

Der Mensch zwischen Weltflucht und Weltverantwortung

Herausgegeben von
HEINZ-GÜNTHER NESSELRATH
und MEIKE RÜHL

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

87

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin)

MARTIN WALLRAFF (Basel)

CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

PETER BROWN (Princeton) · SUSANNA ELM (Berkeley)

JOHANNES HAHN (Münster) · EMANUELA PRINZIVALLI (Rom)

JÖRG RÜPKE (Erfurt)

87



Der Mensch zwischen Weltflucht und Weltverantwortung

Lebensmodelle der paganen und
der jüdisch-christlichen Antike

Herausgegeben von

Heinz-Günther Nesselrath und Meike Rühl

Mohr Siebeck

HEINZ-GÜNTHER NESSELRATH ist Professor für Klassische Philologie an der Universität Göttingen.

MEIKE RÜHL vertritt die Professur für Klassische Philologie mit dem Schwerpunkt Latein/Mittellatein an der Universität Osnabrück.

e-ISBN PDF 978-3-16-153092-0

ISBN 978-3-16-153091-3

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nägele in Nehren gebunden.

Inhaltsverzeichnis

<i>Heinz-Günther Nesselrath / Meike Rühl</i> Einleitung	1
<i>Adolf H. Borbein</i> Bürger in der Polis. Das Menschenbild der klassischen griechischen Kunst	7
<i>Heinz-Günther Nesselrath</i> Ein homerischer Held in Konflikt mit der Welt? Achill zwischen Flucht und Verantwortung in der <i>Ilias</i> und in späterer griechischer Rhetorik	13
<i>Michael Erler</i> Weltverantwortung und Weltflucht bei Platon und im Platonismus	31
<i>Henrik Mouritsen</i> ‘Pagane Lebensmodelle?’ Gods, <i>pietas</i> , and <i>maiores</i> in the Roman republic	47
<i>Meike Rühl</i> Flucht nach vorne. Politische und literarische Positionierungen am Ende der römischen Republik	63
<i>Jula Wildberger</i> <i>Simus inter exempla!</i> Formen und Funktionen beispielhafter Weltflucht in der frühen Kaiserzeit	85
<i>Philip Davies</i> Halakhah and Apocalyptic	111

VI

Samuel Vollenweider

Weltdistanz und Weltzuwendung im Urchristentum 127

Andreas Müller

Weltflucht und Weltverantwortung im spätantiken Mönchtum
nach der *Historia Lausiaca* des Palladios von Helenopolis 147

Claudia Rapp

Die unvollständige Weltflucht des frühen Mönchtums 167

Martin Tamcke

Das Menschenbild der kirchlichen Synoden bei den Ostsyrern
zwischen Weltverantwortung und Weltflucht 181

Indices 189

Einleitung

Heinz-Günther Nesselrath / Meike Rühl

Der hier vorgelegte Band vereinigt Beiträge des 12. Internationalen Symposiums des an der Georg-August-Universität Göttingen beheimateten Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike“, das unter dem Titel „Menschenbilder zwischen Weltverantwortung und Weltflucht“ am 10. und 11. November 2011 stattfand. Die meisten der auf diesem Symposium gehaltenen Vorträge sind im vorliegenden Band versammelt; der Beitrag von Heinz-Günther Nesselrath wurde hinzugefügt, um auch der Literatur der klassischen griechischen Antike und ihren Nachwirkungen in späteren antiken Epochen einen Platz zu geben. Das so entstandene Panorama reicht von den Epen Homers bis zu den Fährnissen der christlichen Kirche der Ostsyrer im 7. und 8. Jahrhundert n. Chr.

Im ersten (hier in verkürzter Form¹ wiedergegebenen) Beitrag („Bürger in der Polis: Das Menschenbild der klassischen griechischen Kunst“) zeigt Adolf H. Borbein, wie die Entwicklung der Darstellung des Menschen in den Statuen und auf den Vasenbildern der klassischen griechischen Kunst Rückschlüsse auf das Verständnis vom Einzelmenschen und seinem Platz in der Gesellschaft der griechischen Polis zulässt; die Erfindung des Kontraposts lässt sich dabei als Wiedergabe der dialektischen Aufeinanderbezogenheit zweier Grundkonstanten menschlichen Daseins verstehen, nämlich Gebundenheit und Freiheit. Die Kunst namentlich der griechischen Hochklassik wird so zum Ausdruck sowohl eines Gemeinschaftsgefühls als auch individuellen Selbstbewusstseins.

Eine vergleichbare Spannung – diesmal im Medium homerischer Epik und ihrer Fortwirkung durch die ganze Antike hindurch – behandelt der Beitrag von Heinz-Günther Nesselrath („Ein homerischer Held in Konflikt mit der Welt? Achill zwischen Flucht und Verantwortung in der *Ilias* und in späterer griechischer Rhetorik“). Am Beispiel des Helden Achill wird hier zu zeigen versucht, wie bereits bei Homer ein bedeutendes Individuum in Konflikt mit der Gemeinschaft gerät, der es angehört, und sich von dieser Gemeinschaft

¹ Zum Publikationsort der ausführlichen Fassung vgl. unten S. Seite 7 Anm. 1.

zurückzieht (zumindest für eine bestimmte Zeit), weil es sich von dieser schlecht behandelt fühlt. Ob dieser Rückzug berechtigt ist, wird bereits in der *Ilias* lebhaft diskutiert, und diese Diskussion wird durch einen der wichtigsten Träger höherer antiker Bildung, der Rhetorik, bis in die Spätantike hinein fortgeführt, wie der Beitrag an zwei Beispielen rhetorischer Kompositionen (einer aus dem 2. und einer aus dem 4. Jahrhundert n. Chr.) erläutert.

Dass auch die antike Philosophie sich an der Diskussion, ob der Mensch sich aktiv am gemeinschaftlichen Leben beteiligen oder aber sich von diesem abwenden und eine individuelle Selbstvervollkommenung verfolgen sollte, lebhaft beteiligte, führt zum einen der Beitrag von Michael Erler („Weltverantwortung und Weltflucht bei Platon und im Platonismus“) am Beispiel der von Platon entwickelten und vom Platonismus durch die ganze Antike weitergetragenen Denkrichtung vor.² Er macht deutlich, dass trotz eines starken Transzendenzbezugs, eines Fortstrebens aus dieser Welt hin zur Welt der Ideen, der platonische Sokrates zugleich aktiven Anteil an den Dingen dieser Welt nimmt und sich geradezu verpflichtet sieht, seinen Mitbürgern als ‚wahrer Politikos‘ zur Verfügung zu stehen. Der Beitrag zeigt ferner, dass auch der spätere Platonismus – bis zu dem im Kerker gestorbenen Boethius – dieser Auffassung treu geblieben ist.

Henrik Mouritsen diskutiert in seinem Beitrag „Pagane Lebensmodelle? Gods, *pietas*, and *maiores* in the Roman republic“, welche Autoritäten und Lebensmodelle das Leben des Bürgers während der römischen Republik bestimmen. Der Römer ist in seiner Selbstwahrnehmung ein essentieller Bestandteil des Gemeinwesens; der zentrale Begriff, der in diesem Gemeinwesen Beziehungen zu übergeordneten Autoritäten charakterisiert, ist der der *pietas*. Darunter fällt zwar auch die Anerkennung der Götter, sie sind für die römische Kultur jedoch keine normative Instanz. Diese Funktion übernimmt in Rom der *mos maiorum*, ein Kollektiv von Normen und Werten, die auf vorbildliches individuelles und gemeinschaftliches Handeln in der Vergangenheit zurückgeführt werden. Der Bestand der *maiores* wird wie das kollektive Gedächtnis jeweils mit dem Fortschreiten der Gesellschaft erneuert und an die aktuellen Lebensumstände angepasst. Bezeichnend ist, dass mit der Etablierung des Prinzipats die normative Kraft der *maiores* schwindet und alternative Lebensformen und autoritative Instanzen an ihre Stelle treten.

Während der *mos maiorum* eingesetzt werden kann, um Handlungen der Gegenwart durch das Vorbild der Vergangenheit zu legitimieren und die Idee der Kontinuität und des Kollektivs aufrecht zu erhalten, zeigt der Beitrag von Meike Rühl („Flucht nach vorne: Politische und literarische Positionierungen am Ende der römischen Republik“), wie zu einer Zeit des politischen Umbruchs, in der tradierte Werte und Rollen in Frage gestellt werden, der Einzelne zum Maßstab vorbildlichen Handelns stilisiert werden kann. Am

² Vgl. hierzu auch unten den Beitrag von Julia Wildberger.

Beispiel einer geplanten Reise Ciceros kurz nach den Iden des März und der eigenen medialen Inszenierung und der Interpretation wie Rezeption dieses Unternehmens zwischen Flucht und Verantwortung wird vorgeführt, welche Rolle schriftliche Kommunikation bei der Positionierung im Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft spielt.

Mit philosophisch motivierter Weltflucht und ihrer literarischen Darstellung im frühen Prinzipat beschäftigt sich Julia Wildberger in ihrem Beitrag „*Simus inter exempla!* Formen und Funktionen beispielhafter Weltflucht in der frühen Kaiserzeit“ und knüpft dabei an die Fragen der Legitimation und Inszenierung menschlichen Handelns der beiden vorangehenden Essays an. Anders als für die Römer der Republik, die sich an dem Vorbild der *maiores* und an der Gemeinschaft als Handlungsraum orientierten, wird in der Philosophie der Kaiserzeit der Philosoph selbst zum virtuellen Exemplum. Denn er orientiert sich an einem vorbildhaften und von der Gesellschaft zurückgezogenen Selbst, indem er immerfort imaginiert, wie er in einer entsprechenden Situation exemplarisch zu denken und zu handeln hätte. Die Kommunikationsform *par excellence* für den zurückgezogenen Philosophen ist der Brief, denn er bietet Nähe und Distanz zugleich, da über ihn mit einem direkten Adressaten interagiert, in der Distanz jedoch auch noch mit dem allgemeinen Leser kommuniziert werden kann, und der Philosoph so an der Öffentlichkeit teilhat, ohne den Rückzug von der Gesellschaft aufgeben zu müssen.

Unter dem Titel „Halakah and Apocalyptic“ untersucht Philip Davies zwei Strömungen im antiken Judentum der Zeit nach dem babylonischen Exil; während die Halacha die Auslegung (vor allem) der in der Bibel fixierten Gesetzesvorschriften betrifft, um den Juden in dieser Welt ein Zusammenleben nach Gottes Geboten zu ermöglichen, geht es in der Apokalyptik (die Verwandtschaft mit der Mantik hat) um himmlisch-überirdische Phänomene, die den oft schwer verständlichen Dingen dieser Welt zugrundeliegen. Die unterschiedlichen Sichtweisen dieser beiden Strömungen zeigen sich beispielsweise in ihrer jeweiligen Erklärung des Bösen in der Welt: Während dieses in der Sicht der Halacha durch menschlichen Ungehorsam gegenüber den Geboten Gottes entsteht, führt die apokalyptische Sichtweise es auf eine übernatürliche Kraft zurück, die in die eigentlich gute Schöpfung eingedrungen ist. In Genesis 1–11 stehen bereits beide Sichtweisen nebeneinander und spiegeln ihren Konflikt wider; in anderen Texten (Daniel 9, das „Damascus Document“) werden sie konstruktiv miteinander verbunden. Alle diese Texte sind Zeugen für eine bemerkenswerte geistige Auseinandersetzung zwischen Sichtweisen, die sich um eine Verbesserung dieser Welt bemühen oder aber die Ankunft einer anderen besseren Welt erwarten.

Dass es auch im frühen Christentum eine Spannung zwischen einer mehr oder wenigen aktiven Beteiligung an dieser Welt und einer zum Teil sehr radikalen Abwendung von ihr gab, macht der Beitrag von Samuel Vollenwei-

der („Weltdistanz und Weltzuwendung im Urchristentum“) deutlich. Nach einem Blick auf die eloquente Formulierung dieser Spannung im Diognetbrief (spätes 2. Jh. n. Chr.) wird die je unterschiedliche Koexistenz der beiden Tendenzen in verschiedenen Teilgebieten und Nachbarbereichen des Neuen Testaments (Evangelien, Paulusbriefe, Johannes-Apokalypse, Gnosis) skizziert und in zwei abschließenden Fallstudien (zum Johannesevangelium und zu den in der Paulus-Tradition stehenden Briefen an die Kolosser und die Epheser) genauer beleuchtet.

Wie mit einer solchen Spannung in wichtigen Bereichen des spätantiken Christentums umgegangen wird, zeigt der Beitrag von Andreas Müller („Weltflucht und Weltverantwortung im spätantiken Mönchtum nach der *Historia Lausiaca* des Palladios von Helenopolis“). Nach Vorstellung der um 420 n. Chr. entstandenen *Historia Lausiaca* und ihres Verfassers wird vorgeführt, wie die in diesem Werk dargestellten Asketinnen und Asketen eine Distanzierung von dieser Welt mit einem bewundernswerten sozialen Engagement verbinden und wie gerade ihre Distanz zu dieser Welt ihnen ein besonders effektives uneigennütziges Engagement dieser Art erst ermöglicht. Im Schlussteil werden die intendierten Adressaten des Werkes diskutiert: einflussreiche Angehörige der aristokratischen Hofgesellschaft von Konstantinopel, denen Vorbilder für ein eigenes christliches Lebensideal nahegebracht werden sollen.

Die Spannungen und Brüche zwischen eremitischem Mönchtum und der Interaktion mit der Welt thematisiert Claudia Rapp, die ihren Aufsatz deswegen programmatisch mit „Die unvollständige Weltflucht des frühen Mönchtums“ übertitelt. Sie fächert am Beispiel des Mönchtums zwischen dem 3. und 7. Jh. n. Chr. jeweils die soziale Seite und die ideelle Seite einer Flucht vor der Welt in unterschiedlichen monastischen Lebensformen auf. Diese erstrecken sich von vollständiger Zurückgezogenheit über ein semi-eremitisches Leben bis hin zu einem Mönchtum in Gemeinschaft. Diese Ausprägungen tragen in unterschiedlicher Gewichtung den Vorschriften einer religiösen Lebensform auf der einen und den gesellschaftlichen wie ökonomischen Notwendigkeiten auf der anderen Seite Rechnung und haben entsprechende Konsequenzen in Rechtfertigung und Kritik an dieser Lebensform.

Dem Verhältnis zwischen realer und göttlicher Welt und des Menschen Platz darin, wie sie in den ostsyrischen Synodalakten des 5. bis 8. Jh.s dargestellt werden, widmet sich schließlich der Beitrag von Martin Tamcke („Das Menschenbild der kirchlichen Synoden bei den Ostsyrern zwischen Weltverantwortung und Weltflucht“). Er erörtert zunächst die Vorstellung einer dichotomen Welt, die in Entsprechung zur ostkirchlichen Christologie etabliert und deren zwei Teile temporal oder räumlich einander gegenübergestellt, in jedem Fall aber klar voneinander getrennt sind. Der gläubige Mensch antizipiert nun bereits in seinem Handeln und Denken die ewige Welt, die re-

ale Welt mit ihren Fährnissen und zu bewältigenden Notwendigkeiten gilt lediglich als Testfall für die Vernunft des Menschen. Wie im Falle des frühen Mönchtums hat auch dieses Verständnis weitreichende Folgen für eine Uminterpretation sozialer Interaktion: Diesseitiges Handeln findet vor allem in der Kirche einen Ort der Vorbereitung und hat eine Abgrenzung von gesellschaftlich und kulturell etablierten Lebensweisen zur Folge.

Insgesamt bieten die elf hier versammelten Beiträge eine Reihe von Einblicken in verschiedene Lebenswelten der klassischen und der nachklassischen, der paganen und der jüdisch-christlichen Antike. Je nach Ort und Zeit sind die Orientierungspunkte unterschiedlich gesetzt und offenbaren Spannungen zwischen Individuum und Gemeinschaft, Distanz und Nähe, Diesseits und Jenseits, Vergangenheit und Gegenwart oder gar Zukunft.

Was dabei vielleicht das überraschendste ist und bei aller Unterschiedlichkeit der Zugänge und behandelten Epochen jedoch allen gemeinsam ist, ist der Umstand, dass Flucht vor oder Distanz von der Welt einerseits und Offenheit zur oder Engagement in der Welt oft gar keine sich ausschließenden Gegensätze, sondern immer wieder in je verschiedener Weise verbunden und miteinander gelebt worden sind. Der Mensch braucht offenbar beides: eine Besinnung (und gelegentlich auch einen Rückzug) auf die eigene Individualität und ein Zugehen auf und Sich-Engagieren für oder zusammen mit anderen.³

³ Für Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage sei Christoph Buhl herzlich gedankt.

Bürger in der Polis

Das Menschenbild der klassischen griechischen Kunst¹

Adolf H. Borbein

Die Darstellung des Menschen war das zentrale Thema der bildenden Kunst der alten Griechen. Diese durchaus nicht selbstverständliche Tatsache hängt zusammen mit dem evidenten Anthropozentrismus der griechischen Kultur; nicht zufällig sind das Erfassen der Natur mit menschlichen Begriffen (Aufklärung) und die Analyse menschlichen Verhaltens (Ethik) von griechischen Denkern entwickelt worden. Da die Griechen den Menschen gern nach seinem Verhältnis zu anderen Menschen definierten (als ‚politisches Wesen‘, so Aristoteles) und weniger nach seiner Beziehung zu Göttern, ist die Wiedergabe des Menschen in der Kunst in hohem Maße repräsentativ für gesellschaftliche Vorstellungen und deren Wandel. In der Auseinandersetzung mit der menschlichen Gestalt lassen sich also epochenspezifische Darstellungsinteressen fassen, die über das Ästhetische weit hinausgehen – in ihnen drückt sich der Geist der Zeit aus.

Den vergleichsweise raschen Wandel des Menschenbildes in ihrer Kunst haben die Griechen offenbar selbst schon beobachtet. Platon hat ihn als keineswegs positiv der weniger neuerungssüchtigen Kunst der Ägypter gegenübergestellt. Durch die Gymnastik muss die Auseinandersetzung mit dem menschlichen Körper entscheidend gefördert worden sein. Ziel der Gymnastik war der funktionstüchtige, der kriegstaugliche männliche Körper, und ein solcher Körper war auch ‚schön‘: gut (*agathos*) im Sinne von Tauglichkeit und schön (*kalos*) im Sinne von funktionsgerechter Harmonie der äußeren Erscheinung. Allen griechischen Menschenbildern gemeinsam ist daher das Bemühen, den Körper als ein gegliedertes Gebilde, einen organischen Zusammenhang aus einzelnen Elementen zu verstehen und darzustellen.

¹ Kurzfassung. Eine ausführliche Fassung des Beitrags wird erscheinen in den Akten des Internationalen Symposiums „Menschenbilder – Menschenrechte“, Regensburg, 19.–21. Januar 2012. Ein früherer Versuch zum Thema: *Borbein, A. H.*: Plastik – das Bild des Menschen in der Kunst, in: *Das alte Griechenland. Geschichte und Kultur der Hellenen*, hg. v. A. H. Borbein, München 1995, 241–289.

Das wird am besten am unbekleideten Körper evident. Die männliche Figur ist daher die Leitform der Menschendarstellung der Griechen. Sie allein kann ohne besondere Begründung nackt präsentiert werden. Dass die Männer sich – bei der Gymnastik – in der Öffentlichkeit nackt zeigten, diese erst in historischer Zeit eingeführte Sitte hielten die Griechen selbst für eine Eigentümlichkeit ihres Volkes. In der griechischen Kunst hat die männliche Nacktheit daher durchaus einen Bezug zur Lebensrealität. Andererseits ist sie eine Darstellungskonvention, die über sich hinausweist: Der nackte Mann ist körperlich tüchtig und schön und darüber hinaus einer von vielen derart Tüchtigen; er ist Mitglied einer Gemeinschaft, die gleichen Idealen verpflichtet ist. Die unbekleidete (männliche) Figur wird so zur Trägerin abstrakter, idealer Vorstellungen.

Die griechische Frau zeigte sich vor Fremden niemals entblößt. In der griechischen Kunst begegnen daher ganz oder weitgehend nackte Frauen nur in seltenen und erklärbaren Ausnahmefällen wie Spartanerinnen, die gymnastisch ausgebildet wurden, Hetären, Frauen beim Baden. Die Bekleidung der Frauen in der Kunst ist ebenfalls zunächst als solche gemeint, darüber hinaus hat auch sie eine verweisende Funktion: Der soziale Rang, selbst die Schönheit einer Frau spiegelt sich in ihrer Kleidung. Schon bei Homer beziehen sich rühmende Aussagen über Männer vorwiegend auf deren Körper, auch ihre Rüstung, rühmende Epitheta von Frauen auf deren Tracht. Der eigentliche Körper der Frau aber wird bis in die Epoche der Klassik in Analogie zum Körper des Mannes gestaltet. Erst im 4. Jahrhundert v. Chr. wird – zunächst am Beispiel der Göttin Aphrodite – der spezifisch weibliche Körperbau ein Thema der Bildkunst.

Die Darstellung des Menschen als ein artikuliertes Gebilde lässt sich innerhalb der griechischen Kultur bis in die minoisch-mykenische Kunst, ja bis zu den Kykladenidolen zurückverfolgen. Die Kunst der geometrischen Epoche konzipiert (seit dem 8. Jahrhundert v. Chr.) das Bild des Menschen aber neu: In zunächst ‚abstrakter‘ Weise erscheint der Körper als Summe isolierter Einzelglieder – vergleichbar der Beschreibung von Menschen bei Homer –, betont werden die Funktionen der Körperteile und dementsprechend die Gelenkstellen zwischen ihnen. Bereits hier beginnt eine Tendenz zur Ausdifferenzierung der Menschendarstellung, eine Tendenz, die die Entwicklung der griechischen Kunst bis in den Hellenismus begleitet. Auch wenn es scheinen mag, dass ein Streben nach immer naturgetreueren Formen die Entwicklung vorangetrieben hat, wäre es doch falsch, das Erreichen von Naturwahrheit als Ziel und höheren Zweck der Geschichte der griechischen Kunst zu begreifen. Vielmehr hat jede Epoche vollgültige, also nicht defizitäre Kunstwerke geschaffen, und insbesondere die Auseinandersetzung mit der menschlichen Gestalt reflektiert und realisiert eine jeweils zeitspezifische Weltansicht.

Erstaunlich ‚realistische‘ Details finden sich bereits bei vielen archaischen Skulpturen unmittelbar neben ‚abstrakten‘ Stilisierungen.

Die Kunst der archaischen Epoche zeigt den Menschen nicht mehr bloß als die Summe isolierter Teile; die Einzelglieder und ihre Funktionen sind jetzt eingebunden in ein übergreifendes Ganzes. Deutlicher tritt der Körper als ein Gebilde von eigenem Gewicht in Erscheinung, und dadurch wird auch seine Besonderheit gegenüber anderen Körpern besser erkennbar. Die Gleichartigkeit der geometrischen Figuren wird abgelöst durch stärker differenzierte, individuellere Gestalten. In dieser Zeit ist die Polis als Organisation ihrer Bürger stärker geworden, und ihr Siedlungsraum hat sich verdichtet. Zugewonnen hat auch die soziale Differenzierung und damit das Spannungsverhältnis zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft.

Im letzten Drittel des 6. Jahrhunderts v. Chr. lässt sich ein gesteigertes Interesse am menschlichen Körper und seinen Fähigkeiten beobachten. Attische Bildhauer und Vasenmaler lieben es, unterschiedlichste Körperstellungen und Bewegungshaltungen vorzuführen. Die Vasenmalerei registriert jetzt auch andere Aspekte der Realität erstmals oder genauer als zuvor: die Landschaft, das Leben auf dem Markt und am Brunnen, die Werkstätten von Handwerkern und weitere Alltagsszenen. Eine neue Sicht der Welt kündigt sich an, eine neue Beurteilung auch der damaligen Lebensumstände. Bisher gültige Konventionen werden infrage gestellt, es beginnt jener Prozess der Umwälzung, der in Staat und Gesellschaft zur Demokratie führt.

Um 500 v. Chr. oder kurz danach wird – wahrscheinlich in Athen – jene Erfindung gemacht, die die Darstellung des Menschen in der Kunst revolutioniert: der ‚Kontrapost‘ oder die ‚Ponderation‘. Funktionstüchtigkeit, insbesondere Bewegungsfähigkeit ist wie bei der geometrischen und archaischen Figur auch hier das Ziel der Darstellung. Aber diese Eigenschaften werden nicht mehr zeichenhaft veranschaulicht, sondern unmittelbar sinnfällig gemacht: Wird die Last des Körpers von einem Bein, dem Standbein, getragen, während das andere, das Spielbein, unbelastet am Boden aufruht, entsteht zunächst ein Ungleichgewicht. Es kommt zum Konflikt zwischen der natürlichen Körperschwere, die die Gestalt zu Boden ziehen möchte, und dem gegen die Schwerkraft sich behauptenden Lebensimpuls, also zwischen zwei Grundbedingungen menschlicher Existenz. Dieser Konflikt wird im Körper selbst sichtbar ausgetragen: Verschiebungen, Dehnungen, Kontraktionen und gegenläufige Bewegungen fangen das Ungleichgewicht auf allen Seiten der Gestalt auf, der Mensch behauptet sich gegen die Schwerkraft – er lebt. Muskeln und Glieder erscheinen hier als klar umgrenzte Funktionsteile, die folgerichtig ineinander greifen. Damit ist es gelungen, den Körper in neuer Weise als Funktionsgefüge zu beschreiben: Erstmals werden die Bestandteile des Organismus in ihrem Zusammenwirken vorgeführt, werden ihre Eigenheit und ihre Abhängigkeit voneinander anschaulich gemacht. Bewegungspotenz

und Unterworfensein unter die Schwerkraft, also Freiheit und Gebundenheit, erscheinen wechselseitig aufeinander bezogen.

Durch das entlastete Stehen öffnet sich die ponderierte Figur, so dass sie gleichsam Kontakt aufnimmt und bereit scheint zum Dialog. Dialog mit dem Betrachter, aber auch untereinander: Ponderierte Figuren können sich in Aktion und Reaktion sinnfällig miteinander verbinden, ohne ihre Selbständigkeit aufzugeben; sie sind auf Kommunikation hin angelegt.

Die dem Kontrapost zugrunde liegende Konzeption steht in einem engen Zusammenhang mit der Revolution des griechischen Denkens und Lebens seit dem Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. Als repräsentativ dafür können gelten: Heraklit, die Atomisten, die demokratische Verfassung und die hippodamische Stadtplanung.

Bei Frauenfiguren zeigt sich die neue Art der Menschendarstellung nicht nur im Kontrapost, sondern auch im Wechsel der Tracht: Der schwere wollene Peplos ersetzt den leichteren Leinenchiton und das reich gefältelte Mäntelchen der archaischen Koren. Dieser Wandel der Mode zeigt einen Wandel des Lebensgefühls an. Einfachheit und Ernst – auch in den Gesichtszügen – bestimmen ein neues Selbstbewusstsein. Es ist die Zeit des ‚Strengens Stils‘.

Die Tendenz zu einem insgesamt mehr ‚realistischen‘, auch physiognomische Besonderheiten erfassenden Menschenbild bricht um die Mitte des 5. Jahrhunderts ab. Sie wird in der Epoche der Hochklassik (ca. 450-430 v. Chr.) abgelöst durch ein Bild des Menschen, für das die Statuen des Bildhauers Polyklet repräsentativ sind. Die künstlerische Absicht zielt nicht auf Individuelles, sondern auf Allgemeines, ein homogenes Menschenbild. Polyklet systematisiert den Kontrapost bis in die Haarlocken hinein und steigert ihn zu einer Idealform. Wie die erhaltenen Fragmente seiner Schrift „Kanon“ nahelegen, muss er zudem davon überzeugt gewesen sein, moralische Werte zu veranschaulichen, wenn er ästhetische konstruierte. Ähnlich wie gleichzeitige Sophisten vernünftiges Handeln für lehrbar erklärten oder Staatstheoretiker das politische Leben auf rationale Grundsätze zurückzuführen versuchten, unternahm es Polyklet, ein auf Körpermessungen beruhendes, doch mathematisch bereinigtes Proportionssystem zu entwickeln und zu einem mittleren, alles Zufällige unterdrückenden Maß zu gelangen. Es ging offenbar darum, Leitbilder zu begründen und sie in der sichtbaren künstlerischen Form zu beglaubigen.

Die Kunst der griechischen Hochklassik beruht wesentlich auf dem Willen, Exemplarisches zu verwirklichen, und auf der Überzeugung, etwas auch für künftige Generationen Wichtiges zu schaffen. Daraus folgt auch, dass die Kunst sich sehr bewusst in eine Distanz zum täglichen Leben begibt, dass sie Ideale konzipiert, die die Realität überhöhen, ja verbessern sollen. Man versteht dies besser, wenn man bedenkt, dass die politische Situation in Griechenland und speziell in Athen seit etwa der Mitte des 5. Jahrhunderts be-

trächtliche Anstrengungen zur Selbstrechtfertigung erforderte. Nachdem die Bedrohung durch die Perser zuende war, bedurfte die Vorherrschaft von Athen wie von Sparta einer neuen Begründung. Athen etwa benutzte die Parole von der Freiheit der Griechen, um innerhalb des Seebundes Unterwerfung zu rechtfertigen.

Am Fries des Parthenon und auf gleichzeitigen attischen Vasenbildern erscheinen Figuren mit stark geneigten Köpfen, in leicht schwingender Körperhaltung und mit wie gebremst wirkenden Gesten. Sie lassen den Eindruck einer einheitlichen, wenn auch undefinierten ‚Stimmung‘ entstehen, die die dargestellte Handlung gleichsam überlagert. Zum Ausdruck kommen soll hier wohl die Gleichgestimmtheit derer, die gleichen Idealen verpflichtet sind. Die Reden des Perikles, wie sie Thukydides überliefert, müssen dasselbe bezweckt haben: in Zeiten äußerer und innerer Gefahr ein die Realität verklärendes Gemeinschaftsgefühl und Selbstbewusstsein zu erzeugen.

Die Hochklassik hat die Aussage über den Menschen, die die frühe Klassik mit der Erfindung des Kontraposts gemacht hatte, nicht verändert, sondern perfektioniert und zum Ideal, ja zur Utopie gesteigert. Das erleichterte die Herauslösung des klassischen Menschenbildes aus seinem historischen Kontext, seine Rezeption und Wirkung. Diese Rezeption setzte unmittelbar nach dem Ende der Hochklassik ein. Im 4. Jahrhundert v. Chr., im Hellenismus sowie auch in Kultur Roms waren die Menschenbilder der griechischen Kunst des 5. Jahrhunderts Muster und Maßstab. Obwohl das klassische Menschenbild Produkt und Ausdruck einer einmaligen geschichtlichen Konstellation ist, reichte seine Wirkung über die Antike hinaus und bis in die Neuzeit. Sein utopischer Gehalt ist einer der Gründe dafür.

Ein homerischer Held in Konflikt mit der Welt?

Achill zwischen Flucht und Verantwortung
in der *Ilias* und in späterer griechischer Rhetorik

Heinz-Günther Nesselrath

1. Einleitung

Die homerische *Ilias* lässt sich auf weite Strecken als eine „Achilleis“ verstehen: Schon in den ersten Versen des Epos wird der „Zorn des Achill“ als das handlungsleitende Thema eingeführt, und das Epos endet ja auch damit, dass dieser Zorn – der im späteren Teil des Gedichts bereits deutliche Wandlungen durchmacht – schließlich auch selber an sein Ende kommt. Aber weshalb ist Achill zornig? Er gerät im ersten Buch des Gedichts in Streit mit dem griechischen Oberfeldherrn Agamemnon, der sich in einer von Achill einberufenen Heeresversammlung gezwungen sieht, sich von einer sehr von ihm begehrten Kriegsgefangenen zu trennen, um das Heer nicht weiter dem Zorn des Gottes Apollon auszusetzen; doch holt sich Agamemnon sogleich zum Ersatz eine andere Kriegsgefangene – und zwar ausgerechnet von Achill (den er als den Einberufer der Volksversammlung für seinen Verlust verantwortlich macht). Achill sieht sich durch Agamemnons Übergriff entehrt und verweigert fortan die Teilnahme am Kampf gegen Troja; dies aber lässt die Griechen in solche Bedrängnis geraten, dass sie im neunten Buch einige Anstrengungen unternehmen, Achill wieder in ihre Reihen zurückzuholen. Das misslingt jedoch, und dadurch spitzt sich die Lage weiter zu; zu Beginn des sechzehnten Buches erklärt sich Achill wenigstens dazu bereit, seinen besten Freund Patroklos und seine Soldaten in den Kampf ziehen zu lassen. Patroklos aber fällt im Kampf gegen Hektor, und damit hat Achill für seine Verweigerungshaltung einen sehr hohen Preis bezahlt: das Leben des ihm liebsten Menschen. Um ihn zu rächen, zieht er nun doch wieder in den Kampf und kehrt damit in die Heeresgemeinschaft zurück.

Wie ist Achills Verhalten zu bewerten? Ist seine Verweigerung, seine Flucht aus der Heeresdisziplin berechtigt? Oder ist sie es nicht und findet deshalb mit dem Tod des Patroklos ihre gerechte Strafe? Darf ein Individuum einer Gemeinschaft den Rücken kehren, wenn es sich von ihr ungerecht behandelt