



VOM NUTZEN DER WIDERSPRÜCHLICHKEIT.

Festvortrag von Martin Hose



2. DEZEMBER 2017
FEIERLICHE JAHRESSITZUNG
Bayerische Akademie der Wissenschaften

Vom Nutzen der Widersprüchlichkeit. Homerische Weltentwürfe und die griechische Kultur

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache der Literaturgeschichte, daß am buchstäblichen Beginn der an Quantität wie Qualität so überaus reichhaltigen griechischen Literatur zwei Texte stehen, die bis zum Ende dieser Literatur weitgehend unangefochten als deren Spitzenprodukte galten. Ja, mehr noch: die *Ilias* und die *Odyssee* stellten von der Archaik bis zum Fall Konstantinopels 1453, also für mehr als 2000 Jahre, buchstäblich die Referenztexte der griechischen Kultur dar, Texte, an denen man das Lesen und Schreiben erlernte, die die Bilderwelt speisten, die man zu kennen hatte, wenn als gebildet gelten wollte, und aus denen unzählige spätere Autoren in Sprache, Motiven oder Erzähltechniken schöpften.

Gewiß, daß Kulturen oder Gesellschaften von ‚Büchern‘ geprägt werden, begegnet in der Weltgeschichte nicht selten. Der Pentateuch und das Judentum, das Neue Testament und das Christentum, der Koran und die Islamische Welt können dies exemplifizieren. Doch haben wir es hier mit Texten zu tun, die in spezieller Form eine Kanonisierung erfahren haben, Texte, die in den jeweiligen Gesellschaften sakralisiert wurden, als heilige Texte durch reglementierte Exegese geschützt waren und ihren Gesellschaften stabile Normen spendeten.

Wie anders verhält es sich mit den homerischen Epen: sie stellen im Prinzip keinen normativen Text, schon gar nicht den heiligen Text der griechischen Kultur dar. Vielmehr sind sie ‚lebensgesättigte Erzählungen‘ von zwei Begebenheiten, die aus einem größeren Stoffzusammenhang, dem trojanischen Mythenkreis geschöpft wurden. Man kann ohne Übertreibung von einem ‚homerischen Wunder‘ sprechen, das sich in der Privilegierung von gerade *Ilias* und *Odyssee* in der griechischen Kultur zeigt. Dieses Wunder wird umso staunenswerter, wenn man dessen Bedingungen näher nachzeichnet. Denn, wie neuere Forschungen zur Chronologie der Frühgeschichte der griechischen Literatur nahelegen, ergab sich die besondere Stellung von *Ilias* und *Odyssee* nicht einfach daraus, daß diese beiden Epen die ersten Großdichtungen der griechischen Kultur gewesen wären, die mit Hilfe der Schrift komponiert wurden und daher überhaupt überliefert werden konnten. Vielmehr zeichnet sich ab, daß beide Epen erst im späteren 7. Jh. entstanden, ihnen aber – unter Gebrauch der Schrift - im späten 8. und frühen 7. Jh. eine stattliche Reihe von hexametrischen Großdichtungen vorausgegangen waren, zu denen Hesiods erhaltene *Theogonie* und *Werke*

und Tage ebenso wie verlorene Epen über Herakles oder die Argonauten und anderes mehr gehörten. Das bedeutet, daß in der griechischen Kultur nachträglich ‚Homer‘ zum Gründungsvater der Literatur gemacht wurde, in einem Prozess, von dem immer noch beträchtliche Spuren erhalten sind. So kann im späteren 5. Jh. v. Chr. der Historiker Herodot konstatieren, daß Hesiod und Homer den Griechen ihren Götterhimmel geschaffen hätten und zugleich anmerken, daß von anderen Dichtern behauptet wird, sie hätten früher als Hesiod und Homer gelebt. Erst in Kombination mit novellenhaften Erzählungen, die Homer und Hesiod im dichterischen Wettstreit zusammenführten, und Anstrengungen der Philologie des Hellenismus entstand schließlich ein festgefügtes literarhistorisches Konstrukt, das Homer eine unanfechtbare Anfangs- und zugleich Spitzenstellung in der Literaturgeschichte zuwies. Diese nicht unerhebliche ‚Arbeit‘ der griechischen Kultur ist erklärungsbedürftig. Warum war Homer, warum waren die *Ilias* und die *Odyssee* so bedeutsam für die griechische Kultur, daß diese Anstrengungen unternommen wurden? Betrachtet man beide Epen näher, erkennt man rasch, was sie nicht leisten. Anders etwa als Vergils *Aeneis* bieten sie keinen ‚Gründungsmythos‘ der griechischen Welt, anders als Ovids *Metamorphosen* kein umfassendes Kompendium der Mythologie. Stattdessen erzählen sie Ausschnitte, Ausschnitte aus dem Kampf um Troja (aber nicht den gesamten Kampf, weder dessen Beginn noch dessen Ende), und aus der Heimfahrt der Griechen nach dem Ende des Kampfes. Diese Ausschnittsetzung war daher kaum geeignet, den beiden Epen den Rang zu verschaffen, den sie augenscheinlich spätestens im 6. Jh. eingenommen hatten.

Natürlich kann man die unbestreitbare literarische Qualität von *Ilias* und *Odyssee* als einen wichtigen Grund für die Kanonisierung geltend machen; es bleibt aber zu erklären, warum gerade diese beiden Texte so stabil kanonisch blieben und nicht Alternativen etwa zur *Odyssee* ausprobiert wurden. Meine These, die ich im Folgenden entwickeln möchte, zielt auf eine bemerkenswerte Differenz, ja Widersprüchlichkeit zwischen beiden Texten, die ich für einen bedeutsamen Faktor bei der Kanonisierung halte.

Ich beginne mit der *Odyssee*. Dieses Epos handelt bekanntlich von der mühsamen Rückkehr des Odysseus von Troja in seine Heimat Ithaka, eine Rückkehr, die zehn Jahre dauert, auf der der Titelheld nicht nur alle Beute, die er in Troja gemacht hat, sondern auch seine kleine Flotte und sämtliche Mannschaft verliert. In Ithaka muß er sodann befürchten, wie Agamemnon bei der Rückkehr in seinen Palast umgebracht zu werden, weil sich seine Frau Penelope während seiner langen Abwesenheit einem Freier zugewandt haben könnte. Um dies zu vermeiden, setzt er sich, als Bettler verkleidet, schimpflicher Behandlung durch die tatsächlich auf seinem Hof ihr Unwesen treibenden Freier aus, bis er eine Strategie gefunden

hat, sie alle töten. Nur mit Mühe gelingt es ihm sodann, Penelope davon zu überzeugen, daß er tatsächlich Odysseus ist, der nach 20 Jahren zurückgekehrt ist.

Diese Geschichte, die auf einen ersten Blick als eine Sequenz von Kontingenzen erscheint, wird nicht etwa so erzählt, daß ein mißgünstiges Geschick, eine für den Menschen unberechenbare Welt oder gar ein schlimmes Schicksal, das sich im letzten Moment ins Positive wandelt, in ihr sichtbar werden. Im Gegenteil: paradoxerweise und contra-intuitiv dient die Geschichte von der mühevollen Heimkehr des Odysseus geradewegs dazu, die Gerechtigkeit der Welt zu erweisen und zu illustrieren. Bereits die Eröffnung des Epos zeigt dies nachdrücklich. Denn unmittelbar auf das Proöm, mit dem die Muse gebeten wird, vom ‚vielgewandten Mann‘, Odysseus, zu erzählen, (Od. 1,1-10), folgt eine großartig geschilderte Versammlung der Götter auf dem Olymp, die eine Rede des Zeus eröffnet:

„Was nicht gar! Wie die Menschen uns Götter nun wieder verklagen!

Wir seien die Spender des Unheils, sagen sie, wo sie doch selber

Leiden empfangen durch eigene Torheit und mehr als vom Schicksal! [...].“

(*Ilias* 1,32-34)

Zeus gibt hier eine Bestimmung der ‚condicio humana‘: Der Mensch (sc. der *Odyssee*) ist – und dies ist gleichsam sein ‚biologisches Schicksal‘ – bestimmten Unbillen unterworfen, also etwa dem Altern, der Notwendigkeit, für seinen Lebensunterhalt arbeiten zu müssen etc., Bedingungen, die ihn u.U. leiden lassen. Doch darüber hinaus ist er sich selbst Ursache für weiteres, größeres und schlimmeres Leid, das er sich durch eigene Torheit, griechisch ἀτασθαλία, zuzieht, Torheit also im Sinne von schuldhaftem Fehlhandeln.

Diese Rede und die damit gegebene Bestimmung des Menschen in Welt steht

‚programmatisch‘ für das im Folgenden entwickelte Geschehen. Die gesamte *Odyssee* ist darauf hin angelegt, die Menschen als Verantwortliche für ihr Geschick zu erweisen. Daß etwa die Gefährten des Odysseus auf der Heimfahrt umkommen, ist die Strafe für den Frevel, den sie begehen, als sie, obwohl gewarnt, die Rinder des Sonnengottes schlachten und verspeisen. Nicht minder sind auch die Freier gewarnt, doch auch sie setzen sich ins Unrecht, indem sie sich schändlich auf dem Hof des Odysseus verhalten und ihn – in seiner Verkleidung als Bettler – mißhandeln. Selbst Odysseus‘ so sehr verzögerte Heimkehr ist eine Strafe; hatte er doch den Zyklopen Polyphem geblendet und damit den Zorn des Poseidon, des Vaters des Polyphem auf sich gezogen (Od. 1,20/1; 9,517-21; 528-36; 5,282-96).

Dieser also in der *Odyssee* immer wieder hergestellte Zusammenhang zwischen menschlicher Fehltat und Vergeltung hat in der Forschung dazu geführt, in diesem Epos einen

entscheidenden Schritt der griechischen Kultur hin zu einer Ethik und Ausbildung eines Konzepts von Theodizee zu sehen. Doch wir werden noch sehen, daß die *Odyssee* hiermit nicht etwa etwas Neues findet oder erfindet, sondern daß die besondere Leistung des Textes darin liegt, dieses ‚Gerechtigkeitskonzept‘ lediglich besonders wirksam für die Odysseus-Geschichte gemacht zu haben.

Freilich, auch dies muß angemerkt werden: die Gerechtigkeit der *Odyssee* ist eine recht krude Vergeltungslogik. Odysseus etwa sah sich ja in der Höhle des Polyphem in einer nahezu ausgewogenen Lage, aus der er nur mit der List, den Kyklopen zu blenden, entkommen konnte – doch eben diese List zieht den Zorn des Poseidon nach sich, der, bedenkt man dessen Konsequenzen, ebenso unverhältnismäßig erscheinen mag wie die Vergeltung, die Odysseus an den Freier übt, die er allesamt tötet. Die Gerechtigkeit der *Odyssee*, für die Zeus und die olympischen Götter eintreten, ist geprägt vom Talions-Prinzip.

Dem steht konträr die *Ilias* gegenüber. Der Krieg um Troja wäre freilich prima facie ein idealer Gegenstand, um ihn auf der Basis einer Vorstellung von gerechter Welt – oder einer Welt des Talions-Prinzips zu erzählen. Geht es doch um ein mehr als deutliches Unrecht, das der trojanische Prinz Paris durch die Entführung der schönen Helena, der Gattin des spartanischen Königs Menelaos begangen hat. Dass eine solche flagrante Verletzung des heiligen Gastrechts – Paris war Menelaos‘ Gast in Sparta – Paris und mit ihm ganz Troja, das ihn und seine schöne Beute aufgenommen und Schutz gewährt hat, einer berechtigten Vernichtung preisgegeben könnte, läge sehr nahe. Doch die *Ilias*, die einen kleinen, aber wichtigen Ausschnitt aus dem trojanischen Krieg erzählt, ist gänzlich anders strukturiert. Ihre Götter erscheinen nicht als Garanten des Rechts, sondern als den Menschen weit überlegende Akteure mit sehr spezifischen Interessen. Ja, es gibt im Olymp zwei Parteien, deren eine es mit den Griechen, die andere es mit den Trojanern hält. Die Parteinahme für die Griechen ist dabei nicht etwa Parteinahme für das von den Trojanern verletzte Recht, sondern hat bei den Hauptparteilägern der Griechen, Hera und Athene, die Kränkung zur Ursache, die ihnen widerfahren war, als Paris den Schönheitswettbewerb der Göttinnen zugunsten von Aphrodite entschieden hatte. Zeus selbst ist Heras Haß unverständlich:

„Grausame, was hat Priamos nur und Priamos‘ Söhne

Dir so Böses getan, daß du rastlos immer nur trachtest,

Ilions wohlbefestigte Stadt zu Grunde zu richten? [...].“ (Il. 4, 31-33)

So fragt Zeus unwillig und mit deutlichem Hinweis, wie teuer ihm Troja sei – doch Hera ist bereit, für ihre Rache Opfer zu bringen, denn sie bietet Zeus ihre griechischen Lieblingsstädte zur Vernichtung an, wenn er ihrer Rache freie Hand läßt.

Ob diese griechischen Städte den Untergang verdienen, weil sie etwa schwere Vergehen auf sich geladen haben, spielt für Hera keine Rolle. Sie opfert sie für Trojas Vernichtung.

In nuce zeigt sich hier die Rolle, die die Götter in der *Ilias* ausfüllen: Sie sind – nicht anders als die Menschen – von ihrer Ehre, ja von ihren Gefühlen getrieben. Und so verwundert es nicht, wenn diese Götter die Menschen in der epischen Handlung immer wieder mit Trug umgarnen und ins Unglück stürzen, ohne daß die Menschen es – im Sinne der *Odyssee* – verdient hätten. Bezeichnend ist es daher, wenn Priamos Helena in Troja nicht etwa vorhält, sie sei am Krieg, der so viel Leid über die Stadt bringt, schuldig sei. Er sagt:

„Schuldlos bist du gewiß; die Götter sind es gewesen,
die mir den Jammer des Krieges mit dem Volk der Achaier gesendet.“ (3,164/5).

Man kann die bereits zitierte Rede des Zeus in der *Odyssee* über die Torheit der Menschen, die bei den Göttern die Schuld für ihr Unglück suchen, als eine direkte Replik auf diese Worte des Priamos auffassen, die implizit das Geschick des Menschen von der Gerechtigkeit seines Lebenswandels lösen wollen.

Der Mensch der *Ilias* lebt also – schicksalsgebunden – in einer von der Ehre (und Ruhm) bestimmten Welt, die von Göttern beherrscht wird, denen das Prinzip der Gerechtigkeit fremd zu sein scheint.

Die Forschung hat die offenkundige Differenz zwischen dem Schicksalskonzept der *Ilias* und dem Gerechtigkeitskonzept der *Odyssee* als Fortschritt von einem älteren, primitiven Weltverständnis der *Ilias* hin zu einer fortgeschritten, ethisch fundierten Weltsicht der *Odyssee* zu interpretieren versucht.

Freilich greift das zu kurz: der ‚*Ilias*-Dichter‘ kennt ja durchaus eine Weltsicht, die deren Gerechtigkeit fordert. Denn in der bereits zitierten Partie, in der Priamos Helena von einer Schuld entlastet, ist nichts weniger vorausgesetzt als daß eine Denkweise möglich ist, die Helena für schuldig hält.

Ilias und *Odyssee*, so kann man feststellen, entwerfen je unterschiedliche Modelle von der Stellung des Menschen in der Welt, die *Ilias* ein Modell, das den Menschen einem ihm entzogenen Schicksal ausgesetzt sieht, die *Odyssee* dagegen ein Modell, das mit einer Weltgerechtigkeit oder Theodizee operiert, nach der der Mensch jeweils genau das, was er verdient, erhält. Ferner ist festzustellen, daß beide Epen um das jeweils andere Modell zu wissen scheinen, es aber im Hauptstrang ihrer Erzählung ausblenden.

Diese Unterschiedlichkeit – oder pointiert gesprochen sogar: Widersprüchlichkeit - in den Weltsichten der beiden Epen steht nun in einem auf den ersten Blick merkwürdigen Spannungsverhältnis zum Faktum ihrer Kanonisierung. Wenn man die zentrale Erkenntnis

literarischer Rezeptionsforschung zugrunde legt, nach der ein Leser oder Hörer von Texten durch Literatur in seinem Weltverständnis präformiert wird, dann leistete sich die griechische Kultur mit ihren wichtigsten Referenztexten zwei einander ausschließende Weltverständnis-Angebote, und dies umso nachdrücklicher, als beide Texte durch ihre riesigen Ausmaße und die jeweilige Konsequenz und Stringenz, mit der das jeweilige Weltkonzept vermittelt wird, ein hohes Potential aufwiesen, das Weltverständnis ihrer zunächst Hörer, sodann, bei Anwachsen der Bedeutung der Schriftlichkeit, ihrer Leser zu ‚präformieren‘. Das strukturell Besondere liegt nach meiner Auffassung darin, daß über die gleichberechtigte kanonische Stellung von *Ilias* und *Odyssee* beide Verständnisse als gleichen Rechts im intellektuellen Haushalt der griechischen Welt verankert wurden, nicht etwa, wie man in Anlehnung an Bourdieu oder andere Analytiker von Wissensordnungen annehmen könnte, in einer Hierarchisierung, die das eine Verständnis als orthodox, das andere als heterodox ansetzte. Dieser damit kanonisierte Widerspruch von Weltverständnis führte freilich nicht zu einem kulturellen Chaos oder einer Paralyse. Im Gegenteil: es scheint, daß die griechische Welt mit diesem Doppelangebot sehr gut leben konnte, das einerseits Verstehen von Leben leichter machte – und man kann in Parenthese einfügen, daß das Leben genügend Erfahrungen bot wie bietet, die sich mit jeweils einem der beiden Modelle verstehen und damit bewältigen lassen. Andererseits bildete das Doppelangebot auch eine Herausforderung, an der sich die griechische Literatur, aber auch die Philosophie produktiv abarbeitete.

Nun ist es bei einer so lange vergangenen Kultur wie der altgriechischen naturgemäß unmöglich, direkte Aufschlüsse darüber zu gewinnen, wie die Menschen als Individuen Welt verstanden. Doch immerhin können hier bestimmte Literaturformen wie etwa die sog. Persönlichkeitsdichtung streiflichtartig bestimmte Formen und Muster des Verstehens sichtbar machen. Ich will dies kurz an einem Beispiel vorführen, dem vielleicht nur ein oder zwei Generationen nach den Homerischen Epen zu datierenden frühgriechischen Dichter Archilochos.

Der Schiffbruch gehört zu den Erfahrungsbeständen einer so stark von der Seefahrt geprägten Kultur wie der griechischen; naheliegend war es, den Schiffbruch als Kontingenz-Erfahrung zu bewerten, als Preisgebensein an unberechenbare höhere Mächte. Kurzum: hier bot sich eine iliadische Deutung an. Entsprechend thematisieren einige Archilochos-Fragmente den Schiffbruch als eine unfaßliche Katastrophe: In F 13 - einem Ausschnitt aus einem offenbar konsolatorisch(-tröstenden) Gedicht - fordert der Sprecher einen Freund namens Perikles auf, ein größeres Schiffsunglück tapfer zu ertragen:

„[...] Doch: die Götter haben unheilbaren Übeln,

meine Freund, den starken Duldemut entgegen ja gesetzt
als Arznei! Dies trifft bald den einen, bald den anderen. Jetzt hat es uns ereilt. [...].“
(Archilochos F 13, 5-8 West).

Noch deutlicher expliziert das Unterworfen-Sein des Menschen unter den kaum
berechenbaren Willen der Götter ein anderes Fragment:

„Bei den Göttern liegt das Schlußwort: oft erheben sie aus Not
einen Mann zu neuer Höhe, der auf schwarzem Boden liegt,
oftmals werfen sie auch nieder den, der festen Fuß gefaßt –
auf den Rücken [...].“ (F 130, 1-3 West).

In der *Odyssee* ist der mehrfache Schiffbruch des Odysseus jeweils Ausdruck einer
,Gerechtigkeit‘, d.h. Unglück und Tod im Meer bestraft die Mannschaft des Odysseus und
auch ihn selbst für Vergehen, die sie sich haben zu Schulden kommen lassen. In diese
Perspektive stellt sich auch ein Fragment des Archilochos, das motivisch und sprachlich an
die *Odyssee* anknüpft. In diesem Fragment wird ein Gefährte verwünscht, der Unrecht getan
und Eide gebrochen hat. Dafür soll er zur Strafe einen schlimmen Schiffbruch erleben:

„[...] Und klappern soll er mit den Zähnen, wie ein Hund aufs Maul
hingestreckt völlig erschöpft
am Rand der Brandung vom Gewog [...]
Das möchte‘ ich, daß der erlebt,
der Unrecht mir getan und mit dem Fuß die Eide trat –
vorher Gefährte und Freund.“

(Archilochos F 79, 9-11 Diehl = Hipponax F 115, 11-13 West).

Der imaginierte Schiffbruch soll damit, wie es auch die *Odyssee* vollzieht, die Gerechtigkeit
wiederherstellen, die durch Unrecht, Eidbruch und Freundesverrat geschändet war.

Man kann mit einiger Abstraktion hinter diesen drei Fragmenten ein gezieltes Arbeiten mit
den beiden von den homerischen Epen angebotenen Weltverständnissen erkennen. Aus ihnen
ergibt sich die Möglichkeit grundsätzlicher Bewältigung von Erfolg und Mißerfolg. Im
Mißerfallsfall vermag das Kontingenz- bzw. Schicksalsmodell das jeweilige Scheitern in eine
per se für den Menschen unkalkulierbare Welt einzubetten. Es hat, wie in den Archilochos-
Fragmenten deutlich ist, im Fall von Katastrophen eine tröstende, konsolatorische oder bei
fehlgeschlagenem Handeln eine entschuldigende, apologetische Funktion. Für den Erfolgsfall,
sei es, daß er eingetreten ist, sei es, daß er eintreten soll, wird dagegen auf das
Gerechtigkeitsmodell zugegriffen: Der Erfolg erscheint dann als Beweis gerechten Tuns in

einer gerechten Welt. Der Mensch, so kann man konstatieren, lebt also recht gut mit der Verfügbarkeit der beiden Modelle.

Literarisch bedeutsam wird deren Nebeneinander in der griechischen Literatur insofern, als es nahezu jeden Dichter bzw. in den späteren Phasen der Literaturgeschichte nahezu jeden Autor, der ein ‚welthaltiges‘ Werk verfaßte, vor die Frage stellte, wie er mit diesem doppelten, aber sich wechselseitig ausschließenden Angebot der Weltdeutung umgehen sollte. Es lassen sich in der griechischen Literatur insgesamt vier Strategien erkennen, auf diese Anforderung zu reagieren. Die erste besteht – naheliegenderweise – darin, für eines der beiden Modelle zu optieren. So schließt sich etwa Aischylos in der *Orestie* an das Odyssee-Modell an: Agamemnon büßt mit dem Tod dafür, daß er seine eigene Tochter Iphigenie der Artemis opferte, um nach Troja ziehen zu können, Klytimestra, seine Ehefrau und Mörderin, wird vom gemeinsamen Sohn Orest zur Strafe für den Mord getötet, Orest selbst entkommt dem Tod, den ihm die Rachegeister der Mutter, die Erinyen bereiten wollen, durch ein veritables Gerichtsverfahren.

Das *Ilias*-Modell wird dagegen in der Regel in ‚Helden‘-Stoffen präferiert, in denen ein großer Einzelner nicht durch Untaten, sondern infolge einer Überschreitung einer ihm durch das Schicksal gezogenen Grenze untergeht – so etwa in Sophokles‘ *Aias* oder *Trachinierinnen*, die den Tod des Herakles darstellen.

Eine zweite Strategie liegt darin, gleichsam unsichtbar zu machen, ob ein Text dem einen oder dem anderen Modell folgt: Sophokles‘ *König Ödipus* leistet dies so meisterhaft, daß selbst die genaueste philologische Forschung an der Frage verzweifelt, ob der Titelheld in die Katastrophe gerät, weil ihm ein Orakel Vaternord und Inzest mit der Mutter als verhängt prophezeite, oder deswegen, weil er schuldig wurde, als er eben diese Taten vermeiden wollte und sie gerade dadurch begehen konnte.

Die dritte, vielleicht interessanteste Strategie besteht darin, die beiden Modelle in ihrer Widersprüchlichkeit gegeneinander auszuspielen. Die Tragödien des Euripides zeigen diese Strategie besonders deutlich. So handelt der *Hippolytos* davon, wie die Göttin Aphrodite Hippolytos, den jungen Titelhelden des Stücks, vernichtet, weil dieser sie nicht gebührend verehrt, die Jagd-Göttin Artemis dagegen hoch achtet. Instrument der göttlichen Strafe ist Hippolytos‘ Stiefmutter Phaidra, die Aphrodite in Liebe zu jungen Stiefsohn entbrennen läßt. Phaidra offenbart sich Hippolytos, wird abgewiesen, bringt sich deswegen um, bezichtigt Hippolytos aber zuvor in einem Brief der versuchten Vergewaltigung, was Hippolytos in die Katastrophe stürzt. Phaidra ist hier Werkzeug einer rachsüchtigen Gottheit nach dem *Ilias*-Modell, und daß sie prinzipiell den Tod nicht verdient, konstatiert sogar Aphrodite selbst:

„Sie wird zwar ehrenvoll zugrunde gehen, aber zugrunde gehen wird sie,
Phaidra. Denn ihr Unglück werde ich nicht für so ernst halten,
daß ich darauf verzichte, daß meine Feinde mir
so büßen, wie es gut für mich ist.“

(Euripides, *Hippolytos* V. 47-50).

Diesem ‚iliadischen‘ göttlichen Rachewunsch steht ein Weltverständnis der Menschen gegenüber, das an der *Odyssee* orientiert erscheint und eine Welt erwartet, in der die Götter für die Gerechtigkeit einstehen. Programmatisch postuliert daher ein Vertrauter des Hippolytos, daß die Götter für menschliche Schwächen Nachsicht haben müssen:

Weiser nämlich als die Menschen müssen die Götter sein. (Eur. *Hipp.* V. 120).

Doch die Euripideischen Götter sind nicht weiser als die Menschen, wie die Tragödien immer wieder erweisen, und Euripides entwickelt ein spezifisches Tragikkonzept daraus, daß er die Menschen seiner Dramen in einem ‚*Odyssee*-Universum‘ zu leben wähen läßt, während sie am Ende erkennen müssen, sich in einer *Ilias*-Welt zu befinden. Die gleichzeitige Arbeit mit beiden Modellen, so kann man hier folgern, ist geeignet, in wohlvertraute Stoffe, wie sie der griechische Mythos bereit stellte, brisante Spannungen einzuzeichnen, die auf die Frage aufmerksam machen, ob die beiden so unterschiedlichen Modelle wirklich nebeneinander existieren können, um Welt zu deuten.

Diese Frage liegt der vierten Strategie zugrunde, mit den beiden Modellen umzugehen. Sie führt aus der Literatur in die Philosophie (und Theologie) und zielt darauf, eine Vereinbarkeit zwischen den Modellen herzustellen. Einen bedeutsamen Ansatz für dieses Projekt stellt Solons *Musen-Elegie* ([F] 13 West) dar. Diese Elegie löst den Widerspruch zwischen kontingenter und gerechter Welt dadurch auf, daß sie die göttliche Gerechtigkeit als u.U. spät wirksam annimmt, d.h. daß bisweilen die Nachkommen die Schuld der Vorfahren sühnen und paradoxerweise beide damit in einer als kontingent erlebten, aber dennoch gerechten Welt leben, der Vorfahr, der mit seiner Schuld davonkommt, wie auch der persönlich zu Unrecht leidende Nachkomme. Bei Solon ist also die Kontingenz-Erfahrung lediglich Ausdruck begrenzter menschlicher Auffassungsfähigkeit gegenüber einer in Wahrheit gerechten Welt. Die alternative Variante dieser Strategie, die Präferenz der Annahme von Kontingenz als Weltprinzip, steht hinter stärker materialistischen Philosophien, den Spielarten von Atomismus eines Leukipp oder Demokrit oder schließlich eines Epikur, der eine Welt, an der die Götter desinteressiert sind, konstruierte. Eine dritte Variante liegt schließlich darin, beide Weltverständnisse als gleichberechtigt, jedoch zugleich partikular anzuerkennen und in ihrem Widerspruch ein Weltprinzip zu erkennen, dessen Widerstrebigkeit gerade zu einer Harmonie

auf einer höheren Ebene führt: So jedenfalls läßt sich das Weltverständnis des vorsokratischen Philosophen Heraklit einordnen, der u.a. - in Kritik der aus seiner Sicht unverständigen Menschen - formulieren kann:

„Sie verstehen nicht, wie das Unstimmige mit sich übereinstimmt: des Wider-Spännstigen Fügung wie bei Bogen und Leier.“ (Heraklit DK 22 B 51).

Und so nimmt es nicht Wunder, wenn für Heraklit die Welt Kosmos und Abfallhaufen zugleich ist - ὅκωσπερ σάρμα εικῆ κεχυμένον ὁ κάλλιστος κόσμος.

„Wie ein wüst hingeschütteter Misthaufen ist die schönste, vollkommenste Welt.“ (DK 22 B 124).

Heraklit ‚löst‘ also den Widerspruch zwischen iliadischem und odysseischem Weltverständnis über die Vorstellung einer παλίντονος ἀρμονίη, einer aus den Gegensätzen entstehenden ‚Harmonie‘.

Ich kann hier in meinem Referat abbrechen. Die homerischen Epen haben, so hoffe ich gezeigt zu haben, einen bemerkenswerten Beitrag zum intellektuellen Haushalt der griechischen Kultur geliefert. Indem sie in artifizierlicher ‚Reinform‘ zwei diametral entgegengesetzte Weltverständnisse narrativ explizieren, eines, das den Menschen in einer von den Göttern garantierten gerechten Welt zeigt (*Odyssee*), und eines, das den Menschen Schicksal und Launen unberechenbarer Götter ausgesetzt entwirft (*Ilias*), stellen sie Modelle zur Bewältigung jedweder Lebenssituation bereit. Nicht minder bietet die Widerstrebigkeit der Modelle eine erhebliche intellektuelle Herausforderung, auf die die griechische Literatur und Philosophie über Jahrhunderte hinweg produktiv antwortete. Die kanonische Stellung von *Ilias* und *Odyssee* sorgte für eben diese Jahrhunderte dafür, daß beide Bedeutungen permanent präsent blieben.

Die griechische Kultur war ein über 1000 oder sogar, nimmt man Byzanz hinzu, über 2000 Jahre funktionierendes soziales Sinnsystem, mithin ein stabiler erfolgreicher Zusammenhang des menschlichen Zusammenlebens. Vielleicht kann man hieraus den Schluß ziehen, daß der Erfolg einer Kultur als eines Ermöglichungsraumes gelingenden sozialen Lebens ein gewisses Maß an Selbst-Widersprüchlichkeit benötigt.