

Christoph ULF*

Homers Publikum – Wer waren die Zuhörer Homers

Abstract: For a long time the premise has been dominant among Homerists that the Iliad and also the Odyssey were the outcome of an oral tradition which was handed down by singers. This premise is often accompanied by the notion that the performances of the singers took place at the court of aristocrats or even kings. It is also assumed that the posited oral compositions were, formally and in content, part of a long tradition going back in a far distant past. Against this concept it was argued that it has never been defined what tradition is. Therefore the presupposed tradition seems to be a reification (R. Scodel). The doubts about its existence are enhanced by the fact that the epics themselves offer a different picture. They know various narrators within the narration who tell different public stories at different places. That makes the question ‘Who is the audience of Homer’ change into the question ‘What makes a narration attractive to the listeners?’ To give a convincing response to this question presupposes insights into the intention of the epics. Obviously, the stories of the Iliad and the Odyssey revolve around various forms of strife and negotiations to resolve them. As the first half of the 7th century BC as date of the epics is increasingly accepted, these topics seem easily to be connected with the ‘real’ world of the emerging urban settlements (A. Duploux, M. Mohr) where conflict and the complex processes of negotiations must have been daily experience. The narratological analysis of how the gods of the Iliad came to terms with each other and established the Olympian order supports this argument as does the embedding of the Homeric art of narration (D. Elmer) and narrative motives (T. Itgenshorst) in the context of the formation of political consent.

Keywords: Homer; Iliad; Odyssey; Audience; Urbanization.

Die homerischen Epen werden meist wie selbstverständlich als das Produkt einer über Jahrhunderte reichenden mündlichen Tradition betrachtet, in der wesentliche Wissensinhalte bewahrt worden sein sollen.¹ Auf die Ilias bezogen heißt das, dass in ihr die Nachricht über einen in vergangenen Zeiten stattgefundenen Krieg um die Stadt Troia weitergegeben worden sei.² Für den Stoff der Odyssee wird demgegenüber von deutlich jüngeren Erfahrungen im Kontext der sogenannten griechischen Kolonisation ausgegangen, die hier dichterisch verarbeitet worden seien.³ Anders als für die Odyssee wird für die Ilias meist auch angenommen, dass sie aus dem Geist einer aristokratischen Ethik gestaltet worden sei. Für beide Epen wiederum gilt, dass sie von mehr oder weniger darauf spezialisierten Sängern vor einem

* Prof. Dr. Christoph Ulf; Universität Innsbruck; Zentrum für Alte Kulturen; Langer Weg 11; A-6020 Innsbruck (Christoph.Ulf@uibk.ac.at).

Dem Artikel liegt in seinem Kern ein Vortrag zugrunde, der am 28. 1. 2015 auf Einladung des Vereins „HELLAS. Vereinigung der Freunde Griechenlands“ an der Universität Zürich gehalten wurde. Martin Mohr danke ich herzlich für die Einladung und ‚dem Publikum‘ für die freundlich-zustimmenden Nachfragen.

¹ Überblick bei Zimmermann 2011, 15–17, 37–51.

² Überblicke dazu Ulf (Hg.) 2004; Weber 2011.

³ Vgl. z.B. Dougherty 2001. Es ist hier nicht der Ort, um die Vorstellung einer griechischen Kolonisation zu behandeln; es sei nur auf die Problematik des Begriffs und Konzepts im Kontext der griechischen Archaik hingewiesen; dazu z.B. Osborne 2009, 110–123, 185–194; vgl. den aufschlussreichen diskursanalytischen Ansatz von Mauersberg 2015.

gebildeten Publikum vorgetragen worden sein sollen.⁴ Dieses Publikum sei in der Lage gewesen, nicht nur den vielfältigen und zum Teil komplexen Gängen des Geschehens in den Epen zu folgen, sondern auch die vielfältigen internen Textverbindungen ebenso aufzulösen wie die zahlreichen Anspielungen auf andere Erzählungen.

1. Sänger und Tradition

Angesichts dieses Bildes von der Entstehung der homerischen Epen hält die amerikanische Altphilologin Ruth Scodel fest: “No term appears more often in the study of Homer than tradition.” Und sie schließt zwei wichtige Frage an: “But what exactly is tradition, and why does it matter?”⁵ Diesen Frauen soll kurz nachgegangen werden, weil dabei notwendigerweise auch das Publikum für die Epen ins Blickfeld gerät.

Es ist auffällig, wie wenig Aufmerksamkeit dem in den Überlegungen über die Entstehung der homerischen Epen zentralen Begriff der Tradition gewidmet wurde. Meist wird davon ausgegangen, dass ‚Tradition‘ aus einem bestimmten Fundus an Themen bzw. Motiven und aus Erzählungen besteht, die aus diesen gebildet wurden. Diese Themen und Erzählungen sollen einen Kanon dargestellt haben, auf dem das Repertoire der Sänger beruht habe. Im Bemühen, diese Vorstellung zu verdeutlichen, wurde dieser Kanon mit einer Datenbank verglichen, die hunderte Mal in ihrem vollen Umfang abgerufen worden sei. Deshalb sei die Datenbank, d.h. die Tradition auch als Ganze bekannt gewesen.⁶ Gleichzeitig wird aber auch angenommen, dass die Epen nicht nur mündlich rezitiert, sondern beim Vortrag auch zumindest zum Teil neu kreiert wurden. Das nicht nur deshalb, weil Sänger immer wieder etwas Neues bieten wollten, sondern auch, weil sie auf die sich ändernden Erwartungen des Publikums Rücksicht nehmen mussten – wenn sie mit ihrem Vortrag attraktiv bleiben wollten.

Der Widerspruch zwischen diesen beiden Annahmen, also zwischen einem festen Kanon und der gleichzeitigen Kreation von Neuem, zeigt, dass es nicht ganz einfach ist zu bestimmen, woraus die für die Epen postulierte Tradition bestanden haben soll. Denn geht man davon aus, dass Sänger bei ihrem Vortrag an verschiedenen Orten innerhalb der griechischen Welt in unterschiedlicher Weise auch Neues kreierten, stellt sich rasch die Frage, wie es sein konnte, dass diese Neuigkeiten überall und allen bekannt gewesen waren.⁷ Und es stellt sich ein zweites Problem. Die Orientierung der Sänger an den Erwartungen des Publikums bedingt, dass dessen Maßstab für die Bewertung einer Erzählung den Rahmen für die möglichen Neuerungen abgibt. Es ist eine allgemein vertretene Grundannahme dass ein Publikum nur das akzeptiert, was ihm glaubwürdig erscheint. Der Bezugspunkt dafür ist die eigene Lebenswelt, von der aus beurteilt wird, wie viel an Abweichungen von ihr für möglich gehalten wird. Der Spielraum für die Sänger bzw. Dichter wird also von den Publika an den verschiedenen Orten signifikant bestimmt, nämlich durch die jeweils gegebenen sozialen, politischen, kulturellen, auch ästhetischen Vorstellungen. Was erzählt wird bzw. werden kann, ist daher weniger eine Realität im Sinn historischer Fakten, als vielmehr eine von den verschiedenen Zuhörerschaften akzeptierte Realität, also eine geglaubte Wirklichkeit, d.h. auch eine geglaubte Vergangenheit.⁸ Auch mit solchen Argumenten hat Scodel mit Recht gegen die Behauptung, dass die Tradition mit einer jederzeit abrufbaren Datenbank gleichzusetzen sei, eingewendet, dass das menschliche Gedächtnis selektiv ist, und dass sich die Auswahl der Erzählungen bzw. der Motive in allen bekannten mündlichen Kulturen an dem jeweiligen sich auch ändernden gesellschaftlichen Kontext orientiert. Aus solchen Überlegungen zieht sie den Schluss:

⁴ Überblick dazu bei Rösler 2011.

⁵ Scodel 2002, 1; vgl. auch Scodel 2004.

⁶ Martin 1993, 227–228.

⁷ Scodel 2002, 31.

⁸ Scodel 2002, 17–18, 41.

Instead of defining tradition, Homerists tend to reify it.“⁹

2. Der Begriff der Tradition

Die fehlende Klarheit des Begriffs der Tradition einschließlich des in ihm enthaltenen Widerspruchs verweist auf einen Zusammenhang, der über die Beschäftigung mit den homerischen Epen deutlich hinausgeht. Der meist mit dem Begriff verbundene vage Inhalt führt auf einen Entstehungszusammenhang zurück, der bis in die moderne Beschäftigung mit sogenannten frühen Gesellschaften nachwirkt. Von Christian Gottlob Heyne (1729–1812) übernahmen seine Schüler Johann Gottfried Eichhorn (1752–1827) und Friedrich August Wolf (1759–1824) zur Analyse des Alten Testaments bzw. der homerischen Epen die Konzeption, dass der Mythos die „intellektuelle Ausdruckform“ der ‚natürlichen‘ Frühphase eines Volkes sei und in ihm zumindest Elemente dieser ‚primitiven‘ Phase bzw. des ‚Naturzustandes‘ in spätere Zeiten tradiert worden seien. Hier wird Tradition also von den Ursprüngen eines Volkes hergeleitet. Das bedeutet, dass dann, wenn sich dazu das Konzept des ‚Volksgeistes‘ gesellt, Tradition zum (umfassenden) Ausdruck des Volkes wird, die nicht nur die Gedanken einzelner Personen widerspiegelt und zudem den Charakter von etwas Unveränderlichem erhält.¹⁰

Derartige Gedanken finden sich auch noch im Kontext des Konzepts traditionaler Gesellschaften, wie es sehr wirkkräftig durch Max Weber bis in gegenwärtige Untersuchungen hinein vermittelt wurde. Unter den von ihm unterschiedenen drei Typen von Herrschaft ordnet er der traditionellen Herrschaft folgende Merkmale zu. Ihre Legitimität beruhe „auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen“. Die Gruppe, auf welche sich die Herrschaft bezieht, beschreibt er als einen „Herrschaftsverband“, der „primär ein durch Erziehungsgemeinsamkeit bestimmter Pietätsverband“ ist. Die Herrschaft beruht nicht auf „Satzungen“, sondern die Gruppe gehorcht „der durch Tradition oder durch den traditional bestimmten Herrscher dafür berufenen Person“. In solchen Gesellschaften ist es nicht möglich, „Recht oder Verwaltungsprinzipien durch Satzung absichtsvoll neu zu ‚schaffen‘“.¹¹ Allein aus diesen knappen Andeutungen wird erkennbar, dass nach Max Weber die Tradition die entscheidende Grundlage für die Konstituierung derartiger soziopolitischer Gruppen darstellt. Dennoch bleibt der Begriff ‚Tradition‘ – abgesehen von seiner Einordnung in das Umfeld von „Heiligkeit“ und der „psychische(n) Hemmung gegenüber jeder Änderung eingelebter Gepflogenheiten des Handelns“¹² – ohne nähere Erläuterung oder Definition. Das mag dem Umstand zu verdanken sein, dass die Orientierung am Vergangenen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein als ein für das Bestehen menschlicher Gemeinschaften notwendiges Element angesehen wurde.¹³ Erst mit den Studien über den Begriff Nation und mit den Analysen über die Entstehung der Nationalstaaten samt den mit diesen verbundenen, Deutungshoheit beanspruchenden „Meistererzählungen“¹⁴ verlor Vergangenheit (und mit ihr Tradition) endgültig den Charakter eines klar greifbaren und beschreibbaren Objekts. Es konnte präziser als bisher nachvollzogen werden, wie Vergangenheit von der Gegenwart aus konstruiert wurde, um von ihr aus die Gegenwart legitimierende(n) Tradition(en) abzuleiten.¹⁵ Dies ist im gegebenen Zusammenhang deswegen von Bedeutung, weil damit sichtbar wurde, dass die Vorstellung einer essentialistisch verstandenen Gemeinschaft bzw. eines durch ein spezifisches Wesen ausgezeichneten Volks die Voraussetzung für eine nicht weiter definierte, aber zeitliche Stabilität sugge-

⁹ Scodel, 2002, 4; vgl. z. B. auch Kullmann 1988, 187–191.

¹⁰ Vgl. B. Patzek 2015, 108–109; zu Heyne: Heidenreich 2006; Graf 1993, bes. 288–290.

¹¹ Weber 1990, 124, 130–131, vgl. 581–582.

¹² Weber 1990, 19.

¹³ Zur damit verbundenen Skepsis gegenüber Zukunft und Fortschritt vgl. Koselleck 1989; Wiedenhofer 1990, 633–635, 645–646; zur Antike: Meier 1983, bes. 435–499 (Kapitel Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens: Das „Könnens-Bewußtsein“ des 5. Jahrhunderts v. Chr.).

¹⁴ Dazu Stoellger 2014, bes. 30–41.

¹⁵ Vgl. dazu Smith 2008; Anderson 2006.

rierende Tradition darstellt. Dies ist auch dann zu bedenken, wenn die keineswegs unbestrittene, nichts desto weniger aber weit rezipierte Vorstellung eines kulturellen Gedächtnisses als Konzept zur Erklärung für den Zusammenhalt der (unterschiedlichen) sozio-politischen Gemeinschaften im archaischen Griechenland verwendet wird.¹⁶

Dieser Ausblick darauf, dass auch Tradition immer wieder neu geschaffen wird und nicht eine – wegen ihrer angenommenen Verbindung mit einem nur postulierbaren Volk – stabile Größe ist, wird dadurch bestätigt, dass es auch nicht nur ein Publikum für die homerischen Epen gab und dass in den Epen selbst unterschiedliche Publika für die Erzählungen in der Erzählung genannt werden.

3. Welches Publikum?

Verbunden mit der Annahme, dass die Ilias von einem aristokratischen Geist getragen sei, wird nicht selten davon ausgegangen, dass die Höfe mykenischer Könige oder von Fürsten in nachmykenischer Zeit die Orte für den Vortrag der Epen gewesen seien. Im Wissen, dass sich mit dem Ende der mykenischen Welt die politische Situation markant geändert hatte, wird auf die Häuser der Adligen verwiesen, wo die Epen vorgetragen worden seien.¹⁷ Dabei wird der Anschein erweckt, als würden die Epen diese sehr allgemeinen Behauptungen stützen. Doch das trifft nur zum Teil zu.

In den Epen wird bei verschiedensten Gelegenheiten erzählt: in den Häusern der Anführer, d.h. der Basilees, in Ratsversammlungen, in öffentlichen Versammlungen, bei athletischen Wettbewerben oder auch auf dem Schlachtfeld. Mit den verschiedenen Orten, an denen erzählt wird, wird ein breites Spektrum an Personen zum Publikum. Dafür einige Belege. Wenn sich die Phäaken im Haus des Alkinoos treffen, um mit Odysseus dem fremden, zu diesem Zeitpunkt noch unerkannten Schiffbrüchigen ein frugales Mahl einzunehmen, dann sind nicht nur die dreizehn Anführer der Phäaken anwesend. Es sind hier wie selbstverständlich auch die Frau des Alkinoos, Arete, und zudem die das Mahl servierenden Diener in der Halle – sie alle hören dem Sänger Demodokos zu. Diesen musste Alkinoos erst holen lassen; er ist kein Sänger, der in einem aristokratischen Haushalt lebt. Das zeigt schon der Name an, und es heißt zudem explizit, dass er von den Phäaken insgesamt geachtet wird (Od. 8, 472), und darüber hinaus wird gesagt, dass die Sänger von allen Menschen geachtet werden (Od. 8, 479). Dieser Demodokos erzählt dann auch anlässlich der Wettkämpfe in der Öffentlichkeit und vor der großen Zahl an Zusehern (Od. 8, 9–10) und er liefert auch die Musik für den Tanz der jungen Phäaken.¹⁸

Es wird oft nicht beachtet, dass nicht nur Sänger erzählen, sondern auch andere Menschen, wie in der Ilias der alte Nestor oder Phoinix oder auch die Götter über ihre Vergangenheit voll von gewaltsamen Taten. Ein Großteil der Odyssee besteht aus Erzählungen in der Erzählung. Als Odysseus in Ithaka angekommen ist, deutet er zuerst Nausikaa ganz knapp sein Schicksal an (Od. 5, 149–185), dann der unerkannten Göttin Athene, die ihrerseits Odysseus über die Geschichte der Phäaken erzählt (Od. 7, 22–25, 48–77). Er erzählt dann einen Teil seiner Geschichte Arete (Od. 7, 240–297), später etwas mehr den Phäaken insgesamt (Od. 8, 214–233) und schließlich erzählt Odysseus über vier Bücher hinweg von der gefährlichen und von ihm nicht erfolgreich angeführten Heimfahrt bis zu den Phäaken (Od. 9–12). Wie sehr der Protagonist selbst Erzähler ist, zeigen dann die berühmten sogenannten Lügenerzählungen in Ithaka gegenüber Athene (Od. 13, 254–286), dem Schweinehirten und Sklaven Eumaios (Od. 14, 199–359) – der später selbst erzählt (Od. 15, 390–484) – und den anderen Hirten (Od. 14, 462–506), gegenüber dem Freier Antinoos (Od. 17, 415–444) schließlich auch noch Penelope (Od. 19, 171–203). Es gibt darüber hinaus noch etliche andere Erzähler, unter ihnen der Sohn des Odysseus, Telemach, der den Ithakesiern in der öffentlichen Versammlung das Schicksal des Odysseus in Erinnerung ruft und

¹⁶ Darauf verweist Flaig 2005 recht deutlich.

¹⁷ Beispielshalber sei nur auf Latacz 1989, 47–73, verwiesen; vgl. demgegenüber die differenzierende Darstellung von Patzek 2003, 41–52.

¹⁸ Scodel 2002, 46–47.

von seiner Hoffnung auf die Erzählungen anderer berichtet, d.h. auf Informationen über Odysseus in Pylos bei Nestor und in Sparta bei Menelaos (Od. 2, 210–223).

Das Publikum für die homerischen Erzählungen – das trifft auch für die Epen Hesiods zu – umfasst offensichtlich die gesamte soziale Breite der Gesellschaft und nicht nur einen kleinen Kreis von Aristokraten. Das hat eine gravierende Konsequenz: Wenn ein Erzähler unter diesen Voraussetzungen möglichst viele Zuhörer gewinnen will, genügt es nicht, irgendeine spannende Geschichte zu erzählen. Wie Ruth Scodel betont, muss seine Erzählung die sozialen Unterschiede – gleichgültig, worin diese konkret bestehen – zwischen den Zuhörern überbrücken.¹⁹ Um das zu erreichen, ist es nicht nötig, dass die Erzählung real gegebene gesellschaftliche Gegebenheiten direkt abbildet.²⁰ Doch sie muss eine für alle Zuhörer klar erkennbare Bedeutung besitzen; Scodel spricht von einer „socially inclusive rhetoric“.²¹

Soziale Inklusion heißt nun wiederum nicht, dass die Inhalte und der Verlauf der Erzählung von allen Zuhörern gleich beurteilt werden.²² Doch es ist sicher richtig, dass der Erzähler in den Epen eine zweite „community“ erzeugt, deren Mitglieder dazu geführt werden, in den zentralen moralischen Werthaltungen übereinzustimmen.

In der Frage, wo diese Werthaltungen historisch zu verorten sind, geht Scodel wie viele andere vor ihr davon aus, dass diese textinternen Gemeinschaften mit jenen in den entstehenden Poleis Griechenlands korrespondieren.²³ Gerade in der Frage der Entstehung der Städte in der griechischen Welt hat die Archäologie in jüngerer Zeit eine Reihe neuer Erkenntnisse zutage gefördert.

4. Prozesse der Urbanisierung

Wenn im Kontext der griechischen Geschichte von einer Stadt gesprochen wird, wird Stadt meist mit einem Stadtstaat gleichgesetzt. Das geschieht deswegen, weil das griechische Wort Polis mit dem Wissen um dessen Interpretation durch Aristoteles mit diesem Inhalt gefüllt wird.²⁴ Aristoteles (Polit. 1279 a 21; 1328 a 36) folgend denkt man an eine Gemeinschaft freier Bürger und an verschiedene Institutionen, mit denen deren Zusammenleben innerhalb einer autarken und autonomen Stadt mit dem Ziel geregelt wird, ein möglichst gutes Leben für sie zu gewährleisten. Es ist hier nicht nötig, sich auf die Debatte einzulassen, inwieweit die Systematisierungen des Aristoteles verallgemeinerbar sind. Ebenso wenig ist es nötig zu überlegen, wie eine historisch brauchbare Definition von Stadt aussehen könnte.²⁵ Denn es ist Robin Osborne zuzustimmen, dass keine Definition von Stadt der großen Vielfalt von Siedlungen gerecht werden kann, die gemeinhin als Stadt bezeichnet werden.²⁶ Deshalb, so argumentiert er weiter, sei es wichtiger die Prozesse zu analysieren, die zum Entstehen von Städten führen. Dabei scheinen folgende einfache Sachverhalte außer Streit zu stehen: Urbanisierung bedeutet immer die Konzen-

¹⁹ Scodel 2002, 173–174.

²⁰ Eumaios erzählt Penelope, dass der Fremde, d.h. Odysseus, erzählen kann wie ein Sänger (Od. 17, 513–527). Im Erzählerkommentar heißt es, dass Odysseus unerkant seiner Frau Penelope viele Lügen erzählte, die dem Wahren ähnlich waren (Od. 19, 203); zu dem mit der Frage der Glaubwürdigkeit dieser Erzählungen verbundenen Wahrheitsbegriff vgl. Mauritsch 2000.

²¹ Scodel 2002, 177.

²² Diesen wichtigen Unterschied betont Scodel 2002, 175. Darauf weisen Analogien und – wie immer in solchen Fragen – die in die Erzählung der Odyssee eingebetteten Vorträge von Sängern. Auch wenn die Situation negativ bewertet wird, so ist sie doch der möglichen Realität entnommen, wenn die Freier aggressiv auf den Vortrag des Phemios reagieren und von ihm ein anderes Lied hören wollen, so wie – aus ganz anderem Grund – Odysseus anders als die sich daran erfreuenden Phaiaken nur mit Tränen dem Lied des Demodokos über Troia folgen kann. Für moderne Beispiele unterschiedlicher Reaktionen vgl. Scodel 2002, 10–12.

²³ Scodel 2002, 180–183.

²⁴ Zur Diskussion über den Charakter der griechischen Polis vgl. z.B. Welwei 1998, 10–11; Hansen 2000.

²⁵ Vgl. z. B. die Debatte bei M. H. Hansen 2002.

²⁶ Osborne 2005, 5–8.

tration von Bevölkerung an einem bestimmten Ort. Die Formierung einer Siedlung von städtischem Charakter ist ökonomisch nicht schwierig zu bewerkstelligen. Eine Grundmotivation für die Bildung vieler Städte liegt wohl im Bestreben, ökonomische, soziale und politische Aktivitäten möglichst effektiv zu gestalten. Das muss gerade in jenen Fällen Gültigkeit besitzen, in denen die Zentrierung von Bevölkerung in einer Stadt von Nachteilen, wie z. B. der Überwindung von größeren Distanzen zu den zu bewirtschaftenden Feldern und zu Wasser oder des sozialen Aufwands für Kooperation, begleitet wird. Der Hinweis von Osborne, dass die Bildung einer städtischen Siedlung keine besonderen ökonomischen Voraussetzungen benötigt, lenkt den Blick auf die Frage, welche Motivationen diesen Prozess auslösen. In jüngerer Zeit wurden eben diese Motivationen, welche die Konzentration von Bevölkerung in einer städtischen Siedlung begleiten, in den Mittelpunkt eigener Untersuchungen gerückt.

Unter dem Titel „Le prestige des élites“²⁷ stellt der Archäologe und Historiker Alain Duplouy die Frage nach dem Aussehen der Aristokratie in den Siedlungen der früharchaischen und archaischen Zeit neu. Aufgrund einer Analyse der verschiedenen antiken Äußerungen über das, was als vornehme Herkunft gilt, kommt er zum Schluss, dass darüber nicht vorgegebene Kriterien wie Geburt, Reichtum und Macht entscheiden, sondern es notwendig sei, Anerkennung in der Gemeinschaft zu erwerben; er spricht von einer *reconnaissance sociale*. Im Nachweis dafür führt er die nicht wenigen dazu vorhandenen Untersuchungen²⁸ insofern weiter, als er durch die gezielte Verbindung der archäologischen und schriftlichen Zeugnisse (aus archaischer und klassischer Zeit) die einzelnen Prozesse sehr deutlich sichtbar machen kann. Im Bemühen um die soziale Anerkennung wurden zwischen Familien bzw. deren Repräsentanten Heiratsverbindungen mit Familien mit ähnlichen Ambitionen eingegangen. In Genealogien wurden die so entstandenen verwandtschaftlichen Beziehungen beschrieben, damit sie in Erinnerung gehalten werden konnten. Es wurden Begräbnisse inszeniert, bei denen man alle jene versammelte, die mit dem Toten zu Lebzeiten verbunden waren, um die Dimension des Einflusses und der bisherigen Anerkennung sichtbar demonstrieren zu können.²⁹ Das Begräbnisritual wurde ebenso aufwändig gestaltet wie das Grab selbst ausgestaltet. Prestige ließ sich auch über die Deponierung von Weihgaben in gemeinsamen Heiligtümern erreichen oder durch die Errichtung von Monumenten im öffentlichen Raum. Dieses Bemühen um soziale Anerkennung wies offensichtlich auch kompetitive Züge auf. An einem Beispiel sei das kurz skizziert.³⁰

Um die Mitte des 6. Jahrhunderts wurden entlang der Straße, die Milet mit dem Heiligtum von Didyma verbindet, verschiedene Statuen und Statuengruppen an Kultstätten von herausragenden Familien und der mit ihnen verbundenen sozialen Gruppen aufgestellt. Es ist auffällig, dass diese Statuen deutliche stilistische Unterschiede aufweisen, die sich nicht einfach als Folge einer kunstimmanenten Entwicklung darstellen. Zur Erklärung dieses Sachverhalts zieht Duplouy unter anderem eine Parallele mit dem Heiligtum des Apollon Ptoion in Böotien, wo sich ziemlich deutlich feststellen lässt, dass unter den dort geweihten Kouroi diejenigen, die in Naxos oder Paros hergestellt wurden, gegenüber jenen aus Attika den Vorzug erhielten. Er interpretiert dies als eine Möglichkeit, durch die Weihung des wertvolleren Kouros soziales Prestige zu gewinnen.

Übertragen auf die wesentlich reichere Kollektion der Skulpturen entlang der Straße nach Didyma, entwickelt Duplouy den folgenden Gedanken. Als die Milesier bei ihrer offiziellen Prozession nach Didyma an den von verschiedenen Künstlerwerkstätten stammenden Skulpturen vorbeikamen, betrachteten sie natürlich diese Statuen und nahmen ohne Zweifel die genannten Unterschiede wahr. Sie erkannten in ihnen nicht nur die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultgruppe, sondern bildeten sich ohne Zweifel ihr Urteil über die unterschiedlichen Präsentationen. Die Aufstellung dieser Statuen kann da-

²⁷ Duplouy 2006.

²⁸ Vgl. z.B. Kistler 1998.

²⁹ Duplouy 2006, 140.

³⁰ Duplouy 2006, 217–233.

her nicht anders als mit der Absicht verbunden gewesen sein, das Prestige des jeweiligen Auftraggebers zu bestätigen oder womöglich noch zu steigern. Es ist offenkundig, dass der Adressat, dem dieses Bemühen galt, nicht eine abgegrenzte elitäre Gruppe war, sondern die Gemeinschaft der Milesier insgesamt. Verbindet man diese Überlegungen mit jenen, die Martin Mohr über die Funktion der so genannten Heiligen Straßen anstellt,³¹ dann wird noch deutlicher, wie sehr sich der Wettbewerb zwischen den Vornehmen in den in Griechenland im Lauf des 7. Jh. v. Chr. sich langsam ausbildenden städtischen Siedlungen auf die Anerkennung der Bevölkerung insgesamt ausgerichtet war.

Martin Mohr hält fest, dass die städtische Züge aufweisenden Siedlungen in einem längeren Prozess aus kleinen, weilerartigen Siedlungen entstanden waren. Das Zusammenwachsen der einzelnen Gruppen fand seinen Niederschlag darin, dass ab dem ausgehenden 8. Jahrhundert die bis dahin von den einzelnen lokalen Gruppen verwalteten Kultgeräte in Gebäude überführt wurden, die von mehreren Kleinsiedlungen gemeinsam errichtet worden waren.³² Diese Vorgänge gingen nicht reibungslos vor sich, sondern die in den Weilern wohnenden Menschen scheinen miteinander in Konflikt, auf jeden Fall in Wettbewerb gestanden zu sein. Ein klares Indiz dafür sind Festmahle, die an den Gräbern der Anführer dieser kleinen lokalen Gruppen veranstaltet wurden. Durch die großzügige Ausgestaltung der Gräber konnte die ökonomische Potenz des Verstorbenen und seiner Nachkommen vorgezeigt werden. Es ist davon auszugehen, dass der Zweck dieser Präsentationen darin bestand, die eigene Gruppe als Partner für andere attraktiv zu machen, um so im Wettbewerb mit den anderen lokalen Gruppen stärker zu werden.³³ Mit der durch die Zusammenführung der Kleingruppen – Mohr identifiziert sie plausibel mit den aus den homerischen Epen und den etablierten Poleis bekannten Hetairien³⁴ – erreichten größeren ökonomischen Stärke gewann der Wettbewerb um soziale Anerkennung eine neue Dimension. Innerhalb der parallel zum Zusammengehen der Kleingruppen gebildeten neuen Heiligtümer wurden Schatz- bzw. Bankethäuser³⁵ errichtet, in denen nicht nur gemeinsame Mahle abgehalten, sondern auch immer monumentaler werdende Votive, Säulen, Statuen und Dreifußkessel deponiert wurden. In dieser immer größere ökonomische Anstrengungen verlangenden Spirale des Wettbewerbs konnten nur wenige dieser neuen Gruppen über einen längeren Zeitraum hinweg bestehen. Doch diejenigen, die in diesem Wettbewerb erfolgreich waren, versuchten – zum ersten Mal in der Entwicklung der griechischen Geschichte – sich zu einer vom Rest der Bevölkerung abgehobenen Gruppe, d.h. zu einer Aristokratie zu formieren. Der Wettbewerb, der zur Ausbildung dieser Art von Adel geführt hatte, fand damit nicht nur kein Ende, sondern nahm ab dem ausgehenden 7. Jahrhundert noch schärfere, d.h. antagonistische Züge an.³⁶ Einzelne Führer von Hetairien strebten danach, sich innerhalb der neu entstandenen Elite dadurch abzugrenzen, dass sie im kultischen Zentrum auf eigene Kosten Tempel errichteten. Diese unterschieden sich von den alten Kultbauten dadurch, dass in ihnen das Kultbild einer Gottheit als der Fokus für den angestrebten neuen Zusammenhalt aufgestellt wurde.³⁷ Es ist kein Zufall, dass dazu zeitlich parallel die vielfach beschriebenen Mechanismen entwickelt wurden, mit deren Hilfe diese Art der Abhebung Einzelner verhindert werden sollte. Hierzu gehört besonders auch die von Anlassfällen ausgehende schriftliche Fixierung gemeinschaftlich akzeptierter Normen für die Bekleidung der für die Vergemein-

³¹ Mohr 2013.

³² Auf diese Weise wurde ein gemeinsamer Kult installiert. Das war vermutlich der Zeitpunkt, als die aus der literarischen Überlieferung bekannten Hetairien zu den bisherigen Abstammungsgruppen hinzutraten; dazu Ulf 1990b, 127–138.

³³ Kistler 1998; zur Unterscheidung von Heroen- und Ahnenkult: Boehringer 2001, 37–46.

³⁴ Vgl. Ulf 1990b, 127–138; Welwei 1992.

³⁵ Zu diesen polyfunktionalen Bauten vgl. zuerst Hölscher 2001.

³⁶ Zu den unterschiedlichen Formen von Wettbewerb vgl. Simmel 1903/1983 und den Überblick von Hölkeskamp 2014.

³⁷ Dazu bes. Reber 2009.

schaftung nötigen ‚Ämter‘.³⁸

5. Die Ordnung der olympischen Götter

In den sich ausbildenden Städten, die lernen mussten, mit ihren internen Konflikten umzugehen und Regeln für den zwischen den Hetairien herrschenden Wettbewerb zu finden, war notwendigerweise ein breites Publikum für Vorschläge und Ratschläge für diese Fragen vorhanden. Es ist allgemein anerkannt, dass sich Reflexe dieser Aushandlungsprozesse in der frühen Lyrik einschließlich der Homerischen Hymnen finden.³⁹ Es wird auch daran gedacht, dass die hesiodischen Texte darauf Bezug nehmen, selten jedoch, dass die homerischen Epen in diesen Kontext einzureihen sind.⁴⁰ Dass eben das der Fall ist, soll an einem Erzählstrang der Ilias vorgeführt werden, der in der Beschäftigung mit den homerischen Epen ganz am Rande steht. Es geht um die Götter, deren Wirken in der Ilias mit der Markierung als „Götterapparat“ als mechanisch charakterisiert wird und damit für die Erzählung von untergeordneter Bedeutung.⁴¹ Doch der Ablauf der Geschehnisse in der Ilias weist auf das Gegenteil.

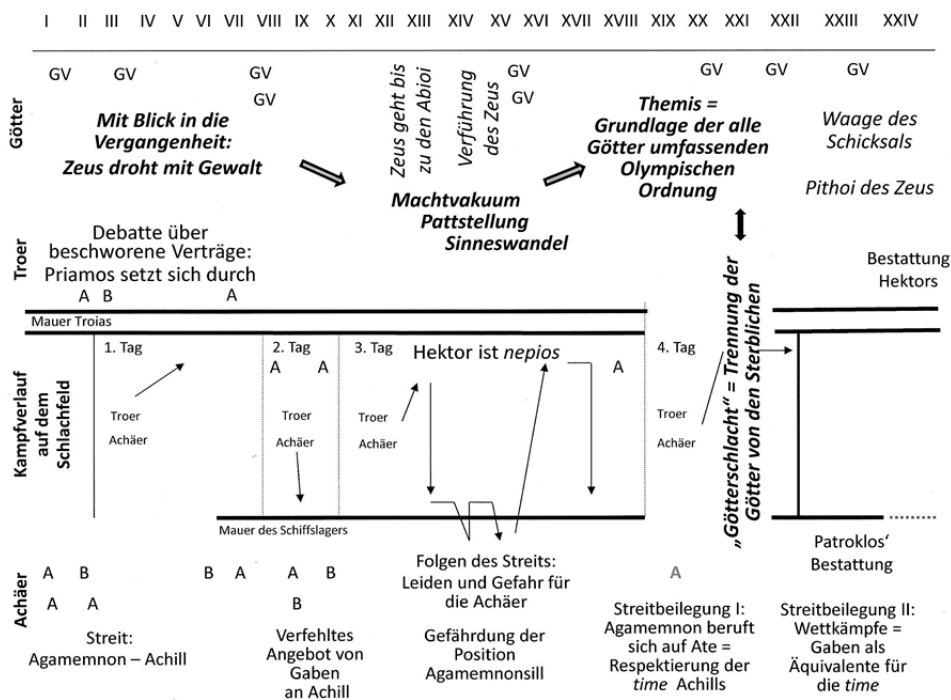


Abbildung 1: Narrative Struktur der Ilias

GV = Götterversammlung; A = Agora; B = Boule

Bekanntlich ist Streit ein zentrales Thema in der Ilias.⁴² In der Abbildung 1 sind die wichtigsten Stationen im Ablauf der Erzählung kenntlich gemacht, über die dieses Thema entwickelt wird. Wenn von ihm die Rede ist, denkt man sofort an das schwierige Verhältnis zwischen dem obersten Anführer der Achäer Agamemnon und dem am Beginn der Ilias als mächtigsten Krieger der Achäer charakterisierten Achill (Il. 1, 5–7). Doch das Epos bietet nicht einfach ein Ausschnitt aus dem Krieg um Troia, der in der Fokussierung auf das Verhältnis zwischen diesen beiden Figuren präsentiert wird. Man könnte im Ge-

³⁸ Vgl. dazu einerseits die Beschreibung der Probleme der Integrierung von Aristokraten in die Polis bei Stein-Hölkeskamp 1989; Stein-Hölkeskamp 2015, 213–219, und andererseits die überzeugende Lokalisierung der Gemeinschaftsnormen an eben den genannten Gemeinschaft stiftenden Heiligtümern bei Hölkeskamp 1994.

³⁹ Vgl. z. B. Allan 2006; zur auch visuellen Bedeutung des Schlachtfeldes als Bezugspunkt: Tsagakis 2012, 27–93.

⁴⁰ Vgl. aber Nicolai 1983; Nicolai 1993; Donlan 1999; Ulf 1990b, 213–268.

⁴¹ Dazu Burkert 1975, bes. 195; Bremer 1987; Hammer 2002, 54–55.

⁴² Ulf, 1990a; van Wees 2008, Barker 2009.

genteil pointiert sogar formulieren, dass das anscheinend attraktive Thema des Krieges um eine Stadt nur dazu dient, von verschiedenen Formen von Streit innerhalb einer Gemeinschaft erzählen zu können. Denn Konflikte von der Art wie der zwischen Agamemnon und Achill durchziehen den gesamten Text, sie finden sich auch unter den Troern zwischen den Familienverbänden, die von Priamos, Agenor oder Aineias angeführt werden, und besonders unter den Göttern. Der Fall der Götter ist deswegen von so großem Interesse, weil es ihnen gelingt, den Konflikt dauerhaft zu lösen. Der Weg dorthin führt über die in der Abbildung 1 eingetragenen Etappen, die direkt mit dem Geschehen unter den Menschen und das heißt auch: dem Geschehen auf dem Schlachtfeld korrelieren.⁴³

Zeus – der gewalttätige Herrscher

Am Beginn der Ilias steht ein Zeus, der auf Gewalt setzt. Im Kampf hat er sich gegen die älteren Götter durchgesetzt. Daran erinnert Achill seine göttliche Mutter Thetis (I, 396–406); sie habe Zeus früher vor Verderben (*ioigon*) dadurch bewahrt (I, 488), dass sie Briareos rief, um Zeus gegen alle anderen Götter zu schützen, die ihn fesseln wollten. Nun herrscht er über alle anderen Götter aufgrund seiner Stärke und Macht. Gegen diesen Zeus regt sich ein von Hera, Athene und Poseidon getragener Widerstand der Götter seiner eigenen Generation. Der Auslöser dafür ist die mit Thetis vereinbarte Absicht von Zeus, durch den Rückzug Achills aus dem Kampf Leid für die Achäer entstehen zu lassen. Wohl wegen dieser Konsequenz aus der Vereinbarung zwischen Thetis und Zeus bezeichnet sich die Mutter Achills hier als diejenige unter den Göttern, der am wenigsten Achtung entgegengebracht wird (II, 1, 516: *atimotate theos*) – ein für die weitere Entwicklung des Verhältnisses zwischen den Göttern deutliches Signal.

Als Hera deswegen Zeus scharf kritisiert, droht er ihr offen mit Gewalt (II, 1, 566–567). Der darauf unter den hier mit Blick auf die ältere Generation „Kinder des Uranos“ genannten Göttern entstehende Unmut (II, 1, 570: *ochthesan*) eskaliert nur deswegen nicht, weil Hera dem Rat des Hephaistos folgt und mit Zeus schläft. Die Gefährlichkeit der Situation macht Hephaistos für alle dadurch klar, dass er davon erzählt, wie er früher von Zeus auf die Insel Lemnos geschleudert worden war (II, 1, 574–594). Das von Hera gewählte ‚Mittel‘ zur sozialen Verständigung reicht jedoch nicht aus, um den grundlegenden Konflikt unter den Göttern zu lösen. So bricht er beim nächsten Anlass neuerlich und verstärkt aus. Wieder gibt Zeus dafür den Anlass. Er reizt Hera bewusst mit der Möglichkeit, die Streitparteien der Menschen miteinander zu versöhnen. Daraufhin droht Hera offen mit dem Widerstand aller Götter (II, 4, 25–29). Der Eindruck einer von Gewalt getragenen Atmosphäre verstärkt sich mit dem dagegen gehaltenen Vorwurf des Zeus an Hera, dass sie die Priamiden und alle Troer roh verschlingen würde (II, 4, 35). Deswegen drohe, dass aus einem *neikos* zwischen ihnen beiden ein *mega erisma*, was hieße, dass Zeus die Stadt zerstören und plündern würde, in der Menschen leben, die Hera am Herzen liegen, so wie das Troia für Zeus ist (II, 4, 37–49). Da Hera dem zustimmt – Zeus könnte Argos, Sparta und Mykene zerstören –, lenkt Zeus ein (II, 4, 68). Das gilt umgekehrt auch für Hera, die anerkennt, dass Zeus – ungeachtet ihrer beider sonstigen Gleichheit (Geburt und Gemahlin des Zeus) – viel gewaltiger (*polypherteros*) als alle anderen Götter sei. Das heißt jedoch nicht, dass Zeus der Grundlage seiner Macht, der Gewalt abgeschworen hätte.⁴⁴

Das zeigt sich, als sich nach dem Scheitern der Versuche, Frieden zwischen Achäern und Troern herzustellen, der Kampf beginnen soll, Zeus selbst in der Versammlung der Götter (II, 8, 1–77) als der mächtigste und stärkste (*kartistos*) aller Götter mit dem Bild präsentiert, dass sie ihn alle zusammen nicht mit einer goldenen Kette vom Uranos auf den Boden ziehen könnten, er jedoch sie alle samt Erde und Meer am Olymp aufhängen könnte (II, 8, 19–27). Im Bewusstsein seiner physischen Stärke befiehlt er den

⁴³ Im Grundzug ist das Folgende schon bei Ulf 1990b, 259–268, dargestellt. Weitere Konkretisierungen finden sich in Ulf 2010, bes. 288–297; Ulf 2012a; Ulf 2012b.

⁴⁴ Flaig 1994 liefert den wichtigen Hinweis auf die Korrelation des (hier) fehlenden Konsenses mit der (noch) mangelnden Homogenität der Götter.

Göttern, nicht am Kampf der Menschen teilzunehmen. Wer sich nicht daran hält, werde gegen alle Regeln (*ou kata kosmon*) geschlagen (*plegeis*) zum Olymp zurückkehren oder von ihm in den Tartaros geworfen werden (Il. 8, 5–16). Daraufhin verstummen sie alle und schweigen.

Die weiteren Reaktionen der Götter belegen, dass Zeus' Worte nicht als eine bloße Drohung aufzufassen sind. Sogar Poseidon fürchtet seine Gewalt – er ist viel stärker (*poly pherteros*) als die anderen Götter – und lässt sich aus diesem Grund von Heras Worten nicht dazu bringen, in den Kampf der Menschen auf der Seite der Achäer einzugreifen (Il. 8, 198–211). Athene und Hera machen das dann dennoch. Sofort schickt Zeus Iris (Il. 8, 397–408), um sie zu warnen: sie sollen nicht mit ihm im Kampf zusammentreffen: er würde die Pferde lähmen, sie vom Sessel herabstürzen, den Wagen zerschmettern – ihre Wunden würden in 10 Jahren nicht heilen. Erst jetzt lenkt Hera mit einem in die Zukunft weisenden Argument ein, dass sie Zeus nicht länger um Sterblicher willen bekämpfen wolle (Il. 8, 426–431). In der anschließenden Götterversammlung (Il. 8, 438–483) prahlt Zeus neuerlich mit seiner Kraft: die olympischen Götter würden ihn nie bezwingen (Il. 8, 450–51). Auf das dagegen gerichtete Murren von Hera und Athene (Il. 8, 457: *empemyxan*) reagiert Zeus aggressiv: wohin Hera auch fliehen würde (selbst bis zu Iapetos und Kronos im Tartaros) – ihr Zorn kann ihn nicht umstimmen.

Das Machtvakuum

Wohl damit das Selbstgefühl des Zeus, dass er über eine nicht bestreitbare Macht verfüge, für den Hörer/Leser unmissverständlich wird, lässt der Dichter Zeus den Schauplatz des Geschehens verlassen. Zeus geht zu ‚Völkern‘, die in ihrer Reihung von der nahen und ‚historisch glaubwürdigen‘ Welt der Thraker und Myser zur mythischen der Hippemolgen und Abioi leitet (Il. 13, 1–9). Durch die Abwesenheit von Zeus entsteht eine Art von Machtvakuum, in dem die Möglichkeit eines gewaltsamen Widerstandes gegen Zeus konkrete Züge annehmen kann. Denn was Poseidon wegen seiner Achtung vor dem älteren Zeus (Il. 13, 354–356) bisher abgelehnt hatte, macht er nun, wenn auch nur heimlich. Angetrieben durch den Zorn, nicht zuletzt über den Tod seines Enkels, fordert er die in die Defensive geratenen und entmutigten Achäer zum gemeinsamen Widerstand auf und unterstützt sie selbst tatkräftig im Kampf (Il. 13, 10–125, 345–360).

Dadurch ermuntert wagt es Hera mit ihren Mitteln, Zeus so lange wie nur möglich vom Krieg der Menschen fernzuhalten. In dem nun folgenden, kunstvoll und ausführlich gestalteten Abschnitt der Verführung des Zeus (Il. 14, 153 – 15, 77) pervertiert Hera den ihr am Beginn der Auseinandersetzungen zwischen den Göttern von Hephaistos gegebenen Rat, mit Zeus zu schlafen, um den Herrscher zu beruhigen.⁴⁵ Die gesamte Szenerie erhält durch verschiedene Elemente ein geradezu kosmisches Gepräge. Heras Ziel, Poseidon den nötigen Spielraum geben, um die Schlacht der Menschen gegen die Absicht des Zeus zugunsten der Achäer zu wenden, ist nichts anderes als der offene Konflikt, vor dem Zeus mehrfach gewarnt hat. Das wird wiederum unmissverständlich dadurch signalisiert, dass Hera vorgibt, den uralten in die ältere Göttergeneration zurückführenden Streit zwischen Okeanos und Tethys lösen zu wollen. Mit dieser Begründung erhält sie den für die Verführung des Zeus nötigen Zaubergürtel von Aphrodite. Obwohl der von ihr zudem noch zu Hilfe gerufene Hypnos das zwar durchschaut, gelingt es Hera, ihn ebenso wie Aphrodite hinters Licht zu führen.

Nachdem Zeus, der von Hypnos nach der Vereinigung mit Hera in einen langen Schlaf versetzt worden war, wieder erwacht ist und Poseidon auf dem Schlachtfeld erblickt, bezeichnet er das Verhalten der Hera auch als das, was es ist: eine ganz üble List (Il. 15, 14: *kakótechnos dolos*). Was nun passiert, ist überraschend. Denn anders als man es nach seinem bisherigen Verhalten erwarten würde und wie er es ja auch angedroht hatte, greift Zeus nicht zur Gewalt. Er erinnert Hera zwar an die gewaltsame Bestrafung wegen ihrer Behandlung des Herakles (Il. 15, 14, 33), lenkt dann aber ein, weil Hera bei den Göt-

⁴⁵ Ausführlich dazu Ulf 2012b.

tern, die mit der Entstehung des Kosmos in enger Verbindung stehen, bei Gaia, Uranos und Styx (Il. 15, 35–46) schwört, dass Poseidon nicht auf ihr Geheiß Hektor und die Troer verletzt habe.

Das führt zu einer Wandlung im Verhalten von Zeus. Er spielt zwar noch einmal auf die Möglichkeit der Anwendung von Gewalt an, jedoch jetzt nur mehr als einem Teil einer zwar erinnerbaren, aber weit zurückliegenden Vergangenheit: Hera war einmal von Zeus am Aither angebinden gewesen (Il. 15, 14–34). Er lenkt lächelnd ein und stellt fest: Wenn Hera künftig gleich dächte wie er, würde auch Poseidon seinen Sinn wandeln (Il. 15, 50–52).⁴⁶ Daraufhin eilt Hera zu den anderen Göttern und denkt – so notiert der Erzähler – wie ein Mann mit verständigen Sinnen (Il. 15, 80–82). Damit wird indirekt die Frage schon beantwortet, die sich wohl auch der antike Zuhörer gestellt haben mag „Warum verlässt sich Zeus nicht wie bisher auf seine Macht, gebaut auf Gewalt?“ – und diese Antwort wird im Folgenden konkret und ausführlich begründet.⁴⁷

Die Pattstellung

Der weitere Ablauf des Geschehens zeigt, dass das offene Eingreifen Poseidon auf der Seite der Widersacher von Zeus die Machtverhältnisse verändert hat. Es ist nicht mehr eindeutig, ob Zeus aus diesem Kampf siegreich hervorgehen würde.⁴⁸ Daher formuliert Zeus die neue in die Zukunft weisende Perspektive: Er will Verhandlungen mit dem hier wie Zeus selbst Herrscher (*anax*) genannten Poseidon aufnehmen (Il. 15, 54–58). Dieser Denkwandel ist fundamental. Denn mit der Bereitschaft zur Verhandlung akzeptiert Zeus das Recht als Maßstab für das Handeln. Diese neue Grundlage für das Verhältnis zwischen den Göttern macht es möglich, dass sie sich ohne Beisein des Zeus versammeln, ohne dass von der Versammlung für diesen Gefahr ausginge (Il. 15, 84–112). Symbolisch wird auf die neue Situation dadurch hingewiesen, dass Hera bei ihrem Eintreffen zu Mahl und Versammlung nur den Becher der für das Recht stehenden Göttin Themis als Willkommensgruß akzeptiert (Il. 15, 85–89).

Hera erzählt vom Zorn des Zeus, auch von seinen *kaka erga*. Die Götter grollen, aber Hera lächelt und stellt fest: wir sind *nepioi*, die wir, ohne nachzudenken, ihm zürnen (Il. 15, 101–105). Hera schafft so eine Vertrauensbasis zwischen den Göttern der Generation des Zeus und ihren Kindern – die Grundlage dafür, dass konkrete Verhandlungen mit Poseidon einsetzen können. Iris soll Poseidon den Vorschlag des Zeus überbringen: Zeus ist nicht nur mächtiger, sondern auch älter (Il. 15, 162–167).

Es klingt auf den ersten Blick eigentümlich: Für den Erfolg ist es wichtig, dass Poseidon aus einer Position der Stärke heraus verhandeln kann, weil Zeus dann nicht mehr daran glauben kann, seinen Kontrahenten mit Sicherheit besiegen zu können. Poseidon (Il. 15, 184–199), noch abseits auf dem Schlachtfeld, fällt es nicht leicht, in diese Überlegung einzustimmen (Il. 15, 185). Er verweist auf die alte Art der Machtverteilung. Die Kinder von Kronos und Rheia, Zeus, Poseidon, Hades, sind von gleicher *time*. Deswegen war der Kosmos durch Los unter ihnen aufgeteilt worden, in das Meer, die Unterwelt, den Äther und die Wolken. Erde und Olymp wurden dabei jedoch allen gemeinsam (Il. 15, 186–199). Deswegen will er sich Zeus nicht beugen. Und noch ein Argument, das in der Denkweise einer reinen Verwandtschaftsethik anzusiedeln ist: Er kann nur Töchter und Söhne mit schmähhlichen Worten anfahren, die er selbst gezeugt hat.

Doch Iris (Il. 15, 200–204) folgt dem Sinneswandel von Zeus und gibt Poseidon zweierlei zu bedenken. Zuerst argumentiert sie mit der immer wieder als Wunsch vorgebrachten Flexibilität: Die Sinne von

⁴⁶ Eben darauf hatte Poseidon die entmutigten Achäern hingewiesen, um sie wieder zum Kampf zu bewegen (Il. 13, 115: *akestai toi phrenes esthlon*).

⁴⁷ Zum Folgenden ausführlich Ulf 2016.

⁴⁸ Wegen der hier gegebenen gleichzeitigen Vorausschau und Rückschau nennt Janko 1992, 234, die ganze Passage „the central turning-point of the plot.“

‚Guten‘ (*esthloi*) sind schmiegsam (*streptai*),⁴⁹ und: die Erinyen helfen immer den Älteren (*presbyteroisin*). Daraufhin räumt Poseidon ein, dass das verständig geredet sei (*kata moiran*) und Iris das Schickliche (*aisima*) kenne (Il. 15, 205–217; vgl. Il. 13, 355). Auch wenn es für ihn schmerzlich sei, weil Zeus mit jemandem von gleichem Status (*isomoron*) und dem zu gleichem Schicksal Bestimmten streiten (*neikeein*) wolle, werde er sich ihm jetzt widerwillig fügen (*hypeikein*). Er hält jedoch fest, dass das nur unter der Voraussetzung gelte, dass Zeus seinen Teil der Vereinbarung einhalte, nämlich dass Troia zerstört werde (Il. 15, 211–217). Sollte das nicht der Fall sein, werde es zum gewaltsamen Konflikt unter den Göttern (*anekestos cholos*) kommen. Damit verlässt Poseidon das Schlachtfeld und kehrt in seinen Bereich des Kosmos zurück.

Zeus resümiert, was dieses Übereinkommen bedeutet. Es bringt Vorteile für beide Seiten (Il. 15, 226: *poly kerdion*). Denn wenn es zum Streit gekommen wäre, hätten das die in den Tartaros verbannten Götter (*entertoioi theoi*) erfahren. Das hätte wohl nichts anderes bedeutet, als dass die Ordnung des Kosmos insgesamt wieder in Gefahr geraten wäre (Il. 15, 221–226).

Die Gegenwart: die Ordnung der olympischen Götter

Die so erzielte neue Ordnung unter den Göttern löst ein von diesen mehrfach beklagtes Problem.⁵⁰ Ab nun ist ihr Schicksal von dem der Menschen getrennt; diese können den Göttern künftig keine Leiden mehr zufügen. Damit wird die Vergangenheit in der Erzählung selbst in ein neues Verhältnis zur Gegenwart gesetzt. Die Zeit der Heroen, in der die Grenzen zwischen Göttern und Menschen verschwimmen, ist vorbei. Menschen und Götter kommen nicht mehr miteinander in Kontakt, die beiden Sphären sind ab nun getrennt.⁵¹ Der am Beginn des vierten Tages der Schlacht beschriebene, von Hephaistos für Achill neu angefertigte Schild scheint dafür ein Signal darzustellen (Il. 18, 395–405). Achill hält im Kampf seinen Kontrahenten mit diesem Schild Bilder entgegen, die in den Kontext des Kosmos und des menschlichen Lebens eingefügte Formen zur Lösung von Streit präsentieren.⁵² So scheint dieser Schild die durch Konflikt geprägten menschlichen Handlungsstränge der Ilias mit der neuen olympischen Ordnung der Götter in dem Sinn zu verbinden, dass mit dem Schild eine Art von Handlungsauftrag an die Menschen ergeht, dem die Menschen allerdings nicht gerecht werden. Das geht daraus hervor, dass Agamemnon im Kontext der Aussöhnung mit Achill sein Fehlverhalten mit der Erzählung über den Streit zwischen Zeus und Hera über die Geburt des Herakles zu rechtfertigen sucht: Zeus habe damals die Verblendung (*Ate*) vom Himmel auf die Erde geschleudert, wo sie sich sofort unter den Menschen breit gemacht habe (Il. 19, 125–131).

Die Götter sind darüber hinaus. Auf der Grundlage der neuen olympischen – nicht auf Macht und Gewalt, sondern auf einer durch Regeln geleiteten Kommunikation beruhenden – Ordnung versammeln sich die Götter ein weiteres Mal (Il. 20, 4–40). Symbolisch wird das so dargestellt, dass Zeus hier

⁴⁹ In diesem Sinn Phoinix gegenüber Achill (Il. 9, 496–524), Poseidon gegenüber den Achäern (s. Anm. 46); ähnlich Achill gegenüber Thetis (Il. 18, 106–113). Vgl. zu den Bitten (*lita*), auf die ein nachgebender, geschmeidiger Sinn reagiert, als Gegenbegriff zu Verblendung (*ate*) vgl. z.B. Hainsworth 1993, 128–129.

⁵⁰ Als sich die von Diomedes verletzte Aphrodite bei ihrer Mutter Dione beklagt, erzählt diese von den Leiden der Götter durch Menschen, weil wir (die Götter!) einander Leiden (*algea*) zufügten: Ares wurde durch Otos und Ephialtes gefesselt und erst von Hermes gerettet; Herakles verletzte Hera, und Herakles verletzt Hades (Il. 5, 381–415).

⁵¹ Patzek 1992, 157–161, 177–185, betont die andere zeitliche Distanz, die zwischen der ‚Zeit der Heroen‘ – den ‚Halbgöttern‘ (dazu Kullmann 1988, 186; van Wees 2006; Boehring 2001, 25–34) – und der der gegenwärtigen Menschen liegt – vor allem mit dem Verweis auf die Mauern, die Mauer der Stadt Troia/Ilion und die Mauer um das Schiffslager, als in die heroische Vergangenheit weisende Relikte, mit denen die Distanz zur Gegenwart des (externen) Publikums angezeigt wird. Die Trennung dieser Welten erfolgt in Parallele zu der zwischen den Göttern und den Heroen. Die Verbindung zwischen den drei Welten zeigt sich darin, dass der Weg zur Zerstörung der Mauern durch die Einigung unter den Göttern freigegeben wird.

⁵² Vgl. Ulf 1990b, 171–173.

Themis – die Göttin, welche die regelhafte Ordnung repräsentiert – die Götter zum Kampf rufen lässt (Il. 20, 4). Und, wie es heißt, kommen jetzt auch die Götter des Kosmos – mit der einzigen Ausnahme des Okeanos; auch Poseidon, der sich nach seiner Vereinbarung mit Zeus zurückgezogen hatte, kommt willig (*alós*) (Il. 20, 5–9). Als Folge der nun von den Göttern einschließlich von Zeus unbestrittenen Vereinbarung, dass Troia untergehen werde, können diese sich am Kampf der Menschen beteiligen, ohne dass dadurch ihr Verhältnis zueinander noch beeinflusst werden könnte. Wie sehr sich dabei die Welt der Götter von derjenigen der Menschen abgelöst hat, zeigt sich darin, dass die bisher geltenden Relationen zwischen den einzelnen Göttern und den menschlichen Kriegsparteien aufgehoben werden.⁵³ Im dem beinahe spielerisch wirkenden Kampf der Götter werden alte Zuordnungen überschritten: Hera hat Angst um Aineias (Il. 20, 119–131) und Poseidon, der noch wenig früher mit den Achäern gekämpft hat, rettet sogar Aineias (Il. 20, 293–340), den Apoll in den Kampf gegen Achill treibt (20, 125–126); Poseidon und Athene bewahren Achill dann aber auch vor Skamandros (Il. 21, 284–297); Apoll schützt den Troer Agenor vor Achill (Il. 21, 544–605). Wenn sich die Götter doch zum Kampf gegeneinander fortreißen lassen, reflektieren sie selbst über die Folgen: Skamandros, von Hephaistos bedrängt, lässt ohne Bedauern vom Streit (*erís*) ab und kann sich vorstellen, dass Achill die Troer jetzt schon aus der Stadt vertreibt (Il. 21, 357–360); gegenüber Hera will er schwören, die Troer nicht vor dem Verderben zu schützen, auch dann nicht, wenn Troia sogar in Flammen aufgehen werde. Daraufhin verwandelt Hera das schon von Dione gebrauchte Argument gegenüber Hephaistos in eine weitere neue Verhaltensformel: es zieme den Göttern nicht, einen Gott der Menschen wegen zu misshandeln (Il. 21, 369–380). Die Götter sprechen also miteinander, statt sich gegenseitig zu bekämpfen. Markant dafür ist auch das Gespräch zwischen Poseidon und Apoll, in dem Poseidon meint, sie müssten sich doch auch am Kampf beteiligen. Doch er wolle nicht beginnen, sei er doch der ältere und klügere. Die nach dem Verweis auf den Betrug der Menschen an den Göttern gegebene Antwort Apolls lautet: du würdest mich nicht mehr für weise halten, wenn ich Sterblicher wegen mit dir kämpfte; lasst uns beide rasch den Kampf beenden, diese mögen selbst miteinander streiten (Il. 21, 436–467). Artemis, die sich dagegen stellt, wird von Hera rüde zurechtgewiesen und wendet sich weinend an Zeus, der sie beruhigt (Il. 21, 481–514). Noch ein Stück weiter geht schließlich Hermes: er will mit Leto gar nicht kämpfen, selbst wenn diese sich später im Kreise der Götter eines Sieges rühmen sollte (Il. 21, 497–501).

So wird das für dieses letzte Eingreifen der Götter in den Kampf der Menschen bemühte Arsenal eines Götterkampfes (Erzittern der Erde, Einsatz der Winde als Waffe, Flüsse werden zu Akteuren, Feuer bedrängt die Kämpfenden usw.) zu einer als solcher erkennbaren Ausstattung eines (für die Hörer/Leser) leicht durchschaubaren Geschehens auf einer Bühne. Die neue Ordnung der weise (*saophron*) gewordenen Götter folgt anderen Regeln. Wegen der Trennung der menschlichen von der göttlichen Welt haben die Götter den Tod ihrer menschlichen Kinder bzw. Nachkommen zu akzeptieren: Zeus den Tod des Sarpedon, Ares den des Askalaphos, Poseidon den seines Enkels Amphimachos, und schließlich Thetis den des Achill. Sie müssen sich zudem noch etwas anderem fügen. Als die Götter, zurückgekehrt aus dem Kampf, beobachten, wie Achill Hektor um die Stadt jagt (Il. 22, 166–187), richtet der ‚neue‘ Zeus an sie die Bitte zu beraten und zu entscheiden, ob Hektor vor dem Tod gerettet werden soll – und will sich ihrer Entscheidung fügen (Il. 22, 178–185). Die Antwort Athenes ist eindeutig: Einen Mann, der dem Schicksal (*aisa*) verfallen ist, kann Zeus nicht retten wollen; damit würden sich die Götter nicht einverstanden erklären (Il. 22, 178–181). So wird klar, dass sich die Götter als einer Macht unterworfen verstehen, der sie nicht entkommen (können). Zeus lenkt auch sofort ein und greift wenig später als Zeichen dafür zur Waage, die das tödliche Schicksal Hektors anzeigt (Il. 22, 209–213: *aisimon emar*).⁵⁴

⁵³ Zu einzelnen in diese Richtungweisende Beobachtungen vgl. auch Elmer 2013, 167–168.

⁵⁴ Schon einmal hat Zeus zur Waage gegriffen, um vor den Göttern zu demonstrieren, was das Schicksal den Menschen bestimmt hat, nämlich nachdem er den Göttern mit Schlägen gedroht hatte, sollten sie in den Kampf

In der letzten der Versammlungen der Götter (Il. 24, 22–119) werden die Grundlagen der unter ihnen nun fest gefügten Einigkeit noch einmal vorgeführt: Zum ersten Mal nimmt Thetis nicht nur an einer Versammlung der Götter teil, sondern wird sogar von ihrer alten Widersacherin Hera mit dem Willkommensbecher begrüßt, worauf Thetis sogar zur Rechten von Zeus Platz nimmt. Damit ist am Ende der Ilias der ganze Kosmos gewissermaßen neu ausgemessen. Es ist eine neu begründete göttliche Ordnung etabliert, die den Menschen als Vorbild dienen soll. Die gerade erst im Kreis der Götter akzeptierte Thetis erhält die Aufgabe, Achill zur Annahme der Gaben des Priamos zu überreden. Und sie erfüllt diesen Auftrag mit Erfolg. Achill geht tatsächlich von seinem unmenschlichen Rasen, von seinen *phrenes mainomenai* ab (Il. 24, 127–140), mit der Begründung, dass Zeus das – anders als früher nun vorausschauend (*prophroni thymo*) – anordnet. Damit hat auch Achill die Ordnung der Olympier akzeptiert, wozu das von Achill selbst beschriebene Bild passt, dass Zeus den Menschen aus seinen zwei Pithoi Gutes und Böses zuordnet, ohne dass diese darauf Einfluss nehmen können (Il. 24, 527–551).

6. Das Publikum: die Bevölkerung der sich ausbildenden städtischen Siedlungen

Am skizzierten Beispiel der Götter in der Ilias, die sich in konkretem Bezug zu der Entwicklung des Geschehens auf dem Schlachtfeld und zu den damit zusammenhängenden Veränderungen in den Beziehungen unter den Achäern und Troern eine eigene Ordnung geben, deutet sich die ungeweine inhaltliche Komplexität und die außergewöhnliche ästhetische Qualität der Ilias-Erzählung an. Die verschiedenen Untersuchungen des Textes aus der Perspektive der Erzählforschung geben dafür vielfache weitere Hinweise.⁵⁵ Damit verliert die mit Verweis auf den mündlichen Duktus der Epen vertretene Vorstellung ihre Wahrscheinlichkeit, dass Homer ein bloßer „activator of the tradition“⁵⁶ gewesen sein soll. Die homerische Ilias kann nicht darauf reduziert werden, der Endpunkt einer postulierten, aber nicht nachweisbar langen mündlichen Tradition gewesen zu sein. Die Indizien wiegen zu schwer, dass ein Dichter eine von Anfang bis Ende absichtsvolle Erzählung geschaffen hat,⁵⁷ die sich bewusst und mit Geschick nicht nur des gebräuchlichen mündlichen Duktus bedient, sondern auch einer nur für diesen Zweck geschaffenen ‚Kunstsprache‘.⁵⁸

Hat man sich einmal von dem so wirkmächtigen Denkmuster einer alles bestimmenden, konservativen mündlichen Tradition als dem Herkunftsort für die homerischen Epen frei gemacht und geht stattdessen von einem mit eigenen Vorstellungen ausgestatteten, kreativen Dichter aus, erhalten die verschiedenen Indizien noch mehr Gewicht, die eine Datierung der Abfassung der homerischen Epen in die 1. Hälfte des 7. Jh. v. Chr. nahe legen. Die Etablierung der skizzierten Ordnung der Götter und auch die mit ihr verzahnten politischen Debatten in den anderen Erzählsträngen erhalten dann ihren gesellschaftlichen Rahmen in den sich bildenden urbanen Zentren. In einen solchen Kontext passen sich die Normen, welche das Handeln und Denken der Akteure in den homerischen Epen leiten oder nach Ansicht des Erzählers leiten sollen, geradezu fugenlos ein. Über bisherige Beobachtungen hinaus wurde dieser Zusammenhang in zwei jüngst erschienenen Publikationen noch weiter erhellt.

Obwohl David Elmer⁵⁹ von einer in Formeln festgehaltenen mündlichen Tradition ausgeht, ergibt seine Untersuchung, wie Vorschläge in den Versammlungen (und Gesprächen) der Menschen ausgedrückt werden, dass dafür ein ganzes Repertoire an Formulierungen vorhanden ist, mit dem eine nuancierte

zwischen Troern und Achäern eingreifen. Hier neigt sich die Schale der Achäer und zeigt deren (vorläufige) Niederlage an (Il. 8, 33–34, 66–74).

⁵⁵ Patzek 1992, 61–68, führt diese Linie bis zu Ulrich von Wilamowitz und Wolfgang Schadewaldt; vgl. z.B. auch Reichel 1994; Schein 1997; Lateiner 2004; Schmitz 2011.

⁵⁶ Dagegen Scodel 2002, 15, 29. Positiv zur These der Mündlichkeit z.B. Danek 2011.

⁵⁷ Vgl. dazu z.B. Einleitung und Beiträge in Cairns 2001.

⁵⁸ Dies fände eine gute Erklärung, wenn man von der Möglichkeit einer „sekundären Mündlichkeit“ ausginge; dazu Ulf 2004, 279–284.

⁵⁹ Elmer 2013.

Beschreibung der Reaktionen der Zuhörer auf den Vorschlag eines Redners möglich wird. Im Anschluss an bisherige derartige Studien hält er fest, dass sich das Maß an Zustimmung danach richtet, ob und in welcher Weise im Vorschlag das Wohl aller berücksichtigt ist, das durch Konflikt, gegensätzliche Positionen und soziale Spannungen innerhalb und zwischen den Gruppen gefährdet wird.⁶⁰ Die Zuhörer zeigen Ablehnung durch Schweigen (*siope*) an, können zurückhaltende Zustimmung äußern (*epeuphē-mesthai*), durch lautes Rufen (*epiachein*) oder direktes Zurufen (*epikaladein*) emotionale Bewegtheit andeuten oder schließlich im Lob für den Vorschlag volle Übereinstimmung signalisieren (*epainein*). Diese Beobachtungen gewinnen in unserem Zusammenhang dadurch noch mehr Gewicht, als Elmer auch zeigen kann, dass die Götter in dieses System der Ausdrucksmöglichkeiten vollständig eingebunden sind. Denn in den Versammlungen und Gesprächen zwischen den Göttern reagieren diese so wie die Menschen und noch mehr: „the gods are compelled to revisit essentially the same problems faced by the Achaeans, albeit from a different perspective.“⁶¹ Das Hauptproblem bezeichnet Elmer als „unilateralism“, dem Agamemnon wie Zeus folgen, um dann doch den Interessen und Wünschen der jeweiligen Gemeinschaft nachgeben zu müssen. Ohne die Verbindung dieses „unilateralism“ zur Gewalt und die Veränderung unter den Göttern als erzählerische Intention in ihrer ganzen Reichweite zu beachten, arbeitet Elmer damit klar die Gemeinschaft als Bezugspunkt für menschliches und göttliches Handeln heraus: es geht darum, Konsens zu erzielen. Dieser Zusammenhang wird durch die umfassende Untersuchung von Tanja Itgenshorst über den Inhalt des politischen Denkens in der griechischen Archaik nicht nur bestätigt, sondern die Argumentation der Epen auch direkt in den Kontext der Aushandlungsprozesse in den städtischen Siedlungen in Beziehung gesetzt.⁶² So wie Elmer in den Göttern ein internes Publikum für die Botschaft der Erzählung sieht, das mit dem externen Publikum in Beziehung steht, so arbeitet Itgenshorst heraus, dass die homerischen Epen „die typischen Konstellationen zwischen den archaischen Denkern und ihrem Publikum“ widerspiegeln.⁶³ Damit unterbauen diese jüngsten Untersuchungen Ruth Scodels Auffassung, dass eine wichtige Aussage der Epen darin bestehe, dass die Gemeinschaft an der „self-indulgence of spoiled leaders“⁶⁴ leidet.

Das alles zusammengenommen scheint es doch eindeutig zu sein, dass die homerischen Epen mit der Etablierung der Götterordnung und dem ganz spezifischen Ablauf der Ereignisse in ihren Erzählungen auf Probleme verweisen, die für das Zusammenleben in den entstehenden urbanen Zentren charakteristisch gewesen sein müssen. Sie plädieren – wie das aus jeweils eigenem Blickwinkel Hesiod und die Lyriker eindeutig machen – für eine soziale Ordnung, in der Entscheidungen nicht auf der Grundlage von Macht und Gewalt getroffen werden dürfen.⁶⁵ Um einen solchen Zustand zu vermeiden, aber auch um aus ihm herauszukommen, wenn er einmal eingetreten ist, kann es nichts anderes geben als das mühsame und langwierige Besprechen und Durchdenken der Sachlage. Man soll auf den hören – wie das Nestor angesichts der Gefahr eines *polemos epidemios* formuliert –, der in der Lage ist, seinen Ratschlag (*boule*) bis ans Ende zu denken (Il. 9, 56). Der beste Ratschlag (*ariste boule*) kommt von einem Geron, einem klug gewordenen Mann. Denn dieser, so argumentiert Menelaos vor seinem Zweikampf mit Paris, durch den der Streit um Helena und die in Sparta geraubten Güter entschieden werden soll, blickt „zugleich nach vorne und hinten“ (*hama proso kai opisso*), damit für beide (Gruppen) das Beste zustande kommt (Il. 3, 109–110). Diese für die Ilias zentrale Botschaft ist nicht an ein exklusiv ‚adliges‘ Publikum gerichtet, sondern an alle, die zuhören (wollen). Menelaos hören die Achäer und

⁶⁰ Elmer 2013, 146–173.

⁶¹ Elmer 2013, 148.

⁶² Itgenshorst 2014. Das ist eine deutliche Verstärkung der bisher oft schon getroffenen Feststellungen, dass die Polis im Hintergrund der Epen steht; dazu z. B. Raaflaub 1997, 629–633; Osborne 2004, 211–216.

⁶³ Itgenshorst 2014, 154.

⁶⁴ Scodel 2002, 189; aus etwas anderer Perspektive ähnlich Haubold 2000.

⁶⁵ So auch Scodel 2002, 183–84.

Troer zu und freuen sich (*echaresan*), dass so der Krieg beendet werden könnte. Doch die Menschen sind in der Erzählung und wohl auch in der Gegenwart des Erzählers (noch) nicht so weit wie die Götter, dass sie zu ihren einmal ausgehandelten Vereinbarungen stehen.

Abgekürzt zitierte Literatur

- Allan 2006 W. Allan, Divine Justice and Cosmic Order in Early Greek Epic, JHS 126, 2006, 1–35.
- Anderson 2006 B. Anderson, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London – New York 2006.
- Barker 2009 E. Barker, Entering the Agon: Dissent and Authority in Homer, Historiography and Tragedy, Oxford 2009.
- Boehringer 2001 D. Boehringer, Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit, Berlin 2001.
- Bremer 1987 J. M. Bremer, The so-called ‘Götterapparat’ in Iliad XX–XXII, in: J. M. Bremer – I. J. F. De Jong – J. Kalff (Hgg.), Homer: Beyond Oral Poetry. Recent Trends in Homeric Interpretation, Amsterdam 1987, 31–46.
- Burkert 1975 B. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1975.
- Cairns 2001 D. Cairns (Hg.), Oxford Readings in Homer’s Iliad, Oxford 2001.
- Danek 2011 G. Danek, Die Ilias als Produkt einer mündlichen Epen-Tradition, in: Ch. Ulf – R. Rollinger (Hgg.), Lag Troia in Kilikien? Der aktuelle Streit um Homers Ilias, Darmstadt 2011, 293–310.
- Donlan 1999 W. Donlan, The Aristocratic Ideal and Selected Papers, Wauconda Il. 1999.
- Dougherty 2001 C. Dougherty, The Raft of Odysseus: the Ethnographic Imagination of Homer’s Odyssey, Oxford 2001.
- Duploux 2006 A. Duploux, Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les Xe et Ve siècles avant J.-C., Paris 2006.
- Elmer 2013 D. Elmer, The Poetics of Consent. Collective Decision Making in the Iliad, Baltimore 2013.
- Flaig 1994 E. Flaig: Das Konsensprinzip im Homerischen Olymp. Überlegungen zum göttlichen Entscheidungsprozess: Ilias 4.1–72, Hermes 122, 1994, 13–31.
- Flaig 2005 E. Flaig, Der mythogene Vergangenheitsbezug bei den Griechen, in: J. Assmann – K. E. Müller (Hgg.), Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland, Stuttgart 2005, 215–248.
- Graf 1993 F. Graf, Die Entstehung des Mythosbegriffs bei Christian Gottlob Heyne, in: F. Graf (Hg.), Der Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms, Stuttgart 1993, 284–294.
- Hainsworth 1993 The Iliad: A Commentary, vol. 3, Cambridge 1993.
- Hammer 2002 D. Hammer, The Iliad as Politics. The Performance of Political Thought, Oklahoma 2002.
- Hansen 2000 M. H. Hansen, Introduction. The Concepts of City-State and City-State Culture, in: M. H. Hansen (Hg.), A Comparative Study of Thirty City-State Cultures, Copenhagen 2000, 9–34.
- Hansen 2002 M. H. Hansen, Was the Polis a State or a Stateless Society?, in: Th. H. Nielsen (Hg.), Even More Studies in the Ancient Greek Polis. Papers from the Copenhagen Polis Centre 6, Stuttgart 2002, 17–47.
- Haubold 2000 J. Haubold, Homer’s People: Epic Poetry and Social Formation, Cambridge 2000.
- Heidenreich 2006 M. Heidenreich, Christian Gottlob Heyne und die Alte Geschichte, München 2006.
- Hölkeskamp 1994 K.-J. Hölkeskamp, Tempel, Agora und Alphabet. Die Entstehungsbedin-

- gungen von Gesetzgebung in der archaischen Polis, in: H.-J. Gehrke (Hg.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich, Tübingen 1994, 135–164.
- Hölkeskamp 2014 K.-J. Hölkeskamp, Konkurrenz als sozialer Handlungsmodus – Positionen und Perspektiven der historischen Forschung, in: R. Jessen (Hg.), Konkurrenz in der Geschichte. Praktiken – Werte – Institutionalisierungen, Frankfurt/New York 2014, 33–57.
- Hölscher 2001 T. Hölscher: Schatzhäuser – Bankethäuser?, in: S. Böhm – K.-V. von Eickstedt (Hgg.), Ithake. Festschrift Jörg Schäfer. Würzburg 2001, 143–152.
- Igenshorst 2014 T. Igenshorst, Denker und Gemeinschaft. Polis und politisches Denken im archaischen Griechenland, Paderborn 2014.
- Janko 1992 R. Janko, *The Iliad: A Commentary*, vol. 4, Cambridge 1992.
- Kistler 1998 E. Kistler, Die ‚Opferinne-Zeremonie‘. Bankettideologie am Grab, Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen, Stuttgart 1998.
- Koselleck 1989 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989.
- Kullmann 1988 W. Kullmann, ‚Oral Tradition/Oral History‘ und die frühgriechische Epik, in: J. von Ungern-Sternberg – H. Reinau (Hgg.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart 1988, 184–196.
- Latacz 1989 J. Latacz, *Homer. Der erste Dichter des Abendlands*, München – Zürich 1989.
- Lateiner 2004 D. Lateiner, *The Iliad: an unpredictable classic*, in: R. Fowler (Hg.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge 2004, 11–30.
- Martin 1993 R. Martin, *Telemachus and the Last Hero Song*, *Colby Quarterly* 29, 1993, 222–240.
- Mauersberg 2015 M. Mauersberg, *The Ktisis of Massalia Revisited. What to do with Contradictory Ancient Sources*, *Ancient West & East* 14, 2015, 145–168.
- Mauritsch 2000 P. Mauritsch, Lüge oder Wahrheit – ein alltägliches Problem?, in: Ch. Ulf (Hg.), *Ideologie – Sport – Außenseiter. Aktuelle Aspekte einer Beschäftigung mit der antiken Gesellschaft*, Innsbruck 2000, 29–50.
- Meier 1983 Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1983.
- Mohr 2013 M. Mohr, *Die Heilige Strasse – Ein ‚Weg der Mitte‘? Soziale Gruppenbildung im Spannungsfeld der archaischen Polis*, Rahden 2013.
- Nicolai 1983 W. Nicolai, *Rezeptionssteuerung in der Ilias*, *Philologus* 127, 1983, 1–12.
- Nicolai 1993 W. Nicolai, *Gefolgschaftsverweigerung als politisches Druckmittel in der Ilias*, in: K. Raaflaub – E. Müller-Luckner (Hgg.), *Anfänge des politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, München 1993, 317–341.
- Osborne 2004 R. Osborne, *Homer’s Society*, in: R. Fowler (Hg.), *The Cambridge Companion to Homer*, Cambridge, 2004, 206–219.
- Osborne 2005 R. Osborne, *Urban Sprawl: What is Urbanization and why does it matter?*, in: R. Osborne – B. Cunliffe (Hgg.), *Mediterranean Urbanization 800–600 BC*, Oxford 2005, 1–16.
- Osborne 2009 R. Osborne, *Greece in the Making 1200–479 BC*, London, New York 2009.
- Patzek 1992 B. Patzek, *Homer und Mykene. Mündliche Dichtung und Geschichtsschreibung*, München 1992.
- Patzek 2003 B. Patzek, *Homer und seine Zeit*, München 2003.
- Patzek 2015 B. Patzek, *Forschungs- und Wissenschaftsgeschichtliche Aspekte*, in: A.-M. Wittke (Hg.), *Frühgeschichte der Mittelmeerkulturen (12.–6. Jh. v. Chr.)*, DNP Suppl. 10, Stuttgart 2015, 105–119.
- Raaflaub 1997 K. Raaflaub, *Homeric Society*, in: I. Morris – B. Powell (Hgg.), *A New Com-*

- panion to Homer, Leiden – New York – Köln 1997, 624–648.
- Reber 2009 K. Reber, Vom Versammlungsraum zum Tempel – Überlegungen zur Genese der monumentalen Tempelarchitektur, in: B. Jaeder (Hg.), Religion. Lehre und Praxis. Akten des Kolloquiums Basel, 22. Oktober 2004, Athen 2009, 95–110.
- Reichel 1994 M. Reichel, Fernbeziehungen in der Ilias, Tübingen 1994.
- Rösler 2011 W. Rösler, Mündlichkeit und Schriftlichkeit, in: A. Rengakos – B. Zimmermann (Hgg.), Homer Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart – Weimar 2011, 201–213.
- Schein 1997 S. Schein, The Iliad: Structure and Interpretation, in: I. Morris, B. Powell (Hgg.), A New Companion to Homer, Leiden 1997, 345–359.
- Schmitz 2011 Th. A. Schmitz, Homerische Poetik, in: A. Rengakos – B. Zimmermann (Hgg.), Homer Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart – Weimar 2011, 64–78.
- Scodel 2002 R. Scodel, Listening to Homer. Tradition, Narrative, and Audience, Ann Arbor 2002.
- Scodel 2004 R. Scodel, The Story-teller and his Audience, in: R. Fowler (Hg.), The Cambridge Companion to Homer, Cambridge 2004, 45–55.
- Simmel 1983 G. Simmel, Soziologie der Konkurrenz (1903), in: G. Simmel, Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl, hrsg. von H.-J. Dahme – O. Rammstedt, Frankfurt a. M. 1983, 173–192.
- Smith 2008 A. D. Smith, The Cultural Foundations of Nations. Hierarchy, Covenant, and Republic, Malden – Oxford – Carlton 2008.
- Stein-Hölkeskamp 1989 E. Stein-Hölkeskamp, Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit, Stuttgart 1989.
- Stein-Hölkeskamp 2015 E. Stein-Hölkeskamp, Das archaische Griechenland. Die Stadt und das Meer, München 2015.
- Stoellger 2014 Ph. Stoellger, Deutungsmachtanalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse, in: Ph. Stoellger (Hg.), Deutungsmacht und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen 2014, 1–85.
- Tsagakis 2012 Ch. Tsagakis, From Listeners to Viewers. Space in the Iliad, Cambridge MA 2012.
- Ulf 1990a Die Abwehr von internem Streit als Teil des ‚politischen‘ Programms der homerischen Epen, GB 16, 1990, 1–25.
- Ulf 1990b Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung, München 1990.
- Ulf 2004 Ch. Ulf, Was ist und was will ‚Heldenepik‘: Bewahrung der Vergangenheit oder Orientierung für Gegenwart und Zukunft, in: Ch. Ulf (Hg.), Der neue Streit um Troia. Eine Bilanz, München 2004, 262–284.
- Ulf 2010 Ch. Ulf, Zur Hybridität von Homers Ilias, oder: Wie die Ilias von Troia nach Ilion kam, in: R. Rollinger, B. Gufler, M. Lang, I. Madreiter (Hgg.), Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts, Wiesbaden 2010, 283–322.
- Ulf 2012a Ch. Ulf, Der Streit um Standards. Die homerischen Epen als Diskussionsforum, in: B. Kienlin – T. Zimmermann (Hgg.), Beyond Elites. Alternatives to Hierarchical Systems in Modelling Social Formation, Teil 2, Bonn 2012, 471–482.
- Ulf 2012b Ch. Ulf, Der verführte Zeus – eine Figuration mit Folgen, in: St. Neuhaus (Hg.), Figurationen der Liebe in Geschichte und Gegenwart, Kultur und Gesellschaft, Würzburg 2012, 133–146.
- Ulf 2016 Ch. Ulf, Identity Building as a Means of Conflict Resolution, or: Thucydides’ Struggle with Hellenic Discourses, in: E. Moloney – M. Williams (Hgg.), Peace and Reconciliation: Lessons from the Ancient World, 2016 (im

- Druck).
- van Wees 2006 H. van Wees, From Kings to Demigods: Epic Heroes and Social Change c. 750–600 BC, in: S. Deger-Jalkotzy – I. S. Lemos (Hgg.), Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer, Edinburgh 2006, 363–379.
- van Wees 2008 H. van Wees, ‘Stasis, Destroyer of Men’. Mass, Elite, Political Violence and Security. In: C. Brélaz – P. Ducrey (Hgg.), Sécurité collective et ordre publique dans les sociétés anciennes. Fondation Hardt, Entretiens sur l’Antiquité Classique 54, Genf 2008, 1–48.
- Weber 2011 G. Weber, Der Troianische Krieg: Historische Realität oder poetische Fiktion, in: A. Rengakos – B. Zimmermann (Hgg.), Homer Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, Weimar 2011, 228–256.
- Weber 1990 M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Studienausgabe, Tübingen ⁵1990.
- Welwei 1992 K.-W. Welwei, Polisbildung, Hetairos-Gruppen und Hetairien, Gymnasium 99, 1992, 481–500.
- Welwei 1998 K.-W. Welwei, Die griechische Polis, Stuttgart ²1998.
- Wiedenhofer 1990 S. Wiedenhofer, Tradition, Traditionalismus, in: O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (Hgg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, Stuttgart 1990, 607–650.
- Zimmermann 2011 B. Zimmermann (Hg.), Handbuch der griechischen Literatur der Antike, Bd. 1: Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit, München 2011.

Özet

Homeros’un Dinleyici Kitleleri: Homeros’un Dinleyicileri Kimlerdi?

Ilyada ve Odysseia’nın sözlü geleneğin ürünü oldukları ve aristokrat çevrelerle kral saraylarında ozanlar tarafından terennüm edildikleri öncülü Homeros araştırmacıları arasında uzun süredir başat görüştür. Bunun yanında ozanların sözlü kompozisyonlarının, bazı eleştirilere maruz kalmış olmakla birlikte, biçem ve içerik açısından oldukça uzak bir geçmişe kadar geri giden uzun erimli sözlü geleneğe ait oldukları kabul edilmekteydi. Bununla birlikte söz konusu geleneğin şimdiye kadar somut bir şekilde tanımlanmamış olduğu ve sadece hipotetik olarak varsayıldığı (R. Scodel) eleştirisiyle son zamanlarda bu görüşe karşı çıkılmaktadır. Böyle bir geleneğin varlığına dair kuşkular *epos*ların kendilerinin farklı bir resim sundukları gerçeğiyle daha da güçlenmektedir. Bunlar farklı mekânlarda ve farklı kitleler önünde sanatlarını icra eden farklı birçok ozan tanımaktadırlar. Bu durum ‘Homeros’un dinleyici kitleleri kimdir?’ sorusunun yerine ‘icrayı dinleyici açısından cazip kılacak unsur nedir?’ sorusunu gerekli kılmaktadır. Bu soruya ancak *epos*ların ardında yatan amacın kavranmasıyla ikna edici bir yanıt verilebilir. Ilyada ve Odysseia’da anlatılan hikâyelerin farklı çatışma türleriyle bunların çözümü için yürütülen görüşmeler etrafında döndüğü açıktır. Homeros *epos*larının tarihi için İ.Ö. 7. yüzyılın ilk yarısı giderek daha çok kabul gördüğüne göre, bu temalar derin çatışmaların ve bunların çözümü için karmaşık müzakere süreçlerinin her gün deneyimlendiği kent yerleşimlerinin ortaya çıkışıyla kolayca ilişkilendirilebilir (A. Duplouy, M. Mohr). Tanrıların nasıl uzlaştıklarına ve Olympos’taki düzenin nasıl tesis edildiğine dair anlatıbilimsel (naratolojik) analizin yanında Homerik anlatım (D. Elmer) ile siyasi ittifak kapsamındaki anlatım motiflerinin (T. Itgenshorst) içiçe geçmeleri bu görüşü desteklemektedir.

Anahtar Sözcükler: Homer; Ilyada; Odyssea; Dinleyici kitleleri; Kentleşme.