (2016), S. 1–19.

⁶² Vgl. Hans van Wees: „Destroyer of Men“. Mass, Elite, Political Violence and Security. In: C. Brélaz/Pierre Durcrey (Hg.): Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes (= Entretiens sur l'Antiquité Classique, Bd. 54). Vandœuvres/Genf 2008, S. 1–48.

Abstract

In a conscious or unconscious continuation of thought patterns that regards historical development as an evolutionary sequence of monarchy, aristocracy, and democracy, the “beginning” of Greek history was usually presented as a form of monarchy, an interpretation based on Homer’s and Hesiod’s texts. Expanding on the critical approaches to this view of ancient history, this chapter employs narratological techniques to avoid the circular argument which assumes that a merely postulated historically world may be regarded as a basis for the interpretation of these texts. Through an analysis of basic narrative structures, it is possible to illustrate that in these texts, debates can be discerned in different discourses; debates on rightful leadership, on rule, force, and power; on how to deal with conflicts, on justice, social standing, and inter-generational relationships. By reference to these discourses, Homer and Hesiod establish a fresh, but idealizing discourse on political leadership in which the negative and violent aspects of the pre-existing discourses are eliminated. In the final part of the chapter, this Homeric and Hesiodic discourse on the proper leadership of society is situated within the context of the developing polis. The polis’ shape is derived from the latest findings of archaeological studies on the development of urban-like structures from rural settlements in the period from 7th to 6th centuries BC.

