



Philosophische Fakultät

Ursula Gärtner

Schicksal und Entscheidungsfreiheit bei Quintus Smyrnaeus

Suggested citation referring to the original publication:

Philologus 58(1) (2014), pp. 97–129

DOI <http://dx.doi.org/10.1515/phil-2014-0007>

ISSN (print) 0031-7985

ISSN (online) 2196-7008

Postprint archived at the Institutional Repository of the Potsdam University in:

Postprints der Universität Potsdam

Philosophische Reihe ; 134

ISSN 1866-8380

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-398656>

Ursula Gärtner

Schicksal und Entscheidungsfreiheit bei Quintus Smyrnaeus

Abstract: In the *Posthomerica* references to an omnipotent fate or to the power of the gods are strikingly frequent. Modern scholarship has often treated this as Stoic. Closer reading reveals that Quintus is, on the one hand, following the Homeric concept of double motivation, according to which humans can be motivated by a deity only to an act that conforms to their character and for which they are responsible. On the other hand, Quintus gives these statements on responsibility to characters who are trying to excuse their own acts to themselves and, particularly, to others, i.e. they are motivated contextually. It would be non-Stoic to excuse oneself for a bad deed by reference to an almighty fate. It seems that Quintus, by presenting this tension, wanted the reader to reconsider and reflect on the different concepts.

Keywords: Quintus Smyrnaeus, *Posthomerica*, Stoa, Schicksal, Entscheidungsfreiheit

DOI 10.1515/phil-2014-0007

Odysseus verteidigt sich im fünften Buch der *Posthomerica* (581f.) nach Aias' Selbstmord mit folgenden Worten:

χόλου δέ οἱ οὐ τι ἔγωγε
αἴτιος, ἀλλά τις Αἴσα πολύστονος ἢ μιν ἐδάμνα.

An seinem Groll aber ich bin gar nicht
schuld, sondern Aisa, ein jammervolles Geschick, das ihn bezwang¹.

¹ Die Übersetzungen sind von mir; vgl. Gärtner (2010); lediglich die zu Homer stammen von Schadewaldt (1958) u. (1975).

Ähnlich, aber unpersönlich hatte sich der Held schon in der *Odyssee* bei der Begegnung mit Aias in der Unterwelt geäußert (11, 558 ff.)²:

οὐδέ τις ἄλλος
αἴτιος, ἀλλὰ Ζεὺς Δαναῶν στρατὸν αἰχμητᾶων
ἐκπάγλως ἔχθαυρε, τεῖν δ' ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν. 560

Doch ist daran kein anderer schuld, sondern Zeus hat das Heer der streitbaren Danaer über die Maßen mit Hass verfolgt und über dich dies Teil gebracht.

Allerdings finden wir bei Quintus eine so auffällige Häufung von Aussagen dieser Art, dass sie die Reflexion über die Frage nach der Rolle der Götter und des Schicksals, nach der Verantwortung des Menschen und nach seiner Entscheidungsfreiheit nahezulegen scheinen. Weil in der Forschung immer wieder auf einen stoischen Charakter des Epos verwiesen wird³, mag es lohnen, diese Stellen genauer auf einen solchen Einfluss hin zu untersuchen, zumal die Frage nach der Determination menschlichen Handelns in der Stoa von zentraler Bedeutung war.

Das Verständnis der Passagen wird dadurch erschwert, dass wir uns in einer späten Phase des griechischen Epos befinden. Quintus gibt sich – schon durch die Themenwahl – wie kein anderer griechischer Epiker als Homeride, und dies betrifft Sprache, Formeln, Bilder, Motive, Szenen und vieles mehr, doch liegen ungefähr tausend Jahre Literatur zwischen ihm und seinem Vorbild, so dass sich hinter der homerischen Fassade ein für uns kaum zu durchschauendes Geflecht intertextueller Bezüge ergibt; verwiesen sei vor allem auf das Verhältnis zu der Tragödie und der hellenistischen Literatur – nicht nur Apollonios Rhodios, sondern auch Kallimachos⁴ – sowie auf die Verortung in der Zeit der zweiten Sophistik⁵, von einem möglichen Einfluss lateinischer Literatur einmal abgesehen⁶.

Für das vorliegende Thema ist zu fragen, ob Quintus, wenn er sich in die homerische Tradition stellt und z. B. den Götterapparat und die Bezeichnungen für das menschliche Innere übernimmt, auch der Konzeption der Entscheidungsfreiheit bei Homer mehr oder minder folgt, ob er sie übernimmt, sie aber im Sinne

² S. u.; eine persönliche Formulierung lesen wir bei Homer ebenfalls; vgl. z. B. 19, 86 f.: ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι, | ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἡεροφοῖτις Ἐρινύς; dort verteidigt sich Nestor; s. u.

³ Vgl. z. B. Koechly (1850) XCVf.; Kakridis (1962) 164 ff.; Vian I, XVff.; García Romero (1985), (1986), (1989) u. (1990); Calero Secall (1998) 105; James/Lee (2000) 12f.; James (2004) XXVIII f.; Maciver (2007).

⁴ Vgl. Bär (2009) 76 ff.; Maciver (2012).

⁵ Vgl. Baumbach/Bär (2007), bes. 8 ff.; Bär (2009) 85 ff.

⁶ Hierzu ausführlich Gärtner (2005); vgl. James (2007); Maciver (2011) und dens. (2012) m. E. weiterhin ohne endgültigen Beweis eines Bezugs auf Vergil.

der stoischen Allegorese verstanden wissen will oder ob eine Abweichung im Konzept vorliegt, die z. B. die Erklärungen der Philosophie, d. h. vor allem der Stoa, bei den Rezipienten voraussetzt.

Es soll daher im Folgenden untersucht werden, wie die Situationen der Entscheidungsfindung bei Quintus Smyrnaeus dargestellt sind und wie die Entscheidungsfreiheit intra- und extradiegetisch beurteilt wird. Diesem Hauptkapitel sind drei Einleitungsabschnitte vorangestellt. Im ersten werden die in der Forschung angeführten möglichen Bezüge der *Posthomerica* zur Stoa vorgestellt. Im zweiten wird ein Blick auf für unser Thema zentrale Passagen bei Homer und ihre Deutung geworfen. Im dritten wird das Problem der Entscheidungsfreiheit in der Stoa kurz umrissen.

I Einleitung

1 Stoisches bei Quintus Smyrnaeus?

Folgende Aspekte werden in der Forschungsliteratur zumeist angeführt⁷:

1.1 Die Rolle der Götter und die Betonung des Schicksals

Den Götterapparat übernimmt Quintus aus den homerischen Epen, doch sind die Veränderungen bezeichnend⁸. Einerseits streicht er Aspekte, die man schon in der Antike an den homerischen Göttern kritisierte, andererseits lässt er die Götter sehr häufig auftreten, wobei er jedoch die menschliche und göttliche Sphäre deutlicher auseinander rückt und die Götter weit weniger eigenständig sind. Umgekehrt ist die entscheidende Macht des Zeus hervorgehoben. Entsprechend wird die Bedeutung der Schicksalsmächte betont. Deren Verhältnis zu Zeus gestaltet sich variabel⁹: An manchen Stellen steht Zeus unter den Mächten des Schicksals (z. B. 13, 558 ff.; vgl. 2, 172; 11, 272 ff.), an anderen ist er allmächtig (vgl. 2, 507 ff.; 597 f.; 662 ff.; 4, 56 ff.; 8, 458 ff.; 10, 329 ff.; 14, 97 ff.). Diesen Widerspruch finden wir schon bei Homer. Der Ausdruck $\Delta\iota\omicron\varsigma\ \alpha\acute{\iota}\sigma\alpha$ (z. B. *Il.* 17, 319 ff.; *Od.* 9, 52 f.; vgl. ferner

⁷ Zu vermerken ist, dass diese Aussagen meist sehr pauschal gemacht werden, ohne dass Belege bei den Stoikern selbst genannt würden und zwischen alter, mittlerer und kaiserzeitlicher Stoa differenziert würde.

⁸ Vgl. Kakridis (1962) 164 ff.; Vian I, XIV ff.; Wenglinsky (1999) u. (2002); James (2004) XXVII ff.; Gärtner (2007).

⁹ Ausführlich hierzu: Gärtner (2007), bes. 214 f.; 238 ff.; vgl. dies. (2010) I, XIII.

II. 9, 608ff.) scheint dort auf eine Gleichsetzung zwischen Zeus' Willen und dem Schicksal zu verweisen. In den berühmten Versen II. 16, 431ff. hingegen hätte Zeus die Möglichkeit, gegen die Aisa seinen Sohn Sarpedon zu retten, allerdings warnt Hera, dass andere Götter dann Ähnliches tun könnten. Bemerkenswert ist, dass Quintus diesen Widerspruch nicht aufhebt, was ja leicht möglich gewesen wäre, indem er Zeus eindeutig über die Schicksalsmächte gestellt und diesen spezielle Aufgabenfelder zugeteilt hätte¹⁰. Die Behauptung, die personifizierten Schicksalsmächte seien in den *Posthomerica* austauschbar und unter dem Einfluss der Stoa sei das Schicksal von Quintus in den Mittelpunkt gerückt und die olympischen Götter zu dessen Erfüllungsgehilfen gemacht worden, kann daher nicht überzeugen¹¹. Man könnte auch auf allgemeine Strömungen der Zeit verweisen¹². Dieses kaleidoskopartige Bild hat Quintus vielmehr sorgsam zusammengestellt. Durch die Variationen wurde es möglich, die Bestimmung des einzelnen Menschen in immer neuen Figuren und Bildern, die sich nicht gänzlich in Übereinstimmung bringen lassen, zu beleuchten. Dies versinnbildlicht, wie unbegreiflich für den Einzelnen sein – häufig als leidvoll und willkürlich empfundenes – Schicksal bleibt¹³; dem entspricht, dass die zentralen Aussagen hierzu von den Menschen selbst formuliert werden.

1.2 Die unsterbliche Seele

Meist verlässt die Helden, wenn sie sterben, wie bei Homer das Leben ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ oder $\kappa\acute{\epsilon}\alpha\upsilon$) und geht in den Hades¹⁴; daneben liest man auch, dass sich die Seele mit

¹⁰ Er verweist vielmehr direkt auf die homerische Aussage über Sarpedon (I, 710ff.).

¹¹ So z.B. Vian (1959) 27: „En stoïcien persuadé que les dieux ne sont que de dociles agents du Destin, QS ne pense pas que Zeus puisse modifier, si peu que ce soit, l'ordre préétabli“; vgl. Keydell (1963) 1272; García Romero (1985); (1986) 115f.; (1989); (1990); Fornaro (2001) 723; prägnante stoische Quellen, die diese Auffassung stützen, werden nicht angeführt. – Vorsichtiger James/Lee (2000) 11ff.; Wenglinsky (2002) 18, 352ff. – Nach Wenglinsky (2002) 191f., die von 14, 93ff. ausging, steht Zeus' Macht über den Schicksalsmächten. Die Ambiguität der Darstellung helfe „to alter this portrayal of the gods. He asserts the supremacy of Zeus while simultaneously attributing to Fate harm done to men, thus disassociating the Olympians from the causation of harm.“ Ähnliches folgerte sie auch aus 7, 54ff.: Im Unterschied zur *Ilias* verteile nicht Zeus das Unglück, sondern das Schicksal; dadurch befreie Quintus den höchsten Gott von dem Vorwurf, dem Menschen schaden zu wollen (307ff.). Wenglinskys These kann schon deshalb nicht zutreffen, weil an anderen Stellen ausdrücklich Zeus selbst den Sterblichen Leid sinnt (z.B. 4, 55ff.).

¹² Vgl. z.B. AP 7, 147, 9; 7, 148; vgl. Vian II, 15.

¹³ Diese Willkür oder Grausamkeit der Schicksalsmächte scheint mit dem stoischen Schicksalskonzept nur schwer vereinbar; vgl. z.B. 7, 74ff.; 9, 499ff.; 11, 272ff.; 13, 473ff.

¹⁴ Vgl. z.B. 1, 334; 2, 612f.; 3, 157.

der Luft mische¹⁵. Doch heißt es an einigen Stellen, dass ein Held ein unsterbliches Leben habe (ἄμβροτος αἰών)¹⁶. Zu beachten ist, dass von Nestor sogar eine dritte Möglichkeit referiert wird (7, 67ff.). Als er Podaleirios vom Selbstmord abhält und über den Tod seines Bruders Machaon tröstet, verweist er darauf, dass Moira ein Leben auswählt, ohne dass der Mensch dies erkennen könne; keiner sei je ganz glücklich, und es zieme sich nicht, in Trauer zu leben – bis hierher nicht unstoisch¹⁷. Allerdings fährt er dann fort, man solle immer auf Besseres hoffen, es gebe nämlich eine Behauptung (φάτις 88f.) bei den Menschen, ἐσθλῶν μὲν νίσσασθαι ἐς οὐρανὸν ἄφθιτον αἶε | ψυχάς, ἀργαλέων δὲ ποτὶ ζόφον (dass der Edlen Seelen in den immer unvergänglichen Himmel gehen, die der Elenden aber ins Dunkel), worin man neben stoischem Gedankengut auch eine Bezugnahme auf christliche Ideen zu entdecken meinte¹⁸.

1.3 Die Rolle der Arete

Die Tugend wird in ihrer Bedeutung in auffälliger Weise herausgestrichen¹⁹: Zu nennen sind die Darstellung der Arete auf dem Schild des Achilleus (5, 49ff.), die Reden des Nestor (z. B. 12, 287ff.) sowie der Traum des Neoptolemos²⁰, in dem sein Vater Achilleus zur Milde rät (14, 185ff.): Hier steht ein regelrechter Tugendkatalog: Nicht nur Arete selbst ist dargestellt (sie sitzt oben auf einem schwer zu erklimmenden Baum²¹), wir lesen auch Verhaltensanweisungen: Im Kampf solle

15 Vgl. z. B. 1, 253; 7, 41f. Im Aufsteigen der Seele in die Luft hat man stoisches Gut gesehen; García Romero (1989) 201 verwies z. B. auf Diog. Laert. 7, 157; Eus. *praep. ev.* 15, 20, 2f. 4ff.; Sen. *epist.* 58, 27.

16 Zum unsterblichen Aion vgl. 3, 319; 6, 586; 12, 194. Vian I, XVIII, hat auch hier an einen möglichen stoischen Einfluss gedacht: „C'est l'écho de la croyance, qui remonte à Chrysippe, que la plupart des âmes se dissolvent après la mort dans la Vie universelle, tandis que celles des sages conservent leur existence propre. Or, dans les *Posthomeriques* aussi, certains héros bénéficient de cette immortalité“. Ihre Sonderstellung erhielten diese Helden, so Vian, z. T. durch ihre Abstammung, vor allem jedoch aufgrund ihrer moralischen Vorzüge. Diese sah Vian im Traum des Neoptolemos als tiefe Überzeugung des Dichters zum Ausdruck gebracht; dazu s. u. Anm. 20 u. 23–25.

17 Vian I, 97, sah Parallelen zu Senecas *Consolatio ad Marciam*; vgl. García Romero (1989) 201. Doch handelt es sich um Topoi der Konsolationsliteratur.

18 Zur Diskussion vgl. Vian I, XVIII f.; García Romero (1988) u. (1989) 201f.

19 Vgl. Maciver (2007).

20 Zu diesem Traum wurde bisweilen auf Ciceros *somnium Scipionis* verwiesen; vgl. Keydell (1949/50) 878f.; (1963) 1292; Vian (1959) 76 Anm. 6; Vian I, XVIII.

21 Die Kombination von Berg und Baum ist eigenwillig; das Bild des Bergs finden wir schon bei Hes. *erg.* 289ff.; eine stoische Deutung der Hesiodpassage ist zu lesen bei Lukian. *ver. hist.* 2, 18,

man Tapferkeit zeigen, in der Versammlung Einsicht gegenüber älteren weisen Männern, Freundschaft mit Edlen; mit Gutem im Sinn werde man Gutes erreichen; kein allzu großes Leid solle man im Unglück, keine allzu große Freude im Glück empfinden und sich vor allem durch Milde auszeichnen. Allerdings ist das Bild nicht so eindeutig wie oft postuliert, denn den Tugendkatalog hört Neoptolemos zwar von seinem Vater, aber in welcher Situation! Achilleus erscheint ihm nach der Zerstörung Troias im Traum, und zwar nur ihm allein²². Erbarmungslos (ἀμείλικτος 268) verlangt er, nachdem er seinen Sohn zu Milde (μείλιχος 209) und Ausgeglichenheit verpflichtet hat, dass die Griechen ihm Polyxene opfern, weil er ihnen noch immer schrecklich grolle (14, 185 ff.)²³. Der Kontext wurde m.E. bisher zu wenig beachtet²⁴ oder das Aufeinanderprallen von Forderungen und eigenem Verhalten des Peliden als Resultat des Versuchs angesehen, in den *Posthomerica* altes episches Gut mit zeitgenössischen Strömungen zu verbinden²⁵;

11 f.: τῶν δὲ Στωϊκῶν οὐδεὶς παρῆν· ἔτι γὰρ ἐλέγοντο ἀναβαίνειν τὸν τῆς ἀρετῆς ὄρθιον λόφον; vgl. ferner: *uitarum auctio* 23; *Herm.* 2–15, bes. 2. Für Maciver (2007) 264 ff., war dies ein Argument, auch die Passage bei Quintus stoisch zu deuten. Vgl. ferner Bassett (1925); Vian II, 203 ff.; James/Lee (2000) 52 ff.

22 Hierin weicht Quintus von den anderen Darstellungen ab.

23 Zu Recht hat Boyten (2007) 331 ff. auf den Kontrast zwischen Vater und Sohn hingewiesen und gezeigt, dass Neoptolemos den Rat eigentlich nicht braucht, da gerade er die geforderten Qualitäten schon an den Tag legt. Die Grausamkeit des Achilleus hingegen passt zu dem Bild, das wir in weiten Teilen des Epos von ihm als geradezu maßlosem Kämpfer erhalten; vgl. King (1987) 129 f., 133 ff., 226 f.; Boyten (2007) 309 f., 331 ff. Im Kontrast zur Traummahnung stehen dabei vor allem seine Erbarmungslosigkeit (Achilleus ist der einzige Held, der anders als bei Homer als ἀμείλικτος bezeichnet wird [14, 268]) und sein Groll (z. B. 1, 611, 741 ff., 779 f.; 3, 10 ff., 32 ff., 147 ff.); selbst im Sterben ist er grausam (3, 62 ff.), und nach seinem Tod wird sein Leichnam, um lebensecht zu wirken, von Athene mit einer schrecklichen Stirnfalte versehen (3, 536 f.). Die Myrmidonen trauern dagegen nach seinem Tod um ihren ‚sanften‘ (ἤπιος) und ‚besonnenen‘ (σοοφροσύνη) Herrscher (3, 422 ff.). – Ähnliche Spannungen findet man bei der Zeichnung Nestors, der trotz seiner Forderungen an einen klugen Mann nach Gemütsruhe (7, 38 ff.) selbst in Trauer (2, 265 f.) verfällt. Man hat ihn dennoch zum stoischen Sprachrohr des Dichters gemacht und erklärt, dass auch ein stoischer Weiser unwillentlich weinen könne (vgl. Sen. *dial.* 4, 2, 3, 1 ff.; Gell. 19, 1, 17 f.), so z. B. García Romero (1989) 198 f.

24 Vian I, XVIII, wischte diesen Widerspruch ohne Begründung zur Seite: „il n'importe pas que les faits démentent quelque peu ces paroles et que l'implacable Achille vienne exiger le sacrifice de Polyxène aussitôt après avoir invité son fils à se montrer toujours μείλιχος: le songe de Néoptolème [...] doit exprimer quand même les convictions profondes du poète“. Wie wichtig es ist, zwischen Aussagen von Erzähler und Figuren zu trennen, wird sich im Hauptteil zeigen.

25 Vgl. Keydell (1949/50) 87 f.; García Romero (1985) 106; (1989) 197 ff.; Calero Secall (1998) 105 f. Ein weitaus harscheres Urteil fällt King (1987) 138: „This abrasive juxtaposition of Stoic philosophy and murderous passion adds no depth to Achilles' character but rather creates a character that has two halves but no whole, one that is more confusing than complex.“

doch wird man dem Dichter damit nicht gerecht, denn diese offensichtlichen Brüche hätte er ja leicht glätten können.

1.4 Die Darstellung der Helden

Zu vermerken ist, dass Quintus die Helden deutlich kontrastierend darstellt und sie zudem fast überall idealisiert²⁶; neben Achilleus zeichnet sich z. B. Memnon durch Heldenmut aus, aber auch durch Maß, das Penthesilea dagegen missen lässt. Aias steht für Mut wie Odysseus für Intelligenz. Neu ist die Adellung Sinons durch große Tapferkeit²⁷. Insbesondere Neoptolemos wird zu einer überraschend positiven Gestalt, soweit der Mythos dies zulässt²⁸. Ein Muster an Milde ist er freilich nicht durchgehend.

1.5 Die allegorische Deutung

Nur kurz erwähnt sei, dass es auch Ansätze für eine physikalisch-kosmologische Allegorese²⁹ gibt, etwa wenn Amphitrite für das Meer an sich stehen kann³⁰. Quintus ist mit diesem Deutungsansatz demnach vertraut und legt ihn seinen Rezipienten nahe. Vorsichtiger sollte man mit der psychologisch-ethischen Allegorese sein. Freilich zitieren und deuten Stoiker wie Zenon, Chrysipp oder Cornutus Homer, doch bemerkte schon Cicero amüsiert, dass die alten Dichter somit als

²⁶ Vgl. Mansur (1940); Fornaro (2001) 723; James/Lee (2000) 13ff.; James (2004) XXVif.; Boyten (2007).

²⁷ Da seine Fähigkeit, grausame Folter zu ertragen, besonders betont wird, wurde wieder auf die Stoa verwiesen; vgl. Maciver (2007) 273 Anm. 63. Vorsichtiger war zu Recht Hadjittofi (2007) 369, mit der Vermutung, dass hier eher der griechische Blickwinkel durch die positive Zeichnung herausgestrichen werde.

²⁸ Neoptolemos ‚musste‘ Priamos erschlagen. Vergleicht man jedoch die verschiedenen Darstellungen (vor allem Vergil), bietet Neoptolemos‘ Tat bei Quintus am wenigsten Anlass zum Vorwurf des Frevels (13, 213ff.). Vgl. Calero Secall (1998); Gärtner (2005) 236ff.; Boyten (2007).

²⁹ Grundlegend zur allegorischen Deutung in der alten Stoa und zur Trennung zwischen physikalisch-kosmologischer und psychologisch-ethischer Allegorese: Steinmetz (1986).

³⁰ Vgl. 7, 374; 8, 63; 14, 535, 609, 644; vgl. Zenon SVF 1, 169: dort steht Zeus für Wetter/Himmel, Hera für Aer, Poseidon für Meer, Hephaist für Feuer etc.; vgl. García Romero (1990). – Vian (1959) 27f. verwies ferner darauf, dass z. B. Eos bei Quintus Smyrnaeus (2, 549ff.) trotz tiefer Trauer ihre Funktion als Lichtgöttin erfüllt. Gegen die Annahme der stoischen Allegorese bei Quintus Keydell (1963) 1272f.

Stoiker erschienen³¹. Chrysipp wollte aber wohl eher zeigen, „daß die allgemeine menschliche Auffassung, wie sie im Sprachgebrauch, in unreflektierten Äußerungen, in der Gestikulation, im Brauchtum zum Ausdruck komme, mit der stoischen Lehrmeinung in Übereinstimmung stehe“³². Es ist demnach schwierig zu beurteilen, ob ein spätes Epos, in dem wie bei Homer allgemein menschliche Auffassungen zum Tragen kommen, stoisch gedeutet werden muss, nur weil man dies bei Homer so getan hat³³.

1.6 Die Sentenzen

Durchzogen ist das gesamte Werk von auffallend vielen Sentenzen moralisch-didaktischer Ausrichtung, die zumeist den Weg der Mitte und die ἀπάθεια predigen: Man muss Leid ertragen, darf nicht allzu sehr trauern etc. Auch hier wurde auf einen stoischen Hintergrund verwiesen, doch geben sich diese Aussagen m. E. nicht notwendig genuin stoisch, sondern können popularphilosophische Strömungen widerspiegeln³⁴.

31 Cic. nat. 1, 41: *in secundo autem uolt Orphei Musaei Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerit, ut etiam ueterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse uideantur.*

32 Steinmetz (1986) 26; vgl. ebd.: „Chrysipp sieht in der Philosophie Zenons nicht etwas unerhört Neues, sondern die Klarstellung und Begründung dessen, was die Menschen schon immer gedacht haben.“

33 Dies liegt anders z. B. bei Silius, bei dem diese Deutung explizit nahe gelegt wird (vgl. 1, 7f. 19); vgl. Baier (2010).

34 Vgl. z. B. 1, 72f., 459f., 738ff.; 2, 76f., 275f.; 3, 8f.; 4, 87, 303ff., 322; 5, 595ff.; 6, 451; 7, 52ff., 67ff., 565f.; 9, 104ff., 507f.; 12, 71f., 265, 273, 292ff., 388; 13, 248f., 476f.; 14, 112ff., 207f.; vgl. Vian II, 204; Maciver (2007) 259, 268ff. Diese Häufung wurde sehr unterschiedlich beurteilt; Koechly (1850) XCVf. übte heftige Kritik: „Frequentissime enim et paene ad nauseam usque *locos communes* admiscuit, qui maximam partem sapientiam vulgarissimam produunt. [...] facile uidemus haec quidem inanes emortuasque actionis epicae machinas esse ex antiquae poësis imitatione illatas, illam uero doctrinam et istius saeculi esse et poëtae ipsius animo foveri, quem hic quoque paganitatis proderere uides inane simulacrum omni pietatis fideique tum sinceritate destitutum. Ejus in locum cum noster magno cum sinceræ persuasionis fervore, sed satis crassa Minerva Stoicorum dogmata de fati vi et de sapientia aequam aduersus ἀδιάρφονα mentem seruante substituit, haec duo principia secum pugnantia conciliare non potuit, ut etiam hinc carmen labore eo incommodo, quo quodque opus literatum invito genio temporis susceptum“; ähnlich Paschal (1904) 45: „All of this detracts much, more than any other thing, from the Homeric character of Quintus’s poem“; vgl. Vian I, XXXVff.; Campbell (1981) 132 Anm. 388. Maciver (2007) 268ff., hingegen hat aus der Verteilung der Sentenzen weit reichende Schlüsse gezogen; denn aus der Tatsache, dass anders als bei Homer mehr als ein Viertel dieser *gnomai* vom Haupterzähler („primary narrator“) vorgebracht würden, sich in ihrer Aussage aber nicht von denen der handelnden Personen („secondary narrator“; z. B.

Festzuhalten bleibt, dass an zahlreichen Stellen Gedankengut zu finden ist, für das man auf einen stoischen Hintergrund verwiesen hat. Bis jetzt ließ sich konstatieren, dass eine solche Deutung möglich, aber nicht zwingend ist. Es sei hierzu abschließend die Frage zumindest aufgeworfen, warum ein Autor, der vermutlich im ausgehenden 3. Jh. n. Chr. schrieb³⁵, seinem Werk überhaupt eine solche Ausrichtung hätte geben sollen, hatte doch die Stoa, obwohl sie sicher den gebildeten Lesern noch vertraut war³⁶, in dieser Epoche ihre Vormachtstellung schon anderen Schulen wie etwa dem Neuplatonismus räumen müssen³⁷.

2 Entscheidungsfreiheit bei Homer

Zu dem viel behandelten und umstrittenen Thema sollen lediglich zwei Aspekte herausgegriffen werden, die für Quintus relevant erscheinen.

2.1 Die Einheit des Inneren

Von großer Wirkung war Snells These, dass der homerische Mensch noch kein Bewusstsein von sich als einer physisch-psychischen Einheit habe und es nur eine Mehrzahl getrennter Seelenorgane gebe. Dagegen zeigten Schmitt und Seidensticker, dass man durchaus von einer Einheit sprechen kann³⁸; die, wenn auch

Nestor) unterschieden, schloss er, dass diese ‚author figures‘ als Sprachrohr des Haupterzählers anzusehen seien. Dies ist soweit einleuchtend; dennoch darf man nicht übersehen, aus welcher Situation heraus diese Figuren argumentieren; s. u. – Selbstverständlich waren die Leidenschaften für die Stoa ein zentrales Thema, vgl. SVF 1, 195; 3, 378. 389. 391; Sen. *dial.* 9; *epist.* 59, 16; Marc Aurel 4, 49; 8, 5; Epikt. *ench.* 12. 16; doch war die „Kontrolle der Leidenschaften [...] ein Grundprinzip aller griechischen Ethiken, der im Volk gängigen ebenso wie der philosophischen“, Long/Sedley (1999) 501. Z. T. könnten diese Sentenzen auch epikureisch gedeutet werden, z. T. ist der Gedanke schon alt; zur Ausgeglichenheit denke man an das delphische μηδὲν ἄγαν oder z. B. Archil. fr. 128 W; Alk. fr. 155 P; Demokr. fr. 3 D; Epikur. fr. 488 U; vgl. García Romero (1989) 199 Anm. 5.

35 Zur Datierung vgl. die neuere Diskussion bei Baumbach/Bär (2007) 1 ff.; Gärtner (2010) I, IXf.

36 Man denke etwa an Diogenes Laertios.

37 Dagegen Maciver (2007) 266 Anm. 28: „The scarcity of sources for the philosophies of this period, and the dubious validity of a date of third century A. D. for Quintus, mean that any argument against Stoicism in the *Posthomerica* does not rest on a firm basis“; freilich behauptet Maciver im gleichen Zusammenhang: „The reader of the *Posthomerica*, within Late Antiquity, would most likely associate the image on the Shield of Achilles with Stoicism, even if, by that time, Stoicism no longer had a strong separate identity from other, similar, philosophical systems;“ gerade der letzte Punkt ist doch der entscheidende! Vgl. ferner García Romero (1989) 197 Anm. 1.

38 Snell (1986) bes. 13 ff.; Schmitt (1990); Seidensticker (2001).

Hier wird, so Seidensticker, „die für den Sieg über die Freier unerläßliche rationale Selbstkontrolle des göttlichen Dulders“ vorgestellt; es „erscheinen im schnellen Wechsel mit *thymós*, *phrên*, *kradiê* und *kêr* nicht weniger als vier der genannten Seelenorgane“, was kaum auf eine „Fragmentierung des Ichs“ hinweist, sondern die „Austauschbarkeit der Begriffe“ demonstriert. Es ergibt sich „ein geschlossenes und überzeugendes Bild eines inneren Konflikts zwischen den wie ein Hund bellenden Emotionen und dem beruhigend auf das Seelentier einredenden Intellekt, der sich auf seine Lebenserfahrung berufen kann. Die Dramatisierung des Konflikts in der Selbstanrede setzt das einheitsstiftende Selbst voraus“⁴¹. Gleichwohl ist die Stimme der Vernunft nicht frei von Emotionen, wie Schmitt mit Hinweis auf das folgende Gleichnis richtig bemerkte⁴².

2.2 Die Willensfreiheit

Das Odysseusbeispiel zeigt deren Vorhandensein zwar bereits, doch gibt es auch zahlreiche Szenen, in denen Götter in den Entscheidungsprozess eingreifen. Snell meinte, dass sich der Mensch, wenn er nach Überlegungen eine Entscheidung gefällt habe, durch Götter bestimmt fühle, d. h. die Frage ‚Wie bin ich nur darauf gekommen?‘ lasse ihn vermuten, dass der Gedanke von außen komme. Diese Erklärung wird heute zumeist nicht übernommen⁴³. Es gilt vielmehr das, was sich in der Tragödie wie auch in der antiken Philosophie immer wieder feststellen lässt und prägnant in der Formel *operatur deus in unoquoque secundum eius proprietatem* zum Ausdruck gebracht werden kann⁴⁴. Wie und ob sich dem Menschen eine

⁴¹ Seidensticker (2001) 400. κῆρ erscheint in der *Odyssee* häufig, aber nicht hier. Dafür könnte man noch auf μῆτις und ἦτορ verweisen.

⁴² Schmitt (1990) 191: „es heißt: Er selbst aber wendete sich hin und her, wie ein Mann einen Magen ... hin und her dreht und heftig begehrt, daß er schnell gebraten werde, so drehte auch er sich von der einen auf die andere Seite und überlegte, wie er Hand an die schamlosen Freier legen sollte, er allein gegen viele. Für Odysseus ist die Kenntnis seines wahren Vorteils also nicht ein bloßer Satz, während ihn die Erkenntnis des Unrechts der Mägde in ihrer ganzen Bedeutung für ihn [...] bewegt, sondern sie ist ihm so präsent, daß er, indem er an das für ihn eigentlich Gute denkt, eben dadurch aufs heftigste danach verlangt, es zu erreichen und zu verwirklichen. So siegt natürlich die mit diesem Gedanken verbundene größere über die geringere Lust, und auf diese Weise die Einsicht in das wirklich Vorteilhaftere über einen zweifelhaften Augenblicksvorteil.“

⁴³ Vgl. Schmitt (1990) 42ff., 72ff., 91ff.; Seidensticker (2001) 402ff.

⁴⁴ Thomas v. Aquin, *Summa Theologiae*, 1, 83, 1; vgl. schon Herakleit. B 119: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων („die Veranlagung ist für den Menschen die Gottheit“); Plat. *Tim.* 89 dff.; Aristot. *NE* 10, 9, 1179 a 20ff.; Prokl. *Plat. rep.* 1, 105, 9ff.: πάντα δὲ ὑπὸ τῶν θεῶν κινεῖται [καὶ] κατὰ τὴν ἐπιτηδεύουσα τὴν ἑαυτῶν („alles wird von den Göttern in Bewegung gesetzt gemäß der eigenen Beschaffenheit“); vgl. Schmitt (1990) 91ff.; zur Tragödie vgl. Wildberg (2002).

Gottheit offenbart, hängt vom Menschen selbst ab. So ergeben sich grundsätzlich die Paarungen Odysseus/Athene, Helena/Aphrodite, Agamemnon/Ate. Allerdings verfolgen die Götter auch als Handelnde bestimmte Ziele. Zu Beginn der *Ilias* (1, 188 ff.) überlegt Achilleus nach der Kränkung durch Agamemnon, ob er diesen erschlagen oder seinen Zorn/Mut zurückhalten solle⁴⁵. Da erscheint ihm Athene; doch ist sie nicht schlechthin die Verkörperung eines vernünftigen Gedankens. Zum einen hat sie eigene Interessen, Agamemnon zu schützen, zum anderen überlässt sie Achilleus die Zustimmung (ἤλθον ἐγὼ παύσουσα τὸ σὸν μένος, αἴ κε πίθηαι ‚Gekommen bin ich, Einhalt zu tun deinem Ungestüm, wenn du mir folgest‘ 1, 207). Ferner plädiert sie nicht für das vernünftiger der genannten Argumente, sondern führt ein neues an: Er werde später dreimal so viel Ruhm erwerben. Dies ist sicher nicht das schlechthin ‚vernünftigste‘ Argument, es ist vielmehr von der Art, dass es einen Achilleus überzeugt; Athene hat also gezielt ihr Wissen um Achilleus’ Charakter zu ihren Gunsten eingesetzt, aber der Mensch entscheidet selbst.

Es ließen sich viele Beispiele anführen⁴⁶; allein Athene verhält sich gegenüber Telemachos z. B. anders als gegenüber Odysseus. Das Handeln der Götter ist somit nicht ungerecht (in dem Sinne, dass der Held z. B. bisweilen bewusst in die falsche Richtung gelenkt wird), sondern es „widerfährt jedem von den Göttern nur das, was er sich selbst verdient hat und für dessen Zustandekommen er in eigener Person die Verantwortung trägt“⁴⁷. Das platonische Seelenmodell ließe sich mit obiger Homerdeutung unschwer in Übereinstimmung bringen⁴⁸. Sollte sich zeigen, dass Quintus der homerischen Konzeption folgt, läge die Frage nach dem Einfluss der Akademie nahe; doch kann dem hier nicht weiter nachgegangen werden.

3 Entscheidungsfreiheit in der Stoa

Die Stoa musste sich von Anfang an die Frage nach dem Verhältnis von Determination und Eigenverantwortung des Menschen stellen lassen⁴⁹. Zunächst gibt es nach Chrysipp in Einzelbiographien und in der menschlichen Geschichte bestimmte markante Punkte, die vorherbestimmt sind und eintreten werden, ob wir sie abzuwenden versuchen oder nicht⁵⁰. Dennoch beharrte er auf der Verantwor-

45 Vgl. Schmitt (1990) 76 ff.; Seidensticker (2001) 400 ff.

46 Vgl. z. B. *Il.* 6, 227 f.; 9, 702 f.; *Od.* 11, 61.

47 Schmitt (1990) 92.

48 Vgl. Plat. *Phaid.* 94 d 6 ff.; *pol.* 441 b 4 ff. Vgl. Schmitt (1990) 217 ff.; s. o. Anm. 44.

49 Vgl. zur Einführung Bobzien (1998); Long/Sedley (1999) 490 ff.; Jedan (2004); Brennan (2005) 270 ff., 288 ff.

50 Bei Cic. *fat.* 30 wird für Chrysipp noch unterschieden in *simplicia* und *copulata* bzw. *confatalia*.

tung des Menschen. Die unterschiedlichen Erklärungen⁵¹ werden häufig auf die Formel zurückgeführt, dass es zwei Arten von Ursachen gibt, zum einen die *causae perfectae* bzw. *principales*, also die vollendeten und von Anfang an wirkenden Ursachen, zum anderen in der jeweiligen Situation die *adiuuantes* bzw. *proximae causae*, d.h. die mitwirkenden bzw. der Wirkung am nächsten stehenden Ursachen, die dem Menschen einen Reiz von außen geben. Dieser wird dann Auslöser für eine Zustimmung, wobei der Mensch durch diese Zustimmung immer selbst für seine Entscheidung und sein Handeln verantwortlich ist⁵².

II Entscheidungsfreiheit bei Quintus Smyrnaeus

1 Die doppelte Motivation

Betrachtet man zunächst das Wortfeld Seele/Herz/Inneres/Wille/Verstand, lässt sich trotz einiger Eigenheiten ein homerischer Zug festmachen. Wille, Gefühle und Verstand bestimmen das Handeln, wobei der νόος i. d. R. das Selbst lenkt⁵³.

Doch wie wird nun das Handeln motiviert? Nicht allzu eingehend sollen hier Formulierungen verfolgt werden wie die, wo es von Pentheseleia heißt, dass ihr θυμός ἀρήϊος (1, 27) sie nach Troia treibe (1, 20 ff.); sie kommt:

ἄμφω καὶ στονόεντος ἐέλδομένη πολέμοιο	20
καὶ μέγ' ἄλευομένη στυγερὴν καὶ ἀεικέα φήμην,	
μή τις ἐὼν κατὰ δῆμον ἐλεγχείησι χαλέψη	
ἀμφὶ κασιγνήτης, ἧς εἴνεκα πένθος ἄεξεν,	
Ἴππολύτης· τὴν γὰρ ῥα κατέκτανε δουρὶ κραταίῳ,	
οὐ μὲν δὴ τι ἐκούσα, τιτυσκομένη δ' ἐλάφοιο·	25
τοῦνεκ' ἄρα Τροίης ἐρικυδέος ἴκετο γαῖαν.	
Πρὸς δ' ἔτι οἱ τόδῃ θυμὸς ἀρήϊος ὀρμαίνεσκεν,	
ὄφρα καθηραμένη πέρι λύματα λυγρὰ φόνοιο	
σμερδαλέας θυέεσσιν Ἐρινύας ἰλάσσηται,	

51 Vgl. z. B. Cic. *fat.* 40 ff.; Sen. *dial.* 4, 4; Gell. 7, 2; Plut. *mor.* 1033 ff. (*de Stoicorum repugnantiis*); Alex. *Aphr. fat.*

52 Zum Einfluss der Lehre auf die römische Belletristik vgl. Wiener (2006) bes. 245 ff.

53 Dies kann hier nicht im Einzelnen vorgestellt werden. – Differenziertere Reflexionen sind zwar deutlich erkennbar, z. B. in 2, 93 ff.; Paris bedenkt (μνήσατο 94) dort, wie viele Leiden er gebracht hat und bringen wird, weil sein Herz (κῆρ 95) sich nicht von Helena trennen kann. Generell aber scheinen die Begriffe häufig austauschbar. – Auch hier hat man stoischen Einfluss vermutet; vgl. García Romero (1990) 122 ff. Doch müsste dann genauer differenziert werden zwischen alter und mittlerer Stoa, da z. B. die mittlere Stoa bekanntlich gerade in diesem Punkt akademische Vorstellungen aufnahm; vgl. Long/Sedley (1999) 503 ff.

αἶ οἱ ἀδελφειῆς κεχολωμένα αὐτίχ' ἔποντο 30
 ἄφραστοι· κείναι γὰρ αἰεὶ περὶ ποσσὶν ἀλιτρῶν
 στρωφῶντ', οὐδέ τι ἔστι θεὰς ἀλιτόνθ' ὑπαλύξαι.

aus zwei Gründen, weil sie sich sehnte nach dem jammervollen Krieg 20
 und weil sie dem feindseligen und entehrenden Gerede weit auswich,
 damit nicht irgendeiner in ihrem Volk sie mit Vorwürfen angriffe
 wegen ihrer Schwester, derentwegen sie Kummer nährte,
 Hippolyte; die hatte sie nämlich getötet mit starkem Speer,
 keineswegs nun mit Absicht, sondern als sie auf einen Hirsch zielte; 25
 deshalb also kam sie in des ruhmvollen Troia Land.
 Zudem noch erwog dies ihr kriegerischer Sinn,
 dass sie, gereinigt von der schlimmen Schmach des Mordes,
 die grauenvollen Erinyen durch Opfer versöhne,
 die ihr um der Schwester willen grollten und ihr augenblicklich folgten, 30
 unbemerkt; jene halten sich nämlich immer bei den Füßen der Frevler
 auf, und es ist keineswegs möglich, als Frevelder den Göttinnen zu entkommen.

Hier mag eine Emotion einen Impuls geben (ἐελομένη 20), allerdings bewegen Penthesileia auch rationale Argumente, wie ausführlich aufgezählt wird: Sie möchte dem Gerede ausweichen, das ihr wegen des unabsichtlichen Totschlags ihrer Schwester folgte, zudem möchte sie in Troia die Erinyen durch Opfer versöhnen. Die rationalen wie emotionalen Beweggründe werden demnach analysiert und nebeneinander gestellt.

Neben diesen von Menschen selbst bestimmten Entscheidungen gibt es zahlreiche Stellen, in denen das menschliche Handeln fremdbestimmt erscheint wie etwa in dieser (1, 171 ff.):

λυγαῖ δέ μιν ὀτρύνεσκον
 Κῆρες ὁμῶς πρώτην τε καὶ ὑστατὴν ἐπὶ δῆριν
 ἐλθέμεν.

Schlimme Keren aber trieben sie,
 in den zugleich ersten und letzten Kampf
 zu gehen.

Die Keren sind die Schicksalsgöttinnen, für die Quintus eine besondere Vorliebe hegt⁵⁴. Sie können schlicht den Tod anzeigen bzw. personifizieren, den Menschen den Tod bereiten oder sie wie hier in den Krieg treiben. Keren können auch in das Geschehen eingreifen, wobei der Tod selbst erst später eintritt⁵⁵. In anderen Fällen

⁵⁴ Vgl. Gärtner (2007) 227 ff.

⁵⁵ Vgl. 1, 273; 3, 13 ff.; 8, 172 f.; 12, 523 f.

stehen sie für das Schicksal schlechthin, wenn sie ‚alles mischen‘ oder es den Menschen ‚zuspinnen‘⁵⁶. Es ließe sich nun auf ein allgemeines Schicksal verweisen, nach dem es Penthesileia bestimmt ist, am ersten Tag nach ihrem Eingreifen im Kampf zu fallen. Aber auch wenn sie dies offensichtlich nicht vermeiden kann, wird aus der zuvor genannten Stelle (1, 20 ff.) deutlich, dass ihre Entscheidung, vor Troia zu kämpfen, dennoch eine selbstbestimmte war. Aufschlussreich ist, wie Achilleus ihr Verhalten bezeichnet; denn zunächst höhnt er, dass die Götter ihr wohl Sinn und Verstand geraubt hätten, was man noch redensartlich auffassen könnte (1, 590 f.)⁵⁷:

... μάκαρες φρένας ἐξείλοντο
καὶ νόον, ὄφρα σε Κῆρες ἀμείλιχοι ἀμφιχάνωσιν.

... dir haben die glückseligen Götter den Verstand geraubt
und den Sinn, damit dich die unerbittlichen Keren umfängen.

Doch folgt wenig später seine Vermutung, die schwarzen Keren und ihr Sinn hätten sie angetrieben (1, 651 ff.):

ἐπεὶ <ῆ> νύ σε Κῆρες ἐρεμναί
καὶ νόος ἐξορόθυνε γυναικῶν ἔργα λιποῦσαν
βήμεναι ἐς πόλεμον τόν περ τρομέουσι καὶ ἄνδρες.

... da dich nun die schwarzen Keren
und dein Sinn antrieben, der Frauen Werke zu verlassen
und in den Krieg zu ziehen, obwohl vor dem sogar die Männer erzittern.

Die doppelte Motivation durch Götterwille und eigene Disposition, die bei Penthesileia sowohl aus auktorialer wie Beteiligtenperspektive gegeben wird, ist mit dem zuvor zu Homer Gesagten durchaus in Übereinstimmung zu bringen, denn das Schicksal trifft hier auf einen Charakter, der die passende Veranlagung besitzt⁵⁸.

⁵⁶ Vgl. 1, 203 f.; 5, 536; 10, 286 f.; 13, 234 f.; 14, 293 f. – Die eigenwilligste Ausprägung finden wir in der Umformung der Kerostasie, in der eine weiße Ker zu Achilleus, eine schwarze zu Memnon tritt (2, 507 ff.).

⁵⁷ Es handelt sich um einen typischen gegenseitigen Vorwurf vor einem Zweikampf bzw. einer Begegnung in einer Schlacht; vgl. z. B. 5, 181 f. Aias/Odysseus.

⁵⁸ Wieder ist zu beachten, wer in welcher Situation und mit welcher Absicht spricht. Wenn z. B. Paris später behauptet, er habe Oinone gegen seinen Willen verlassen, die unausweichlichen Keren hätten ihn zu Helena getrieben (σε πάρος λίπον ἐν μεγάροισι | χήρην οὐκ ἐθέλων περ' ἄγον δέ με Κῆρες ἄφρακτοι | εἰς Ἑλένην; 10, 285 ff.), ist das im Zusammenhang mit seinem Versuch zu sehen, Oinone zu seiner Rettung zu bewegen.

Interessanterweise blitzt kurz zwischen den beiden Bemerkungen des Achilleus eine Handlungsalternative auf, denn Penthesileia erwägt, bevor sie den überlegenen Helden angreift, Folgendes (1, 601ff.):

ὠρμηθεν δ' ἤ χειρὶ μέγα ξίφος εἰρύσσασα
 μέναι ἐπεσσυμένοιιο θοοῦ Ἀχιλλῆος ἐρωήν,
 ἧ κραιπνῶς ἵπποιο κατ' ὠκυτάτοιο θοροῦσα
 λίσσεσθ' ἀνέρα δῖον, ὑποσχέσθαι δέ οἱ ὤκα
 χαλκὸν ἄλις καὶ χρυσόν, ἃ τε φρένας ἔνδον ἰαίνει 605
 θνητῶν ἀνθρώπων, εἰ καὶ μάλα τις θρασὺς εἴη,
 τοῖς ἦν πως πεπίθειτ' ὀλοὸν σθένος Αἰακίδαο,
 ἧ καὶ ὀμηλικὴν αἰδεσσάμενος κατὰ θυμὸν
 δῶη νόστιμον ἦμαρ ἐελδομένη περ ἀλύξαι.

Sie erwog, entweder mit der Hand das große Schwert zu ziehen
 und den Schwung des heranstürmenden schnellen Achilleus abzuwarten
 oder flink vom äußerst geschwinden Pferd zu springen
 und den göttlichen Mann zu bitten und ihm schnell
 genügend Erz und Gold zu versprechen, was das Herz innen erfreut 605
 der sterblichen Menschen, auch wenn einer sehr tapfer ist;
 wenn doch darauf die vernichtende Stärke des Aiakosenkels hörte
 oder er in seinem Herzen ihrer beider Jugend bedächte und
 ihr gäbe den Tag der Heimkehr, da sie sich sehnte zu entkommen!

Dem inneren Konflikt des Odysseus bei Homer ist dies höchstens ansatzweise vergleichbar, denn die eigentliche Entscheidungsfindung und vor allem ihre Begründung werden nicht erwähnt; die Gedankenflut findet jäh ein Ende, als sich Penthesileia im anschließenden Vers heftig gegen Achilleus wendet und von diesem mitsamt ihrem Pferd durchbohrt wird. Dass keine echte Alternative vorlag, muss nicht erwähnt werden, denn dies hätte Penthesileias Charakter nicht entsprochen. Es bleibt die realistische Darstellung des momentanen Aufscheinens anderer – nicht umzusetzender – Möglichkeiten.

Weitere Beispiele ließen sich für doppelte Motivation anführen⁵⁹.

⁵⁹ Z.B. 3, 43ff.: Achilleus erschrickt nicht vor Apollon, da die Keren ihn schon umfliegen; doch entspricht diese Furchtlosigkeit seinem Charakter bzw. seiner Hybris; ähnlich 8, 171ff.: Eurypylos treiben seine Kühnheit und die Keren.

2 Die Entscheidungsfreiheit aus der Sicht der Handelnden

Es sei zunächst ein Blick auf die Geschehnisse um Aias' Tod in Buch 5 geworfen. Sofort nachdem die gefangenen Troer Odysseus die Waffen des Achilleus zugesprochen haben, befällt Aias Verblindung, die nicht als göttliche Macht gedacht ist, sondern in ihren körperlichen Symptomen⁶⁰ genau beschrieben wird (5, 322ff.):

Παχνώθη δ' Αἴαντος ἐν σθένοσ· αἶψα δ' ἄρ' αὐτῷ
 ἄτη ἀνηρῆ περικάππεσε· πᾶν δέ οἱ εἴσω
 ἔζεσε φοίνιον αἶμα, χολή δ' ὑπερέβλυσεν αἰνί,
 ἦπατι δ' ἔγκατέμικτο· περι κραδίην δ' ἀλεγεινὸν 325
 ἴξεν ἄχος, καὶ δριμὺ δι' ἔγκεφάλαιο θεμέθλων
 ἐσσύμενον μήνιγγας ἄδην ἀμφήλυθεν ἄλγος,
 σὺν δ' ἔχεεν νόον ἀνδρός· Ἐπὶ χθόνα δ' ὄμματα πήξας
 ἔσθη ἀκινήτῳ ἐναλίγκιος· Ἀμφὶ δ' ἑταῖροι
 ἀχνύμενοί μιν ἄγεσκον ἐμπρώρους ἐπὶ νῆας 330
 πολλὰ παρηγορέοντες· ὃ δ' ὑστατὴν ποσὶν οἶμον
 ἦεν οὐκ ἐθέλων· σχεδόθεν δέ οἱ ἔσπετο Μοῖρα.

Es erstarnte aber des Aias große Kraft; sofort überfiel ihn
 schlimme Verblindung. Gänzlich kochte in ihm innen
 das rote Blut, schlimme Galle floss über 325
 und mischte sich mit der Leber. In das Herz aber kam
 leidvolles Weh, und ein scharfer Schmerz drang schnell durch das Innerste
 seines Hirns und umhüllte völlig seine Hirnhaut
 und verwirrte den Sinn des Mannes. Auf den Boden heftete er die Augen
 und stand da wie ein Unbeweglicher. Rings um ihn führten die Gefährten
 ihn trauernd zu den schönbugigen Schiffen 330
 und sprachen ihm gut zu. Der aber ging mit seinen Füßen zum letzten Mal
 den Weg, obwohl er es nicht wollte. Nah aber folgte ihm Moira.

Er geht, doch Moira folgt ihm – wohl nicht mehr als eine Chiffre dafür, dass er zum Tod bestimmt ist, was sich an seiner Reaktion erkennen lässt. Seine psychische Verfassung wird auch in der folgenden Szene betont (5, 352ff.):

Αἴας δ' Ἀργεῖοισι χολούμενος οὐτ' ἄρα δόρπου
 μνήσατ' ἐνὶ κλισίῃ μελιθεῖδος, οὐτέ μιν ὕπνος
 ἄμπεχεν· ἀλλ' ὃ γ' εἰοῖσιν ἐν ἔντεσι δύσετο θύων,
 εἴλετο δὲ ζῖφος ὄξυν καὶ ἄσπετα πορφύρεσκεν, 355
 ἦ ὃ γε νῆας ἐνιπρήση καὶ πάντας ὀλέσσει
 Ἀργείους, ἧ μούνον ὑπὸ ζῖφει στονόεντι

60 Zum medizinischen Aspekt vgl. James/Lee (2000) 107f.; Ozbek (2007).

- ἡμέων ἐξελώσι θεοὶ κακὰ νῶν ἄγοντες, 425
 ὥς κεν πάντες ἄιστοι ἀναπλήσωμεν ὄλεθρον.“
 Ὡς φάμενον προσέειπεν εὐμμελῆς Ἀγαμέμνων·
 „Μὴ νῦν, ὦ Μενέλαε, μέγ' ἀχνύμενος περὶ θυμῷ
 σκύζο μητιώνωντι Κεφαλλήνων βασιλῆι,
 ἀλλὰ θεοῖς οἱ νῶν ὀλέθρια μητιώνωνται· 429a
 οὐ γὰρ ὁ γ' αἰτίος ἐστίν, ἐπεὶ μάλα πολλάκις ἡμῖν 430
 γίνεται ἐσθλὸν ὄνειρα, ἄχος δ' ἄρα δυσμενέεσσιν.“
- „Der heutige Tag wird wohl für alle verderbenbringend sein, 415
 da Aias, der große, in seinem Sinn rast,
 der vielleicht die Schiffe anzünden und auch uns alle
 in den Hütten töten wird, da er grollt wegen der Rüstung.
 Ach wenn doch Thetis um sie keinen Wettstreit veranstaltet hätte
 und des Laertes Sohn nicht gewagt hätte, gegen einen viel besseren Mann 420
 zu streiten unüberlegten Sinnes!
 Nun aber haben wir sehr verblendet gehandelt, und ein schlimmer Daimon hat uns
 getäuscht.
 Denn ein Hort vor dem Krieg war, nachdem der Aiakosenkel fiel,
 allein noch des Aias wackere Kraft. Aber nun wollen ja auch den uns
 entreißen die Götter, da sie uns beiden Unglück bereiten, 425
 so dass wir wohl alle auf Nimmerwiedersehen unser Verderben ganz erleiden.“
 Als der so gesprochen hatte, sagte zu ihm der lanzenkundige Agamemnon:
 „Nun, Menelaos, auch wenn du sehr leidest in deinem Gemüt,
 grolle nicht dem klugen König der Kephallenier,
 sondern den Göttern, die uns beiden Verderben ersinnen. 429a
 Der ist nämlich nicht schuld, weil er gar oft uns 430
 eine treffliche Hilfe ist, Leid aber für die Feinde.“

Menelaos fürchtet den Untergang aller und wünscht, Thetis hätte keinen Wettstreit veranstaltet und Odysseus es nicht gewagt, gegen einen besseren Mann unüberlegt anzutreten. Allerdings wirft er nicht nur Odysseus eine falsche Entscheidung vor, auch sie selbst hätten töricht/verblendet gehandelt, aber dieses Fehlverhalten entschuldigt er sogleich mit dem Eingreifen eines schlimmen Daimons. Wie selbstbezogen die Gedanken sind, wird in der Fortsetzung deutlich, denn als ‚Erklärung‘ (423f.) heißt es, dass allein Aias für die Griechen noch ein Schutz war – die Entscheidung war also offensichtlich vor allem aus Nützlichkeitsinteressen, nicht moralisch falsch. Am Ende sieht Menelaos dahinter den Plan aller Götter, sie zu vernichten. Agamemnon weist hingegen die Schuld des Odysseus zurück, da es die Götter seien, die Verderben sännen. Eigenwillig ist die Begründung, Odysseus sei nicht schuld, weil er oft eine Hilfe sei. Es ist offensichtlich, dass beide Akteure ganz situationsbezogen und eigennützig argumentieren. Dies wird noch klarer bei einem Vergleich mit der *Odyssee*, auf die der Text deutlich Bezug nimmt. In der Unterwelt erblickt Odysseus dort Aias, der ihm noch grollt (11, 548 ff.):

ὡς δὴ μὴ ὄφελον νικᾶν τοιῶδ' ἐπ' ἀέθλω·
 τοίην γὰρ κεφαλὴν ἔνεκ' αὐτῶν γαῖα κατέσχευ,
 Αἴανθ', ὃς περὶ μὲν εἶδος, περὶ δ' ἔργα τέτυκτο 550
 τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλείωνα.
 τὸν μὲν ἐγὼν ἐπέεσσι προσηύδαυ μειλιχίοισιν·
 „Αἴαν, παῖ Τελαμώνος ἀμύμονος, οὐκ ἄρ' ἔμελλες
 οὐδὲ θανῶν λήσεσθαι ἐμοὶ χόλου εἵνεκα τευχέων
 οὐλομένω; τὰ δὲ πῆμα θεοὶ θέσαν Ἀργείοισι, 555
 τοῖσι γὰρ σφιν πύργος ἀπώλεο· σείο δ' Ἀχαιοὶ
 ἴσον Ἀχιλλῆος κεφαλῆ Πηληϊάδαο
 ἀχνύμεθα φθιμένοιο διαμπερές· οὐδέ τις ἄλλος
 αἴτιος, ἀλλὰ Ζεὺς Δαναῶν στρατὸν αἰχμητῶν
 ἐκπάγλως ἔχθαυρε, τεῖν δ' ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν. 560
 ἀλλ' ἄγε δεῦρο, ἄναξ, ἴν' ἔπος καὶ μῦθον ἀκούσης
 ἡμέτερον· δάμασον δὲ μένος καὶ ἀγῆνορα θυμόν.“

Hätte ich doch nicht gesiegt um solchen Preis! Denn es barg die Erde ein solches Haupt um ihretwillen: Aias, der überlegen ebenso an Aussehen, wie überlegen auch an Werken vor den anderen Danaern geschaffen war, nach dem untadeligen Peleus-Sohne! Den sprach ich an mit sanften Worten: „Aias! Sohn des untadeligen Telamon! Willst du mir nicht – auch nicht im Tode – den Zorn vergessen um der Waffen willen, der unseligen, die die Götter den Argeiern zum Unheil werden ließen? Warst du ihnen doch ein solcher Turm! und bist zugrunde gegangen, und es leiden wir Achaier um dich fort und fort wie um des Achilleus Haupt, des Peleus-Sohnes, nachdem du dahingeschwunden! Doch ist daran kein anderer schuld, sondern Zeus hat das Heer der streitbaren Danaer über die Maßen mit Hass verfolgt und über dich dies Teil gebracht. Doch auf! hierher, Herr! dass du ein Wort und die Rede von uns hören mögest. Bezwinde den Zorn und den mannhaften Mut!“

Die Behauptung des homerischen Odysseus, dass kein anderer schuld gewesen sei, sondern Zeus, wird bei Quintus somit gewissermaßen von den Akteuren aufgegriffen und ausführlich diskutiert.

Nachdem Aias sein Schlachten beendet hat, lässt Athene den Wahnsinn vertrieben. Aias erkennt die List der Götter und stößt sich nach einer wütenden Beschimpfung der Griechen das Schwert in die Kehle. Als die Griechen dies bemerken, befällt sie große Trauer: Teukros, Tekmessa und Agamemnon klagen. Schließlich meldet sich auch Odysseus zu Wort (5, 574 ff.):

ὦ φίλοι, ὡς οὐ πῶ τι κακώτερον ἄλλο χόλοιο
 γίνεται, ὃς τε βροτοῖσι κακὴν ἐπὶ δῆριν ἀέξει· 575
 ὃς καὶ νῦν Αἴαντα πελώριον ἐξορόθουνεν
 ἀμφ' ἐμοὶ ἐν φρεσὶν ἦσι χολούμενον.

Oh ihr Freunde, es ist ja durchaus nichts anderes schlimmer als Groll,
 der den Sterblichen schlimmen Streit nährt. 575

Der hat auch nun den starken Aias angetrieben,
da er mir in seinem Sinne grollte.

Eine erste Ursache sieht Odysseus also im Groll des Aias, für ihn ist dieser somit wenn nicht schuld, so doch Mitverursacher (5, 577 ff.):

Ὡς ὄφελόν μοι
μή ποτε Τρώιοι υἴες Ἀχιλλέος εἵνεκα τευχέων
νίκην ἀμφειβάλοντ' ἔρικυδέα, τῆς πέρι θυμὸν
ἀχνύμενος πάις ἐσθλὸς εὐσοθενέος Τελαμῶνος
ᾧλετο χερσὶν <έ>ῆσι. 580

Ach wenn mir doch
niemals die troischen Söhne wegen Achilleus' Waffen
den ruhmvollen Sieg zugeteilt hätten, weshalb der edle Sohn
des starken Telamon voll Leid in seinem Gemüt 580
durch seine eigenen Hände zugrunde ging!

Bemerkenswert ist die Umformung des homerischen irrealen Wunschsatzes. Denn während Odysseus dort wünschte, nicht gesiegt zu haben (548), wünschte Menelaos bei Quintus (419), Thetis hätte den Wettkampf gar nicht erst veranstaltet⁶⁴, wodurch die Griechen exkulpiert werden. Jetzt hingegen gibt Odysseus die Schuld den troischen Schiedsrichtern. Er selbst sei nicht schuld, sondern Aisa (5, 581f.):

Χόλου δέ οἱ οὐ τι ἔγωγε
αἴτιος, ἀλλὰ τις Αἴσα πολύστονος ἦ μιν ἐδάμνα.

An seinem Groll aber bin ich gar nicht
schuld, sondern Aisa, ein jammervolles Geschick, das ihn bezwang.

Auch dies ist auffällig im Vergleich zu Homer, denn dort hieß es οὐδέ τις ἄλλος αἴτιος, ἀλλὰ Ζεὺς (11, 558f.). Odysseus weist bei Quintus Smyrnaeus ganz deutlich eine Schuld von sich persönlich zurück (und reagiert, ohne es zu wissen, doch für den Rezipienten auffällig auf Menelaos' Vorwurf [420f.]); ferner ist Zeus durch

⁶⁴ Die Suche nach weiter zurückliegenden Gründen wurde in der Rhetorik kritisiert; vgl. zum Anfang der euripideischen und ennianischen Medea z.B. *Rhet. Her.* 2, 34; *Cic. fat.* 35; *inv.* 1, 91; *Quint. inst.* 5, 10, 83f.; *Iul. Vict. rhet.* p. 60, 2ff.; *Clem. Alex. Strom.* 8, 9, 26.

das Schicksal ersetzt⁶⁵. Bemerkenswert ist, wie Odysseus dies im Folgenden begründet (5, 583 ff.)⁶⁶:

Εἰ γάρ μοι κέαρ ἔνδον ἐνὶ στέρνοισιν ἐώλπει
 κείνον ἀλαστήσειν καθ' ἐόν νόον, οὔτ' ἂν ἔγωγε
 ἦλθον ἐριδιμαίνων νίκης ὑπερ, οὔτέ τιν' ἄλλον 585
 ἐν Δαναοῖσιν ἔασα μεμαότα δηριάσθαι·
 ἀλλὰ οἱ αὐτὸς ἔγωγε θεοῦδέα τεύχε' ἀείρας
 προφρονέως ἂν ὅπασσα καὶ εἴ τί περ ἄλλο μενοίνα.

Wenn mir nämlich das Herz in der Brust die Erwartung gehegt hätte,
 dass jener verstört sein werde in seinem Sinn, wäre ich weder gekommen
 und hätte mit ihm über den Sieg gestritten noch hätte ich irgendeinen anderen 585
 unter den Danaern, wenn er danach trachtete, streiten lassen.
 Sondern ich hätte selbst die göttlichen Waffen hochgehoben
 und ihm gerne gegeben und auch, wenn er irgendetwas anderes wollte.

Bis hierher hat man den Eindruck, als fühle sich Odysseus mitschuldig, weil er die Reaktion des Aias nicht vorhersehen konnte – eine recht elaboriert wirkende Reflexion. Die Behauptung, er habe auch auf die Waffen verzichten können, steht in deutlichem Widerspruch zu seinem früheren Verhalten⁶⁷. Allerdings entschuldigt er sich im Folgenden gleich wieder, weil Aias' Reaktion widersinnig und somit nicht vorhersehbar war – so etwas konnte selbst ein Odysseus in seiner Abwägung und Entscheidung nicht erahnen (5, 589 ff.):

Νῦν δέ μιν οὐ τι ἔγωγε μέγ' ἀχνύμενον χαλεπήναι
 ὠισάμην μετόπισθεν, ἐπεὶ ρά οἱ οὔτε γυναικὸς 590
 οὔτε περὶ πτόλιος μαχόμεν οὔτ' εὐρέος ὄλβου,
 ἀλλὰ μοι ἀμφ' ἀρετῆς νεῖκος πέλεν, ἧς πέρι δῆρις
 τερπνὴ γίνεται αἰὲν εὐφροσιν ἀνθρώποισι.

Nun glaubte ich aber nicht, dass er voll großem Groll später
 zürnen werde, weil ich weder um eine Frau 590
 noch um eine Stadt kämpfte oder um großen Reichtum,
 sondern einen Streit über die Tapferkeit hatte, worüber ein Wettkampf
 immer erfreulich ist für kluge Menschen.

⁶⁵ Vergleichbares findet man schon in *Il.* 19, 409f.; dort kündeten die Pferde des Achilleus, dass der Tod nah sei, οὐδέ τοι ἡμεῖς | αἴτιοι, ἀλλὰ θεός τε μέγας καὶ Μοῖρα κραταιή (,und nicht wir sind dir schuld, | sondern der Gott, der große, und das übermächtige Schicksal').

⁶⁶ κέαρ (583) ist an dieser Stelle als Sitz des Verstands aufgefasst; νόος (584) als Sitz der Vernunft.

⁶⁷ Vgl. James/Lee (2000) 147.

ὦ γέρον οὐ τι ψευδοῦς ἐμὰς ἄτας κατέλεξας· 115
 ἀασάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀνάινομαι. ἀντί νυ πολλῶν
 λαῶν ἐστὶν ἀνὴρ ὃν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ,
 ὡς νῦν τοῦτον ἔτισε, δάμασσε δὲ λαὸν Ἀχαιῶν.
 ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην φρεσὶ λευγαλέησι πιθήσας,
 ἄψ ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναι τ' ἀπερείσι' ἄποινα. 120

Alter! nicht unwahr hast du meine Beirrungen dargelegt. 115
 Ich war beirrt und leugne es selbst nicht. Viele Männer
 wiegt ja ein Mann auf, den Zeus von Herzen liebt,
 wie er jetzt diesen ehrte und bezwang das Volk der Achaier.
 Aber da ich beirrt war und meinem leidigen Sinn vertraute,
 will ich es wieder gutmachen und unermessliche Buße tun. 120

In der öffentlichen Versammlung dagegen (19, 86 f.) sagt er, er selbst sei unschuldig:

ἐγὼ δ' οὐκ αἰτίος εἰμι,
 ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἡεροφοῖτις Ἐρινύς, ...

Ich aber bin nicht schuldig,
 sondern Zeus und die Moira und die im Dunkeln wandelnde Erinys, ...

Vor allem Ate habe ihn verwirrt (91 ff.), was er sogleich entschuldigt, da ja auch Zeus sich einst habe täuschen lassen (95 ff.)⁷⁰. Man hat diesen scheinbaren Widerspruch so erklärt, dass Agamemnon privat seinen Fehler einräumen kann, in der Öffentlichkeit dagegen anders auftreten muss und daher in der Versammlung eine rhetorische Verteidigungsrede hält, in der er seine Herrscherposition durch den Zeusvergleich sogar noch festigen kann⁷¹. Was macht Quintus daraus?

Im neunten Buch wollen Odysseus und Diomedes Philoktet nach Troia holen. Aus Groll hätte dieser die beiden beinahe getötet, aber Athene lässt diese Gefühlsaufwallung verfliegen, als er die vertrauten Männer (ἀνέρας εἰσορόωντος ὀμήθεας 405) sieht⁷². Die versprechen nun, dass die Wunde geheilt werde. Das Heer und die Atriden seien sehr betrübt. Doch dann heißt es (9, 414 ff.):

⁷⁰ Agamemnon erzählt den Mythos, wie Hera Zeus täuscht, der dem Nächstgeborenen die Herrschaft über die Helden seiner Abstammung versprach, indem sie die Geburt des Herakles zu Gunsten des Eurystheus verzögerte. Als Zeus die Täuschung bemerkt, verbannt er Ate vom Olymp.

⁷¹ Vgl. Schmitt (1990) 87: „Agamemnon wirbt [...] bei seinen Zuhörern nicht um einen Freispruch von aller Schuld, sondern um Verständnis für seine Lage.“

⁷² Hier könnte man eventuell auch von einer doppelten Motivation im homerischen Sinn, d. h. Selbst- und Fremdmotivation, sprechen.

κακῶν δέ οἱ οὐ τιν' Ἀχαιῶν
 αἴτιον ἔμμεν ἔφαντο κατὰ στρατόν, ἀλλ' ἄλεγεινὰς 415
 Μοίρας, ...

An seinem Unglück sei keiner der Achaier
 schuld im Heer, sagten sie, sondern die leidigen 415
 Moiren, ...

Nun sind die Moiren schuld an allem. In den folgenden sechs Versen wird ausgeführt, wie die Menschen dem erbarmungslosen und willkürlichen Treiben der Moiren ausgeliefert sind. Von einer persönlichen Schuld oder zumindest einem Fehler ist in diesem privaten Gespräch keine Rede. Auch hier gibt es eine öffentliche Rede: Agamemnon sagt zu Philoktet nach dem Festbankett anlässlich seiner Ankunft Folgendes (9, 491 ff.):

᾿Ω φίλ', ἐπειδὴ πέρ σε θεῶν ἰότητι πάροιθε
 Λήμνῳ ἐν ἀμφιάλῳ λίπομεν βλαφθέντε νόημα,
 μὴ δ' ἡμῖν χόλον αἰνὸν ἐνὶ φρεσὶ σῆσι βαλέσθαι·

Ach Freund, weil wir dich nach dem Willen der Götter zuvor
 auf dem meerumspülten Lemnos zurückließen, geistig verwirrt,
 deshalb lege keinen schlimmen Groll in deinen Sinn gegen uns!

Der Beginn ist bezeichnend: Nach Agamemnon war die erste Ursache der Wille der Götter (θεῶν ἰότητι 491). Immerhin waren sie selbst geistig verwirrt (βλαφθέντε νόημα 492). In dieser Abfolge kann man es kaum anders verstehen, als dass Agamemnon die geistige Verwirrung dem Einfluss der Götter zuschreibt – aber wohl nicht im Sinne einer doppelten Motivation, sondern als monokausale Erklärung. Dies wird im Folgenden noch einmal unterstrichen und den Göttern dabei eine bestimmte Handlungsabsicht unterstellt (9, 494 ff.):

οὐ γὰρ ἄνευ μακάρων τάδ' ἐρέξαμεν, ἀλλὰ που αὐτοὶ
 ἤθελον ἀθάνατοι νῶιν κακὰ πολλὰ βαλέσθαι 495
 σεῦ ἀπὸ νόσφιν ἐόντος, ἐπεὶ περιόιδας οἰστοῖς
 δυσμενέας δάμνασθαι, ὄτ' ἀντία σεῖο μάχωνται.

Denn wir haben dies nicht ohne die glückseligen Götter getan, sondern die Unsterblichen
 selbst wollten uns wohl viel Unglück geben, 495
 da du fern von uns warst, weil du überaus gut weißt, mit Pfeilen
 die Feinde zu bezwingen, wenn sie gegen dich kämpfen.

Wieder wird der Aspekt des Nutzens bzw. Schadens als Argument angeführt⁷³. Im Folgenden greift Agamemnon – für den Leser – die Gedanken, die bereits Odysseus und Diomedes über die Übermacht der Schicksalsgöttinnen angestellt hatten, auf und vertieft sie (nach einer Lücke 9, 499 ff.):

πᾶσαν ἀν' ἤπειρον πέλαγός τ' ἀνά μακρὸν αἴστοι
Μοιράων ἰότητι πολυσχιδέες τε πέλονται 500
πυκναί τε σκολιαί τε, τετραμμένα ἄλλυδις ἄλλη·
τῶν δὲ δι' αἰζηοὶ φορέονθ' ὑπὸ Δαίμονος Δῖσθι
εἰδόμενοι φύλλοισιν ὑπὸ πνοιῆς ἀνέμοιο
σευομένοις· ἀγαθός δὲ κακῆ ἔνεκυρσε κελεύθω
πολλάκις, οὐκ ἐσθλὸς δ' ἀγαθῆ· τὰς δ' οὐτ' ἀλέασθαι 505
οὔτ' ἄρ' ἐκὼν τις ἐλέσθαι ἐπιχθόνιος δύνατ' ἀνὴρ·

über das ganze Festland und das weite Meer sind <die Wege> unsichtbar
nach der Moiren Willen und vielgespalten 500
und dicht und gekrümmt und wenden sich hierhin und dorthin.
Über die werden die Menschen geführt durch Aisa, das göttlich verhängte Geschick,
und gleichen dabei Blättern, die vom Wehen eines Windes
getrieben werden. Ein Guter trifft häufig auf einen
schlechten Weg, ein Unedler auf einen guten. Die kann ein Mann 505
weder meiden noch freiwillig wählen auf Erden.

Der Mensch hat also keine Wahl und somit anscheinend keine Eigenverantwortung. Ferner wird die Theodizeefrage angeschnitten – warum trifft ein Guter auf einen schlechten Weg und umgekehrt? –, doch zu keiner Lösung gebracht. Der stoische Aspekt, dass auch die Übel ihren Sinn haben, da der Gute daran lernen kann⁷⁴, taucht nirgendwo auf. Es wird nur wie oben (5, 596 f.) der Rat gegeben, die Leiden zu ertragen (9, 507 f.):

χρῆ δὲ σαόφρονα φῶτα, καὶ ἦν φορέηθ' ὑπ' ἀέλλαις
οἴμην ἀργαλέην, στερεῆ φρενὶ τλῆναι οἰζύν.

Es ist nötig, dass ein verständiger Mensch, auch wenn er von den Winden
einen mühevollen Weg geführt wird, mit festem Sinn Leid ertrage.

Erstaunlicherweise folgen nun das Bekenntnis, gefehlt zu haben, und das Versprechen, dies durch Geschenke wieder gutzumachen (9, 509 ff.), wie es bei Homer Agamemnon im privaten Gespräch gegenüber Nestor äußerte:

⁷³ S. o. zu 5, 415 ff.

⁷⁴ Vgl. z. B. Sen. *dial.* 1 (*de providentia*).

Ἄλλ' ἐπεὶ ἀασάμεσθα καὶ ἠλίτομεν τόδε ἔργον,
 ἐξαῦτις δώροισιν ἀρεσσόμεθ' ἀπλήτοισι, 510
 Τρώων ἦν ποθ' ἔλωμεν εὐκτίμενον πτολίεθρον.

Aber weil wir verblendet handelten und diese sündige Tat begingen,
 werden wir es wieder gutmachen durch unendliche Geschenke, 510
 wenn wir der Troer wohlgebaute Stadt einnehmen.

Allerdings ist das Gewicht dieses Bekenntnisses nach dem Vorspann über die Allmacht des Schicksals geradezu aufgehoben. Bei Homer räumte Agamemnon privat seine Schuld ein, machte aber öffentlich aus strategischen Gründen Zeus, die Moiren und Erinys verantwortlich. Gerade vor der Folie des homerischen Textes wird bei Quintus die in der Argumentation der Beteiligten angelegte gezielte Verlagerung der Schuld von den Personen selbst auf das Schicksal deutlich.

Ganz ähnlich äußert sich auch Nestor über die Abhängigkeit der Menschen vom Schicksal in seiner Trostrede an Podaleirios (7, 67 ff.).

3 Die Entscheidungsfreiheit aus auktorialer Sicht

Nur einmal gibt der Erzähler selbst einen ausführlicheren Kommentar zur Abhängigkeit des Menschen vom Schicksal ab, als er über Aisa, die eine Schlacht nicht zur Ruhe kommen lässt, sagt (11, 274 ff.):

οὐ γάρ τι μετατρέπεται νόος αἰνός
 κείνης, ὃν τινα πότμον ἐπ' ἀνδράσι γεινομένοισιν, 275
 ἀνδράσιν ἢ πολίεσιν, ἐπικλώσεται ἀφύκτω
 νήματι· τῆ δ' ὑπὸ πάντα τὰ μὲν φθινύθει, τὰ δ' ἀέξει.

Ihr schrecklicher Sinn wendet sich nämlich
 nicht, welches Geschick auch immer sie den Menschen bei ihrer Geburt, 275
 Menschen oder Städten, zuspinnst mit unentrinnbarem
 Faden. Unter ihrer Macht geht alles entweder zugrunde oder wächst.

Die Macht der Aisa ist also hervorgehoben. Aber über den für uns wichtigen Aspekt der möglichen Eigenverantwortung lesen wir hier nichts.

Die Eigenverantwortung wird jedoch auch einmal ausdrücklich thematisiert, nämlich in der Oinone-Episode des zehnten Buchs. Doch kann die Stelle nicht verallgemeinert werden, denn die Entscheidungsfreiheit ist in diesem Fall lediglich Teil einer komplexen individuellen Schicksalskonzeption. Dort wird einem Menschen vom Schicksal selbst eine Entscheidung zugewiesen: Paris' erste Frau,

die Nymphe Oinone, hatte die Möglichkeit, ihren Gatten vor dem Tod zu retten (2, 261 ff.):

ἐπεὶ ῥά οἱ αἴσιμον ἦεν
 Οἰνώνης ὑπὸ χερσὶ μόρον καὶ Κήρας ἀλύξαι,
 ἦν ἐθέλη.

weil es ihm bestimmt war,
 unter Oinones Händen Verhängnis und Todeslos zu entgehen,
 wenn sie es wollte.

In ihren Gefühlen zutiefst verletzt, lehnt sie dies ab⁷⁵, was der Autor – in deutlicher Anlehnung an die auktoriale Beurteilung der Entscheidung Penthesileias im ersten Buch (1, 96 f. 134 ff.) – als töricht bezeichnet; denn damit erfüllt sie auch ihr Schicksal (10, 328 ff.):

᾽Ὡς φαμένη γοόωντα φίλων ἀπέπεμπε μελάθρων,
 νηπίη· οὐδ' ἄρ' ἐφράσσαθ' ἐὼν μόρον· ἦ γὰρ ἔμελλον
 κείνου ἀποφθιμένοιο καὶ αὐτῇ Κήρες ἔπεσθαι 330
 ἐσσυμένως· ὧς γὰρ οἱ ἐπέκλωσε<ν> Διὸς Αἴσα.

So sprach sie und schickte den Jammernden aus ihren Gemächern,
 die Törichte. Sie dachte nicht an ihr Geschick. Denn es sollten,
 wenn jener starb, auch ihr die Keren folgen 330
 voll Eifer. So nämlich hatte es ihr zugeteilt Aisa, des Zeus Geschick.

Folie ist die Reaktion Agamemnons auf den Trugtraum im zweiten Buch der *Ilias*; sein Vertrauen auf diesen entspricht seinem Wesen, d. h. seinem hybriden Vertrauen darauf, dass seine Macht von Zeus geschützt sei; der Traum trifft ihn also an seiner schwachen Stelle, weshalb der Erzähler ihn als νήπιος (2, 38) bezeichnet⁷⁶. Entsprechend könnte man argumentieren, dass auch die Entscheidung Oinones, wenn man ihren Charakter bedenkt, nicht anders ausfallen konnte. Dies ließe sich mit dem Konzept der doppelten Motivation vergleichen.

75 Von Paris' Unschuldsbehauptung lässt sie sich nicht erweichen (s. Anm. 58), dennoch beurteilt sie die Trennung als Beschluss der Götter (θεοὶ δ' ἐτέρως ἐβάλοντο; 427).

76 Vgl. Schmitt (1990) 86.

III Zusammenfassung

Zum einen kann man bei Quintus Smyrnaeus in der doppelten Motivation durch göttliche Lenkung und eigenen Willen die Anlehnung an homerische Sprach- und Denkmuster erkennen, wonach ein Mensch von einer Gottheit nur zu einer Handlung angeregt werden kann, die seinem Wesen entspricht und für die er selbst verantwortlich ist; dabei ist eine parallele oder je eigene Motivation der beteiligten Götter und Menschen auf der reinen Handlungsebene nicht ausgeschlossen. Ein innerer Konflikt wird dabei weniger in den Fokus gerückt.

Zum anderen wird die Frage nach der Verantwortung des Menschen für seine Entscheidungen an zahlreichen Stellen thematisiert. Auffällig ist, wie oft die Verantwortung allein dem Schicksal oder den Göttern zugeschoben wird. Zu beachten ist, dass der Erzähler selbst nur an einer Stelle davon spricht, dass Aisa den Menschen bei ihrer Geburt unentrinnbar die Fäden zuspinnnt, hierbei aber gerade nicht die Eigenverantwortung thematisiert. Alle anderen Stellen, auf die oft wegen ihres ‚stoischen Schicksalsgedankens‘ verwiesen wird, stammen aus dem Mund von Personen, die die Eigenverantwortung für ihre vorherige Entscheidung zumindest einschränken und sich selbst entschuldigen möchten, und zwar in einer deutlichen Steigerung zu vergleichbaren Homerpassagen. Die Umformung der homerischen Vorgaben ist dabei stets nachvollziehbar und bedarf nicht eines Umwegs über die stoische Allegorese.

Es bleibt die Frage nach dem stoischen Einfluss. Grundsätzliches Unbehagen bereitet die Unsicherheit darüber, was man sich unter ‚der Stoa‘ im ausgehenden 3. Jh. n. Chr. vorzustellen hat. Stützt man sich, was den Aspekt der Eigenverantwortung betrifft, auf Aussagen von und über Chrysipp, lässt sich Folgendes festhalten: Gegen den Vorwurf, dass man einen Fehler durch das Schicksal entschuldigen könne, haben sich die Stoiker mit dem Verweis auf die Eigenverantwortung durch die *assensio* verwahrt. Im Gegenteil, gegen diejenigen, die das Schicksal für ihr als falsch beurteiltes Handeln verantwortlich machen, fand Chrysipp – nach Gellius – deutliche Worte (Gell. 7, 2, 13)⁷⁷:

Propterea negat oportere ferri audiriue homines aut nequam aut ignauos et nocentes et audaces, qui, cum in culpa et in maleficio reuicti sunt, perfugiunt ad fati necessitatem tamquam in aliquod fani asylum et, quae pessime fecerunt, ea non suae temeritati, sed fato esse attribuenda dicunt.

Die auffällige Selbstentschuldigung der Handelnden in den *Posthomeric* steht demnach in deutlichem Kontrast zu dieser Aussage. Plutarch hat ferner in seiner

⁷⁷ Vgl. Diog. Laert. 7, 23; Eus. *praep. ev.* 6, 8, 29; Alex. *Aphr. fat.* 181, 18ff.

Schrift *de Stoicorum repugnantis* Chrysipps Schicksalskonzeption für widersprüchlich erklärt und als Argument vorgebracht, dass Chrysipps häufige Homerzitate wie Διὸς ἐτελείετο βούλη gerade auf ein übergreifendes Schicksal verwiesen, das menschliche Fehler entschuldige.

Vielleicht hat Quintus diesen Diskurs ignoriert und Widersprüche im Interesse einer Verbindung von treuer Homernachfolge und Einbindung stoischen Gedankenguts in Kauf genommen⁷⁸. Oder – und das ist wahrscheinlicher – er hat durch die auffällige Abweichung von den obigen Forderungen Chrysipps und der Betonung der Spannung, die Plutarch an Chrysipps Verwendung von Homerziten kritisierte, die Rezipienten zum Nachdenken anregen wollen. Dies erinnert an die Diskussion zu Lucan. Auch bei ihm ist die Frage nach dem stoischen Gehalt viel diskutiert. Wildberger hat hierzu einen Mittelweg vorgeschlagen, dass nämlich Lucan keine stoische Aussage an sich habe liefern wollen, sondern beim Leser Kenntnis von ‚Stoizismen‘ (Zitate, Anspielungen auf stoische Termini, Lehrsätze, Texte), die „Teil eines literarisch-poetischen Codes [...] im Rahmen eines poetischen Sprechens“ seien, voraussetze und zu einer Auseinandersetzung mit diesen Deutungsmustern auffordern wollte.⁷⁹ Ähnlich könnte man auch in unserem Falle argumentieren.

Die *Posthomerica* sind sicher nicht anti-stoisch, aber auch nicht paradigmatisch stoisch. Wir erhalten verschiedene Erklärungsmuster; dabei ist zu beachten, dass der Autor diese Aussagen Personen in den Mund legt, die nicht unbedingt als sein Sprachrohr angesehen werden können, da sie durchaus eigene Beweggründe haben. Sie versuchen nicht nur, das für sie unverständliche Schicksal zu deuten, sondern häufig ihr eigenes Verhalten rückblickend zu erklären und vor sich und besonders vor anderen in ein besseres Licht zu rücken. Diese ‚rhetorisierende‘ Lesart, nach der alle Aussagen aus dem Kontext, d. h. der Absicht und dem Charakter der Handelnden zu verstehen sind, wurde bisher zu wenig berücksichtigt. Freilich bleibt es verlockend, nach einer Gesamtaussage zu fragen, doch macht m.E. das Bild, das entsteht, Interpretationsangebote, bietet aber keine eindeutigen Lehren.

Acknowledgement: Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der anlässlich der von C. Schindler organisierten Tagung „Krise und Konflikt im antiken Epos“ im April 2011 an der Universität Hamburg gehalten wurde. Erst nach Abschluss des Manuskripts wurde mir zugänglich: C. A. Maciver, Quintus Smyrnaeus’ *Posthomerica*. Engaging Homer in Late Antiquity (= *Mnemo-*

⁷⁸ So z. B. Koechly, García Romero und Vian; s. Anm. 24, 25 u. 34.

⁷⁹ Wildberger (2005) bes. 59 f. Zur weiteren Diskussion vgl. Wiener (2010) 155 ff.

syne Suppl. 343), Leiden/Boston 2012. Maciver legt dort eine stoische Lesart der *Posthomerica* vor; im Ansatz wurde dies schon in dem hier berücksichtigten Aufsatz von 2007 dargelegt.

Verzeichnis der verwendeten Literatur

1 Textgrundlage

- Homeri Opera. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt D. B. Monro et Th. W. Allen.
 Tom. I. Iliadis libros I–XII continens, Oxford ²1920.
 Tom. II. Iliadis libros XIII–XXIV continens, Oxford ²1920.
 Homeri Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Th. W. Allen.
 Tom. III. Odysseae libros I–XII continens, Oxford ²1917.
 Tom. IV. Odysseae libros XIII–XXIV continens, Oxford ²1919.
 Quintus de Smyrne. La suite d’Homère. Texte établi et traduit par F. Vian.
 Tome I. Livres I–IV, Paris 1963 (Vian I).
 Tome II. Livres V–IX, Paris 1966 (Vian II).
 Tome III. Livres X–XIV, Paris 1969 (Vian III).

2 Sonstige Ausgaben, Kommentare und Sekundärliteratur

- Th. Baier, Der Götterapparat bei Silius Italicus, *Aevum Antiquum* 6, 2006 [= 2010], 293–308.
 S. Bär, Quintus Smyrnaeus. „Posthomerica“ 1. Die Wiedergeburt des Epos aus dem Geiste der Amazonomachie. Mit einem Kommentar zu den Versen 1–219 (= Hypomnemata 183), Göttingen 2009.
 S. E. Bassett, The Hill of Success, *CJ* 20, 1925, 414–418.
 M. Baumbach/S. Bär, An Introduction to Quintus Smyrnaeus’ *Posthomerica*, in: M. Baumbach/S. Bär/N. Dümmler (2007), 1–26.
 M. Baumbach/S. Bär/N. Dümmler (Hgg.), *Quintus Smyrnaeus. Transforming Homer in Second Sophistic Epic* (= Millennium-Studien 17), Berlin/New York 2007.
 S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
 B. Boyten, More „Parfit Gentil Knyght“ than „Hyrcanian Beast“. The reception of Neoptolemos in *Quintus Smyrnaeus’ Posthomerica*, in: Baumbach/Bär/Dümmler (2007), 307–336.
 T. Brennan, *The Stoic Life. Emotions, duties, and fate*, Oxford 2005.
 I. Calero Secall, La figura de Neoptólemo en la epopeya de Quinto de Esmirna, in: *Actas del IX congreso español de estudios clásicos*, IV, Madrid 1998, 101–106.
 M. Campbell, *A Commentary on Quintus Smyrnaeus. Posthomerica XII* (= *Mnemosyne*, Suppl. 71), Leiden 1981.
 S. Fornaro, Art. Quintus von Smyrna, in: *DNP* 10, 2001, 722–724.
 F. A. García Romero, El destino en los *Post Homerica* de Quinto de Esmirna, *Habis* 16, 1985, 101–106.

- , La „intervencion psiquica“ en los Post Homeric de Quinto de Esmirna, *Habis* 17, 1986, 109–116.
- , El nuevo testamento y los Post Homeric de Quinto de Esmirna, *FNT* 1, 1988, 103–108.
- , Un estoico en Troya. Nestor en los Post Homeric de Quinto de Esmirna, in: *Actas del VII congreso español de estudios clásicos*, II, Madrid 1989, 197–202.
- , Aportaciones al estoicismo de Quinto de Esmirna. Un comentario a la figura de Anfitrite y a *Posthomeric* XI 106 s., *Emerita* 58, 1990, 119–124.
- U. Gärtner, *Quintus Smyrnaeus und die Aeneis. Zur Nachwirkung Vergils in der griechischen Literatur der Kaiserzeit (= Zetemata 123)*, München 2005.
- , Zur Rolle der Personifikationen des Schicksals in den *Posthomeric* des Quintus Smyrnaeus, in: *Baumbach/Bär/Dümmeler* (2007), 211–240.
- , *Quintus von Smyrna. Der Untergang Trojas. Bd. I & II. Griechisch und deutsch*, hrsg., übers. u. komm., Darmstadt 2010.
- F. Hadjittofi, *Res Romanae. Cultural politics in Quintus Smyrnaeus' Posthomeric* and Nonnus' *Dionysiaca*, in: *Baumbach/Bär/Dümmeler* (2007), 357–378.
- A. James/K. Lee, *A Commentary on Quintus of Smyrna. Posthomeric* V (= *Mnemosyne*, Suppl. 208), Leiden/Boston/Köln 2000.
- A. James, *Quintus of Smyrna. The Trojan Epic. Posthomeric*. Translated and edited, Baltimore/London 2004.
- , *Quintus of Smyrna and Virgil. A matter of prejudice*, in: *Baumbach/Bär/Dümmeler* (2007), 145–157.
- Chr. Jedan, *Chrysipp über Determinismus und moralische Verantwortlichkeit*, in: B. Gucke (Hrsg.), *Zur Ethik der alten Stoa*, Göttingen 2004, 141–164.
- Φ. Ι., *Κακριδῆς, Κόιντος Συμυρναῖος. Γενική μελέτη τῶν „Μεθ' Ὅμηρον“ καὶ τοῦ ποιητῆ τους*, Athen 1962.
- R. Keydell, *Seneca und Cicero bei Quintus von Smyrna*, *WJA* 4, 1949/50, 81–88.
- , *Art. Quintus von Smyrna*, in: *RE* XXIV. 1, 1963, 1271–1296.
- K. C. King, *Achilles. Paradigms of the war hero from Homer to the Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/London 1987.
- A. Koehly, *Quinti Smyrnaei Posthomerorum libri XIV. Recensuit, prolegomenis et adnotatione critica instruxit A. Koehly*, Leipzig 1850.
- A. A. Long/D. N. Sedley, *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, übers. v. K. Hülser, Stuttgart/Weimar 1999 [= Ndr. 2006].
- C. A. Maciver, *Returning to the Mountain of Arete. Reading ecphrasis, constructing ethics in Quintus Smyrnaeus' Posthomeric*, in: *Baumbach/Bär/Dümmeler* (2007), 259–284.
- , *Reading Helen's Excuses in Quintus Smyrnaeus' Posthomeric*, *CQ* 61, 2011, 690–703.
- , *Representative Bees in Quintus Smyrnaeus' Posthomeric*, *CPh* 2012, 107, 53–69.
- M. W. Mansur, *The Treatment of Homeric Characters by Quintus of Smyrna*, New York 1940.
- H.-G. Nesselrath, *Ungeschehenes Geschehen. ‚Beinahe-Episoden‘ im griechischen und römischen Epos von Homer bis zur Spätantike (= BzA 27)*, Stuttgart 1992.
- L. Ozbek, *Ripresa della tradizione e innovazione compositiva. La medicina nei Posthomeric di Quinto Smirneo*, in: *Baumbach/Bär/Dümmeler* (2007), 159–183.
- G. W. Paschal, *A Study of Quintus of Smyrna*, Diss. Chicago 1904.
- W. Schadewaldt, *Homer. Die Odyssee. Deutsch (= Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Griechische Literatur 2)*, Hamburg 1958.
- , *Homer. Ilias. Neue Übertragung. Mit zwölf antiken Vasenbildern (= Insel taschenbuch 153)*, Frankfurt 1975.

- A. Schmitt, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers* (= AAWM 1990, 5), Stuttgart 1990.
- B. Seidensticker, „Ich bin Odysseus“. Zur Entstehung der Individualität bei den Griechen, *Gymnasium* 108, 2001, 389–406.
- B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1989.
- P. Steinmetz, *Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa*, *RhM* 129, 1986, 18–30.
- F. Vian, *Recherches sur les Posthomerica de Quintus de Smyrne* (= *Études et commentaires* 30), Paris 1959.
- M. H. Wenglinsky, *Response to Philosophical Criticism of the Portrayal of the Gods. The Posthomerica of Quintus of Smyrna*, *AncPhil* 19, 1999, 77–86.
- , *The Representation of the Divine in the Posthomerica of Quintus of Smyrna*, PhD Columbia 2002.
- C. Wiener, *Stoische Doktrin in römischer Belletristik. Das Problem von Entscheidungsfreiheit und Determinismus in Senecas Tragödien und Lucans Pharsalia* (= *BzA* 226), München/Leipzig 2006.
- , *Stoische Erneuerung der epischen Tradition. Der Bürgerkrieg als Schicksal und die Entscheidungsfreiheit zum Verbrechen*, in: N. Hömke/Chr. Reitz (Hgg.), *Lucan's „Bellum civile“. Between epic tradition and aesthetic innovation*, Berlin/New York 2010, 155–173.
- Chr. Wildberg, *Hyperesie und Epiphanie. Ein Versuch über die Bedeutung der Götter in den Dramen des Euripides* (= *Zetemata* 109), München 2002.
- J. Wildberger, *Quanta sub nocte iaceret nostra dies* (Lucan. 9, 13f.). *Stoizismen als Mittel der Verfremdung bei Lucan*, in: Chr. Walde (Hrsg.), *Lucan im 21. Jahrhundert. Lucan in the 21st Century. Lucano nei primi del XXI secolo*, München/Leipzig 2005, 56–88.