

WALTER NICOLAI

Zum doppelten Wirkungsziel der  
aischyleischen Orestie

Allem Erkenntnisgewinn zum Trotz, den die intensive Aischylos-Forschung der letzten Jahrzehnte erbracht hat, ist die Deutung der Orestie in wesentlichen Punkten immer noch strittig. Das scheint seine Ursache nicht zuletzt darin zu haben, daß das Weltbild des Dichters sich dem Betrachter – je nachdem, ob dieser mehr den ‘Agamemnon’ und die ‘Choephoren’ oder die ‘Eumeniden’ ins Auge faßt – in unterschiedlichen Formen präsentiert. Während die beiden ersten Stücke das historische Individuum ausweglos verstrickt in die kalte Kausalität des *drasanta pathein* („der Täter muß leiden“) zeigen, läßt das dritte auf die Möglichkeit einer durch die Vernunft vermittelten Lösung ohne Blutvergießen hoffen. Man kann die Diskrepanz zwar zu beseitigen versuchen, indem man entweder (wozu die Mehrheit neigt) das erbarmungslose Weltbild des ‘Agamemnon’ und der ‘Choephoren’ durch das versöhnlichere der ‘Eumeniden’ – insofern dieses das letzte Wort behält – für überwunden erklärt oder indem man umgekehrt in der optimistischeren Sehweise der ‘Eumeniden’ nur eine Pseudolösung<sup>1</sup> – ein Zugeständnis an das Harmoniebedürfnis der Zuschauer – sieht. Aber ebensogut ist denkbar, daß Aischylos beide Aspekte gleichberechtigt nebeneinander stehen lassen wollte: eine Art Theorie der Geschichte einerseits und eine politische Botschaft an seine athenischen Mitbürger andererseits. Mit einer solchen Verbindung von theoretischer und praktischer Wirklichkeitsbewältigung hätten wir in der Orestie ein ähnliches Nebeneinander, wie es W. Kullmann für die homerischen Epen konstatiert hat: „Die in der Odyssee zugrundeliegende Religiosität leistet nicht wie die der Ilias in erster Linie eine umfassende Welterklärung, die den tragischen Grundzug der

<sup>1</sup> So Rosenmeyer 343: “The trumpet call is part of the apparatus of deception the playwright needs to bring about an end. The Right toward which the earlier segments of the trilogy had appeared to be heading is about to be buried, and only a compromise, juridical and artistic, will enable Athena to maintain the fiction that the resolution she offers was intended all along”.

menschlichen Existenz unvoreingenommen in Rechnung stellt, sondern etwas ganz anderes, etwa eine metaphysische Begründung des Rechtsprinzips, die dann zu einem sehr andersartigen Weltbild führt<sup>2</sup>. Vielleicht hat Aischylos in der Orestie bewußt eine Art Kombination von Ilias und Odyssee angestrebt<sup>3</sup>.

Bevor wir das Verhältnis zwischen den beiden Weltbildern jedoch genauer bestimmen können, müssen wir sie zunächst gesondert betrachten. Dabei wollen wir uns am Leitfaden von Aischylos' Theologie<sup>4</sup> orientieren, die – wie die homerische – narrativ verfährt, das Wesen der Götter also nicht begrifflich definiert, sondern in Form von Geschichten erzählt. Das heißt: das vom Dichter an einem mythischen Paradeigma entworfene Modell göttlicher Geschehenssteuerung ist nicht mehr und nicht weniger als seine (bis zu einem gewissen Grad entmythologisierbare) Interpretation der condition humaine. Erst innerhalb dieses (von Aristoteles ignorierten<sup>5</sup>) theologischen<sup>6</sup> Rahmens kommt auch menschlichem Handeln

<sup>2</sup> Kullmann 225.

<sup>3</sup> Vgl. auch Kullmann 228 und ders., *Gods and Men in the Iliad and the Odyssey*, HSPh 89, 1985, 20.

<sup>4</sup> Trotz Page XV (“there is no possibility of deducing a coherent theology, let alone philosophy ...”) und Rosenmeyer 283 (“to construct an Aeschylean theology would be ... quixotic”).

<sup>5</sup> Halliwell 233: “It is not ... with a clear or fixed religious doctrine that the Poetics' conception of tragedy comes into conflict, but with the general status of the gods in Greek myth, and hence in tragedy, as active forces which lie at and beyond the limits of human comprehension, and which therefore cannot be reduced to the level of steady and rational expectations. The discrepancy between such an outlook and the requirements of Aristotle's view of tragedy is ineliminable. ... Aristotle could hardly have reconciled his attribution of a quasi-philosophical value to poetry with a recognition of the possibility of a traditional religious world-view in the best tragedy. It was precisely this world-view against which some of Plato's strongest censures had been directed. The price of Aristotle's philosophical rapprochement with the tragic poets turns out, at the level of ideal theory, to be secularisation.” Dazu auch D. Lanza (Pavia), ‘Polis und Bibliothek’, Vortrag am 26. 6. 1987 am Seminar für Klassische Philologie in Mainz.

<sup>6</sup> Romilly 70: “il est incontestable qu'Eschyle se plaît à commenter, à sou-

ein – beschränkter – Spielraum und damit dem in der aristotelischen Tragödientheorie dominierenden ethischen Aspekt der *hamartia*<sup>7</sup> ein legitimer Platz zu.

### I. 'Agamemnon': tragische Geschichtsphilosophie

Im 'Agamemnon' intendiert Aischylos so etwas wie eine quasi-wissenschaftliche Beschreibung der Gesetzmäßigkeiten, denen menschliches Dasein in seiner naturwüchsigen Form (d. h. außerhalb des Geltungsbereichs funktionierender politischer Institutionen<sup>8</sup>) unterliegt. Die Gesamtheit dieser Gesetzmäßigkeiten wird – mythisch gesprochen – durch die Weltordnung des Zeus<sup>9</sup> bestimmt<sup>10</sup>, die eine Ordnung sowohl für die Götter wie für die Menschen ist.

Konstitutiv für die Ordnung der Götterwelt ist, daß Zeus – nach seiner Machtergreifung – seinerseits zwar als oberste göttliche Instanz fungiert, zugleich aber den einzelnen Göttern (als

ligner, à mettre en relief tout ce qui est vengeance divine, et qu'il laisse toujours dans l'ombre ce qui est simple vengeance humaine." – Die „Grundgedanken der tragischen Theologie“ hat gut charakterisiert Patzer 1978, 60–65 (zu ihrer Vorgeschichte in der Theologie der Chorlyrik: ders. 1962, 134–173).

<sup>7</sup> Gagarin: "Aristotle is led into a dilemma by his systematic analysis of the tragic plot in terms of the moral character of the hero" (3). "In order to resolve this dilemma he deliberately (I suspect) employs an ambiguous word, *hamartia*, which he does not often apply to moral error, but which may sometimes be used in a moral sense" (27). "... the systematic moral view of human behaviour ... was unknown to the early Greeks" (5). Dazu jetzt ausführlich Halliwell 202–237 ("At the centre of the Poetics ... we see the results of a confrontation between a confident rationalism and the tragic vision of the poets", 237).

<sup>8</sup> Also überall dort, wo keine *eunomiē* im Sinne Solons (4, 32 W) besteht.

<sup>9</sup> "Zeus fulfils the function of ultimate cause for Aeschylus", L. Golden, "Zeus, whoever he is ...", TAPhA 92, 1961, 163.

<sup>10</sup> Daß dies weitgehend auch noch für die herodoteische Geschichtsschreibung gilt, habe ich an anderer Stelle (1986, 26–46) zu zeigen versucht.

„Bereichsgöttern“<sup>11</sup>) eigene Zuständigkeitsbereiche zugewiesen hat. So schwierig eine detaillierte Aufschlüsselung dieser Kompetenzverteilung wäre, so plausibel scheint die Annahme, daß dabei sämtliche Wirklichkeitsbereiche göttlicher Oberaufsicht unterstellt wurden (wobei Zeus einige Teilbereiche, wie z.B. den Gastrechtsschutz<sup>12</sup>, selbst übernommen hat). Zu den Aufgaben der Einzelgötter gehört einmal (was in der Orestie eine besondere Rolle spielt) die Revierverteidigung nach außen gegen Grenzüberschreitungen fremder Götter und zweitens die Gewährleistung der Ordnung im Inneren ihres Amts- und Hoheitsgebietes gegenüber den Menschen<sup>13</sup>; diese „Ordnung ist ein Gleichgewichtssystem, das im Fall seiner Störung durch Ausgleich wiederhergestellt wird, der am Urheber der Störung geschieht“.<sup>14</sup> Um die betroffenen Bereichsgötter bei ihren Vergeltungsmaßnahmen zu unterstützen, hat Zeus, auf die Stabilisierung seiner Weltordnung bedacht, eine spezielle ‘Strafverfolgungsbehörde’ eingesetzt, zu der neben den uralten Vergeltungsgottheiten Erinyes<sup>15</sup> und Moira<sup>16</sup> (die teils in der Einzahl, teils in

<sup>11</sup> Vgl. W. Pötscher, *Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode*, WS 72, 1959, 5–25 („Person und Bereich sind ... im Grunde eine Einheit synthetischen Charakters“ 25). Patzer 1983, 15: „Die griechischen Götter sind ... Verwalter von Wirklichkeitsbereichen, von denen der Mensch abhängig ist und die seiner Verfügungsgewalt entzogen sind (Ressortgötter) ... Die Vielfalt solcher Ordnungen macht wieder einen obersten göttlichen Ordnungshüter nötig, der die Gesamtordnung der Welt zu erhalten hat“. Rosenmeyer 277f: „All other gods and demons and curses and dooms are partial ways of expressing limiting circumstance; Zeus comprises them all. Mythologically speaking, they are his ministers“.

<sup>12</sup> Vgl. Ag. 60–62. 362–364. 701–706. 748f.

<sup>13</sup> Das gilt für die Olympier nicht weniger als für die Erinyen. Von „Milde“ und „Menschenliebe der Olympier“ (Großmann 246ff) kann man allenfalls im Schlußstück der Orestie sprechen, aber auch dort nur bedingt.

<sup>14</sup> Patzer 1978, 60.

<sup>15</sup> Ag. 59. 463. 645. 749. 992. 1119. 1190. 1433. 1580; Cho. 283. 402. 577. 652. Vgl. Solmsen 186: „Zeus and the Furies may quite well be regarded as working towards the same end“. Kitto 30: „The Erinyes ... is the natural agent of Zeus“. Winnington-Ingram 159: „it illustrates the functioning of Erinyes and characterizes the justice of Zeus when he sends Erinyes to

ihrerseits unvermeidlich gegen die – gleichfalls gottgeschützte – Ordnung eines anderen Lebensbereiches verstoßen müssen<sup>20</sup>. Der damit – oft – verbundene ethische Konflikt ist umso beklagenswerter, als der (von seinem göttlichen Auftraggeber mehr oder weniger ‘manipulierte’) menschliche Agent häufig nur durch unglückliche äußere Umstände, also ohne eigenes Zutun, in seine mißliche Lage kommt: „such situations may be repellent to practical logic; they are also familiar from the experience of life“<sup>21</sup>; „the ... acknowledgement of the tragic power of circumstance over human goodness“<sup>22</sup> erweist sich somit als unumgänglich. Was pauschal betrachtet als „dämonische[n] Paradoxie des Götterwirkens“<sup>23</sup> erscheint („jeder, der als Glied einer Schuld-Sühne-Kette handelt, verfährt, aus welchen Gründen immer, durch göttliche Geschehenslenkung nach dem Talionsprinzip sowohl gottgefällig wie gottwidrig“<sup>24</sup>), das resultiert – genau besehen – aus dem Amtseifer unabhängig voneinander operierender „Ressortgötter“<sup>25</sup>, die in ihrem Zuständigkeitsbereich jede Ordnungsverletzung unnachsichtig ahnden. “Greek polytheism, surprisingly, articulates a certain element of Kantian morality better than any monotheistic creed could: namely, it insists upon the supreme and binding authority, the divinity so to speak, of each ethical obligation, in all circumstances whatever, including those in which the gods themselves collide.”<sup>26</sup>

<sup>20</sup> „Muß ein Tod vergolten werden, so bedarf es eines Mörders, also einer Mittelsperson, die vom Täter die Schuld ... einzutreiben hat. Die göttliche Lenkung sucht sich dafür Menschen aus, die menschlich planen und nicht wissen müssen, daß sie ... Werkzeuge göttlicher vergeltender Geschehenslenkung sind“, Patzer 1978, 68. Auch Winnington-Ingram 99f betont “the tragic outcome of a divinely-appointed system of justice when it operates, not by plague or thunderbolt, but through the violent pursuit of human resentments”.

<sup>21</sup> Nussbaum 34.

<sup>22</sup> Ebenda 50.

<sup>23</sup> Patzer 1962, 166.

<sup>24</sup> Patzer 1978, 68.

<sup>25</sup> Patzer 1983, 15.

<sup>26</sup> Nussbaum 49.

der Mehrzahl auftreten) auch die eigens dafür geschaffene Zeus-tochter Dike<sup>17</sup> gehört:

„Wenn sie die Schuld eintreibt, ruft Dike mit lauter Stimme: ‘Für seinen blutigen Schlag soll er selbst mit blutigem Schlag büßen. Wer tut, muß leiden, so sagt ein uraltes Wort“ (Cho. 310-314).

Die Götter untereinander kommen sich dabei – trotz ihrer agonalen Grundhaltung – normalerweise kaum ins Gehege, da ein Gesetz des Zeus ihnen (wie Euripides<sup>18</sup> einmal durch Artemis erklären läßt) Interventionen in den Aktionsbereich anderer Götter untersagt; daß Apoll in den ‘Eumeniden’ ausnahmsweise gegen dieses Gesetz verstößt, als er den Erinyen ihre rechtmäßige Beute Orest vorzuenthalten versucht, ist der Grund für deren empörte Reaktion: erst dadurch geraten sie in Konfrontation mit den Olympiern, mit denen sie sonst durchaus Hand in Hand arbeiten<sup>19</sup>. Anders die Menschen, die sich nicht auf den Wirkungsbereich einer einzigen Gottheit beschränken können, sondern den Bedingungen vieler Lebensbereiche gleichzeitig gerecht werden müssen. Wenn dabei einander widersprechende Forderungen an sie gestellt werden, kommen sie nicht umhin, mit dem Gesetz der einen oder der anderen Gottheit in Konflikt zu geraten, wofür sie dann unerbittlich zur Rechenschaft gezogen werden. Solche Pflichtenkollisionen kommen vor allem dadurch zustande, daß die Götter Menschen, die sich in ihrem Amtsbereich einer Ordnungstörung schuldig gemacht haben, in der Regel nicht selbst bestrafen, sondern ihnen die Vergeltung mittels menschlicher Agenten heimzahlen lassen, die bei dieser Vergeltung

execute it”. Brown 27: “In Ag. and Cho. . . the Furies are closely associated with Zeus’ justice . . . That the Furies fulfil the purposes of Zeus may not be explicitly stated in Eum., but the possibility is never ruled out”.

<sup>16</sup> Ag. 130. 1536; Cho. 306. 910f. Der Bedeutungsgehalt der Moira erschöpft sich freilich nicht in der ‘Vergeltung’.

<sup>17</sup> Ag. 250. 283. 911. 1432. 1535. 1611; Cho. 61. 148. 244. 311. 461. 641. 646. 935. 949.

<sup>18</sup> Hippolytos 1329f. Aus diesem Grund verläßt Apoll zum Schluß den todgeweihten Hektor (Ilias 22, 213).

<sup>19</sup> Vgl. Reinhardt 149, Solmsen 187f und Rosenmeyer 270.

Paradigmatisch für die Form, in der der Antagonismus zweier Götter normalerweise ausgetragen wird (nicht – wie in den ‘Eumeniden’ – in unmittelbarer Auseinandersetzung zwischen ihnen selbst, sondern stattdessen an den Menschen, die sich in ihrem Hoheitsgebiet oder Einflußbereich befinden), ist der ‘Konflikt’ zwischen Zeus und Artemis in der Parodos des ‘Agamemnon’, der freilich, weil Zeus unter den Göttern einen Sonderstatus besitzt, dem Verständnis auch besondere Schwierigkeiten bereitet. Ungeachtet nämlich der Tatsache, daß Agamemnon von Zeus als Agent zur Bestrafung der Helena-Entführung eingesetzt wird, läßt Artemis (als Bereichsgöttin u. a. für den Schutz der Jungtiere und des unschuldigen Lebens<sup>27</sup> zuständig, 140–143) den griechischen Oberbefehlshaber unbarmherzig für die Zerstörung Trojas büßen, indem sie – durch den Zwang, seine Tochter Iphigenie zu opfern – Klytämnestras tödliches Vergeltungsbedürfnis gegen ihn mobilisiert. Diese Widersprüchlichkeit göttlicher Geschehenssteuerung haben die Interpreten in der Regel so zu erklären versucht, daß sie dabei einseitig von der Annahme entweder eines echten Konflikts oder einer prästabilisierten Harmonie zwischen den beiden Gottheiten ausgegangen sind. Im ersten Fall stünden sich – fast gleichberechtigt – antithetisch<sup>28</sup> gegenüber einerseits Zeus Xenios<sup>29</sup> als Betreiber von Vergeltungsmaßnahmen gegen den Gastrechtsbrecher Paris und andererseits Artemis als Betreiberin einer Vergeltung am blutrünstigen Städtezerstörer<sup>30</sup> Agamemnon. Im zweiten Fall dagegen schritte Artemis ganz im Sinne (wenn nicht gar im Auftrag) des Göt-

<sup>27</sup> Sie handelt nicht so sehr als “pro-Trojan goddess” (Lloyd-Jones 1962, 190), sondern vielmehr als “goddess of the weak and the helpless” (Hammond 42f) bzw. als “patroness of innocent youth and fertility” (Pera-dotto 247).

<sup>28</sup> “Artemis acted independently of Zeus, and there is no indication that Zeus ratified her action”, Fontenrose 79. “It would not be surprising . . . , if Artemis in ‘Agamemnon’, being offended with Zeus, were to seek satisfaction by harming a protégé of Zeus”, A.H. Sommerstein, Artemis in ‘Agamemnon’: A Postscript, *AJPh* 101, 1980, 167.

<sup>29</sup> So z. B. Fontenrose 74: “Aeschylus leaves us in no doubt that Agamemnon had Zeus’ sanction and commission for his war on Troy”.

<sup>30</sup> *polyktonos* 461, *ptoliporthês* 472.

tervaters Zeus – Zeus *panaitios panergetēs* (1486) – gegen Agamemnon ein, und zwar womöglich sogar zu dem Zweck, den Trojanschen Krieg überhaupt zu verhindern<sup>31</sup>. Da keine dieser beiden Annahmen jedoch für sich allein als Erklärung ausreicht (die erste wird der Vorrangstellung des Zeus, die zweite der Selbständigkeit der Artemis<sup>32</sup> nicht gerecht), scheint es angezeigt, beide miteinander zu kombinieren<sup>33</sup>; die Bereichsgöttin Artemis ist sowohl – in einer Hinsicht – gleichrangige Antagonistin des Bereichsgottes Zeus Xenios wie auch – in anderer Hinsicht – untergeordnetes Ausführungsorgan des Götterkönigs Zeus; insofern wird sie in der Tat gleichzeitig gegen und für ihn tätig, nur eben auf verschiedenen Ebenen. Oder wie Bollack diese „divergence d'intérêt de Zeus et d'Artémis au sein de l'unité olympienne“ (195) beschreibt: „Artémis ..., impuissante devant la volonté de son père, ne pouvait agir que

<sup>31</sup> So in jüngster Zeit vor allem Neitzel, der sich (1978, 423) rühmt, er habe „den Beweis erbracht für die Harmonie, die Eintracht zwischen dem Vater Zeus und seiner Tochter Artemis“ („... Also kann Zeus das Menschenopfer nicht wollen. Daraus folgt aber, daß er auch die Vernichtung Trojas nicht wollen kann“, 420). An anderer Stelle (1979, 29) kommt er zu dem Ergebnis, daß die traditionelle „Meinung, Artemis fordere das Menschenopfer, eine unhaltbare und vom Text nicht gestützte Prämisse ist“, und verkündet (32) im Predigerton: „Die Aufgabe des Feldzuges ist also ein Postulat der frommen, reinen und heiligen Vernunft“ (!). Bergson 138ff hat mit guten Gründen gegen diese Deutung Einspruch erhoben. Vgl. auch A. Neschke, *Poetica* 16, 1984, 359.

<sup>32</sup> Das gilt auch für Bergsons (Neitzel im übrigen zu Recht kritisierende) Deutung, daß Artemis „lediglich ein Werkzeug des Zeus“ sei, „das der Verwirklichung seines (und des Schicksals) großen Planes dient“ (144), zumal sehr fraglich scheint, ob wie in der *Ilias* so auch bei Aischylos von einer *Dios boulē* überhaupt die Rede sein kann (vgl. Bollack CXXIII: „Zeus est seulement le représentant d'un ordre et ... n'intervient pas au nom d'un plan arrêté“).

<sup>33</sup> Einen anderen Weg, um den Widerspruch zwischen dem Vergeltung heischenden Zeus Xenios im 'Agamemnon', der dadurch mit Artemis in Konflikt gerät, und dem vernunftbestimmten Zeus in den 'Eumeniden' aufzulösen, hat Kitto 69–72. 79f mithilfe des Entwicklungsgedankens versucht: „the Oresteia, like the Prometheia, is based on the idea of a progressive Zeus“ (69).

sur les modalités de l'entreprise, en la rendant plus violente que n'aurait dû l'être une simple réparation ... Défendant la vie innocente et, d'emblée, fermement opposée à toute tentative de rétablissement de l'ordre, car elle pressent une menace dans le déploiement d'une force légale, elle contraint le défenseur de la norme juridique, qui, au départ, agit de concert avec Zeus, à assumer une violence que son entreprise de retour à l'ordre aurait dû par définition exclure, et l'oblige ainsi à se condamner" (344f).

Während die Götter also, bei aller Rivalität, gewöhnlich nicht direkt aneinandergeraten, gelten für die Menschen in Zeus' Weltordnung ungleich härtere Daseinsbedingungen. Der Mensch sieht sich mit einem komplizierten System von Geboten und Verboten konkurrierender göttlicher Autoritäten konfrontiert und steht oft vor der unlösbaren Aufgabe, einer Vielzahl von keineswegs harmonisch aufeinander abgestimmten Gesetzmäßigkeiten in Natur und Gesellschaft gerecht zu werden. Dabei bleibt ihm, unter dem Druck der Umstände, gar nichts anderes übrig, als alle Aufmerksamkeit und Energie darauf zu richten, wie er mithilfe eines ihm - seinem Charakter oder seiner Situation - nahestehenden Schutzgottes das eigene Interesse (wenn möglich: langfristig) am besten verwirklichen kann, und bewußt oder unbewußt in Kauf zu nehmen, die Ansprüche anderer Gottheiten zu verletzen. Auf deren verständnisvolle Nachsicht darf er dabei nicht rechnen; denn die Götter selbst haben nichts anderes im Sinn, als eifersüchtig über die Respektierung ihrer Hoheitsgebiete zu wachen und jeden Grenzverletzer erbarmungslos zu bestrafen. Damit erfüllen sie - nach Zeus' Willen - eine für den Kosmos wie für die gesamte Menschheit grundlegende Ordnungsfunktion, der gegenüber Recht und Billigkeit im Einzelfall von untergeordneter Bedeutung ist<sup>34</sup>.

Das ausweglose (unter Umständen tödliche) Dilemma eines Menschen, der zwei einander entgegengesetzte Götterforderungen

<sup>34</sup> Dazu Dover 59: "The Classical Greek offers a strong contrast with Christian and modern attitudes alike. ... to him the question raised by wrongdoing was not so much, 'How can this *person* be dealt fairly?' as 'What reaction to this *situation* will safeguard the interests of the community?'"

erfüllen soll, kommt paradigmatisch<sup>35</sup> in der Entscheidungsnot des Rächers Agamemnon in Aulis zum Ausdruck: einerseits ist er Zeus Xenios die Strafexpedition gegen Troja schuldig, andererseits verlangt Artemis von ihm – wenn er das Leben seiner Tochter retten will – die Absage des Unternehmens. Kontrovers werden in der überreichen Forschungsliteratur<sup>36</sup> vor allem die Entscheidungsfreiheit des Menschen, das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Kausalität, der persönliche Schuldanteil Agamemnons sowie die Rolle einer Erbschuld diskutiert. Mit einer gewissen Vereinfachung lassen sich alle Interpretationen zwei großen Gruppen zuordnen: die einen halten Agamemnons Entscheidung unter den gegebenen Umständen<sup>37</sup> für letztlich unvermeidlich (was eine ‘freie’ Entscheidung<sup>38</sup>, was immer das sein mag, nicht ausschließt), die andern meinen, er hätte sich besser umgekehrt entscheiden sollen. In dieser Frage scheint es keine Kompromißmöglichkeit zu geben: die Autorabsicht dürfte entweder in die eine oder in die andere Richtung gegangen sein. Wenn die Annahme richtig ist, daß es Aischylos in den ersten beiden Stücken der Trilogie vor allem darauf ankam, die unvermeidliche Tragik der Wiedervergeltung zu demonstrieren, um so die Notwendigkeit der in den ‘Eumeniden’ dargestellten Ablösung der Rache durch ein staatliches Gerichtsverfahren zu unterstreichen, dann steht für mich außer Frage, daß er auch Agamemnons tragische Entscheidung in Aulis als unvermeidbar<sup>39</sup> (das heißt

<sup>35</sup> „Presque toutes les interprétations proposées de l’‘Agamemnon’ reposent principalement sur la scène de la décision“, Bollack 335.

<sup>36</sup> Dazu Bollack XLII-XCI. 335-345.

<sup>37</sup> “The force of Aeschylus’ omission of a personal offense” (gegenüber Artemis) “is to emphasize the contingent and external origin of Agamemnon’s dreadful dilemma”, Nussbaum 34.

<sup>38</sup> “In his decision to sacrifice Iphigenia and pursue the war for Helen Agamemnon suffers no external coercion . . . His choice depends less upon Zeus or Artemis than upon the kind of man he is, his *ēthos*”, Peradotto 255f (dieser Feststellung kann zustimmen, auch wer Agamemnons *ēthos* nicht verurteilt).

<sup>39</sup> “Agamemnon had no choice but to do what he does”, Page XXIII. “Aeschylus was an observant, well-informed and reflective Greek who realised the magnitude of the predicament in which commanders of

mit dem System der Wiedervergeltung automatisch verbunden) darstellen wollte. Die entgegengesetzte Auffassung, Agamemnon habe die (aus welchen Gründen immer) falsche Entscheidung<sup>40</sup> getroffen, würde hingegen bedeuten, daß schon vor (und das heißt: auch ohne) Athenes Einführung des Gerichtsverfahrens normalerweise fehlerfreie menschliche Entscheidungen in Vergeltungsangelegenheiten möglich gewesen wären. Diese Deutung kann sich zwar auf ihre Übereinstimmung mit dem *hamartia*-Konzept der aristotelischen Tragödientheorie berufen, läuft aber wie diese Gefahr, aus der Tragödie (was innerhalb der Orestie allenfalls für die 'Eumeniden' zutrifft) ein rationales, ethisches Lehrstück zu machen: "the central emphasis on the comprehension of tragedy does contain an element of reassurance and rational confidence: understanding, where the failures of action are concerned, may imply that in principle things might be effected otherwise, that they might be controlled so as to avoid suffering and misfortune."<sup>41</sup> Aus der Tatsache, daß auch der Chor gelegentlich Kritik an Agamemnon übt (an der Opferung seiner Tochter 218–247 ebenso wie am Blutopfer seines Heeres 429–474. 799–804), darf keineswegs der Schluß gezogen werden, daß er eine Absage des Feldzugs seinerzeit etwa weniger kritisch kommentiert hätte<sup>42</sup>; die Kritik bringt lediglich seinen Ab-

armies sometimes found themselves", Dover 63. "It is still the king's personal decision springing from his will but the freedom of will is overshadowed by the overwhelming force of the situation which clearly influences the decision", Lesky 81. "It is hard to imagine that Agamemnon could rationally have chosen any other way", Nussbaum 34. "There is a price to be paid for a revenge which not only gratifies a human instinct but obeys a social code", Winnington-Ingram 100.

<sup>40</sup> So Dodds 57; Hammond 47–49; Peradotto 254–261; Gantz 1982, 10–13; Neitzel 1979, 26ff. Dies hat jedoch eine Restriktion der Tragödie „à la seule dimension éthique“ (Bollack LXIII) zur Folge.

<sup>41</sup> Halliwell 236.

<sup>42</sup> Die Reaktion des Chores auf Iphigenies Opferung ist (gut beschrieben bei Dover 61) "characterised by caution, doubt and ambivalence in everything that concerns the responsibility for it as an *act*, contrasting with unambiguous revulsion against it as an *event*." Winnington-Ingram 98 spricht, mit gewissem Recht, von einer "schizophrenic society - a society which demands the restoration of honour by an act of retaliation

scheu gegenüber der – unvermeidbaren – negativen Kehrseite von Agamemnons Entscheidung zum Ausdruck: “The chorus use very harsh words (219–223) in describing how Agamemnon accepted the sacrifice as the right alternative. They react in this way because the cutting of a girl’s throat as if she were a sheep constitutes a pitiable and repulsive event; whether it is necessary or unnecessary, commanded by a god or the product of human malice or perversity, makes no difference to the emotional reaction of the chorus (or of any other reasonable person) to such a sight or story”<sup>43</sup>. Hat man Agamemnon aber erst einmal zugestanden, daß seine Entscheidung schwerlich anders ausfallen konnte, dann gibt es, bei allem emotionalen Widerwillen dagegen, keine rationalen Gründe, weshalb er seine Entscheidung nicht hätte entschlossen und ohne mit der Wimper zu zucken in die Tat umsetzen sollen<sup>44</sup>. Es schiene mir inkonsequent, ihm das *daß* zuzumuten und dann das *wie* zu bemängeln<sup>45</sup>. Schließlich ist es das *daß*, für das er am Ende büßen muß, nicht das *wie*.

Wenn Agamemnons Entscheidung vom Autor aber als unter den gegebenen Bedingungen unumgänglich gemeint war (was natürlich nicht ausschließt, daß der eine oder andere Interpret sich

and would despise the weakling, which applauds success but disapproves the arrogance which success engenders”.

<sup>43</sup> Dover 66.

<sup>44</sup> Es stimmt ja nicht, daß “the sacrifice of Iphigeneia is necessary because of a fatal situation, and at the same time [!] is . . . passionately desired by Agamemnon” (Lesky, 82), sondern – wie es im folgenden Satz richtiger heißt –: “once Agamemnon has surrendered to the necessity, forces are released in him that make him passionately seek to fulfil his aim”. Ist es nicht eine Barmherzigkeit der Natur, daß ein Mensch in der verzweifelten Lage Agamemnons über diese Alternative zur Schizophrenie verfügt?

<sup>45</sup> Frau Nussbaums Erwartung, daß “the good agent . . . will show in his emotive behavior, and also geniously feel, that this [sc. die Opferung] is an act deeply repellent to him”, und daß “after the action he will remember, regret and, where possible, make reparations” (43), mag berechtigt sein, aber wem wäre damit geholfen gewesen, wenn die Hand mit dem Opferrmesser gezittert hätte?

- nachträglich - eine bessere Alternative vorstellen<sup>46</sup> kann), dann erübrigt sich eine Diskussion über die Frage der menschlichen Entscheidungsfreiheit ebenso wie über den genauen Grenzverlauf zwischen göttlicher und menschlicher Kausalität. Und zwar aus doppeltem Grund. Einmal dürfte es Aischylos ferngelegen haben, die Illusion einer exakten Ursachenanalyse gerade für den menschlichen Entscheidungsprozeß vorzuspiegeln, der auch im realen Leben<sup>47</sup> - auf Grund des komplizierten Zusammenspiels innerer und äußerer Faktoren<sup>48</sup> - dem Verständnis bis zum heutigen Tag die größten Schwierigkeiten bereitet ("Typically, Aeschylean heroes deliberate, and arrive at decisions. But the element of choice, of freely and responsibly selecting a line of action from among stated alternatives, is almost entirely lacking ... The text makes no mention of a choice. In its place, we find an initial reluctance and a final compliance"<sup>49</sup>). Worauf es einzig ankommt, ist das Faktum, daß für Agamemnon die Erfüllung seiner Rachepflicht (mit billiger Inkaufnahme des dafür zu entrichtenden Blutzolls) höchste Priorität besitzt. Und zum ändern gibt es, insofern die Götter in gewisser Weise ja nichts anderes sind als die vielfachen Ursachen und Bedingungen menschlicher Existenz<sup>50</sup>, im Grunde überhaupt keine Grenze zwischen göttlichem und menschlichem Wirken („Comment d'ailleurs pourrait-on distinguer dans les actions humaines ce qui revient à l'homme et ce qui revient aux dieux, quand les dieux interviennent au cœur même de la psychologie humaine et nourrissent dans les

<sup>46</sup> O. Tsagarakis (Zum tragischen Geschick Agamemnons bei Aischylos, *Gymnasium* 86, 1979, 16-38) meint z.B., Agamemnon habe versäumt, die Götter um Hilfe zu bitten.

<sup>47</sup> "Aeschylus was well aware that in real life we cannot know the extent to which an agent was able to choose whether or not to commit a particular act", *Dover* 58. Rosenmeyer 284 spricht von "the moral impenetrability of serious action".

<sup>48</sup> Conacher 88: "the ambiguous blend of personal motivation and supernatural possession".

<sup>49</sup> Rosenmeyer 302f. Vgl. Romilly 73: "Eschyle ne nous dit pas pourquoi ses héros agissent comme ils le font".

<sup>50</sup> Kitto 82: "the god is no external, transcendent power, but an immanent force or principle".

entrailles de leur victime une soif de sang?<sup>51</sup>). Der Dichter braucht Agamemnon sich also für seine Entscheidung, Iphigenie zu opfern, gar nicht ausdrücklich auf den Willen von Zeus Xenios berufen zu lassen<sup>52</sup>, da dieser ohnehin von Anfang an in seiner Vorbereitung des Vergeltungsschlages gegen Troja mitwirkt.

Eine weitere umstrittene Frage ist es, ob Agamemnons tragisches Schicksal durch eine 'Erbschuld' (den Kindermord seines Vaters Atreus) mitbedingt ist<sup>53</sup>. Mögliche Ansatzpunkte für ein Wirksamwerden dieser Erbschuld sind einmal Agamemnons Zwangslage in Aulis und zweitens seine Ermordung nach der Heimkehr. Was die Ereignisse in Aulis betrifft, so ist die Möglichkeit nicht von vornherein auszuschließen, daß entweder Zeus das tödliche Dilemma absichtlich inszeniert<sup>54</sup> oder Artemis die Opferung Iphigenies deshalb<sup>55</sup> verlangt hat, um Agamemnon die Schuld seines

<sup>51</sup> Saïd 1978, 157.

<sup>52</sup> Aus dem Fehlen ist u.a. von Kitto (m. E. zu Unrecht) der Schluß gezogen worden, er sei "quite unconscious of having any divine mission" (5). Vgl. auch Gantz 1982, 12: "against the view that the Atreidai are god-sent there is the evidence of Agamemnon himself, who completely fails to mention Zeus as a factor in the chorus' review of his deliberations." Richtig dagegen Winnington-Ingram 86: "Zeus sends them, but no more than the angry vultures do they receive a command".

<sup>53</sup> Für unwesentlich halten die Rolle der Erbschuld Gagarin 62-64 und Gantz 1982.

<sup>54</sup> Lloyd-Jones 1962, 199: "We can now trace . . . the grand design of Zeus . . . From his birth Agamemnon's fate . . . has been determined; he is the son of the accursed Atreus." Hier ist die Warnung von Winnington-Ingram 80f zu beherzigen: "There is one way to short-circuit speculation, if we say that, in order that earlier offences not his own should be punished in him, it was necessary that he should so act as to provoke his own killing; that he was compelled to act wrongly, or dangerously, by a superhuman force. This amounts to saying that some original offence was (presumably) deliberate and humanly motivated, whereas the events which flow from it are supernaturally determined, including the mental processes of subsequent actors. Which is not quite plausible".

<sup>55</sup> Daß das Omen 109-120 und dessen Deutung durch Kalchas 126-155 auch auf das Thyestesmahl anspielen, vertreten W. Whallon, Why is Artemis angry? *AJPh* 82, 1961, 81f; Peradotto 246; Lebeck 34f; Edwards

Vaters büßen zu lassen. Dagegen spricht allerdings, daß der Zeus des Aischylos (in seiner Eigenschaft als oberste göttliche Instanz) das irdische Geschehen offensichtlich nicht so gezielt steuert wie der Zeus der Ilias, sondern sich selbst weitgehend zurückhält<sup>56</sup>, und daß Artemis' Unwillen doch wohl primär durch die bevorstehende Zerstörung Trojas erregt wird. Überhaupt ist zu bedenken, ob es nicht der Intention des Dichters zuwiderläuft, wenn man die schockierende Erfahrung der Kontingenz, die Agamemnon in Aulis macht (nämlich unverschuldet in eine Situation zu geraten, in der man zwangsläufig die eine oder andere Schuld auf sich nehmen muß), mithilfe der Erbschuld wegzurationalisieren versucht. Damit bleibt freilich die Frage noch unentschieden, ob die Schuld des Vaters nicht vielleicht wenigstens zur Erklärung von Agamemnons Opferungsentschluß heranzuziehen ist. Zugegeben: Agamemnon mag, bis zu einem gewissen Grad, sehr wohl den Charakter seines Vaters geerbt<sup>57</sup> haben und vom geistigen 'Klima' des Hauses nicht unbeeinflusst<sup>58</sup> geblieben sein; daß er jedoch in seiner Situation überhaupt eine (nach Aischylos' Auffassung) 'richtigere' Entscheidung hätte fällen können, scheint mir nicht vorstellbar. Was dagegen seine Ermordung nach der Heimkehr betrifft, so ist es unbestreitbar, daß die Beihilfe Aigisths (der den Tod seiner Brüder rächt, 1223–1226. 1577–1611) eine wesentliche Voraussetzung für das Gelingen von Klytaimnestras Anschlag bildet: ihr Bündnis macht die beiden Schwächeren dem Stärkeren überlegen (1434–1437). Die Erbschuld dient demnach offenbar vor allem der Erklärung, warum auch längst vergangene Schuld schließlich doch noch ihre verdiente

23 und W.D. Furley, *Motivation in the Parados of Aeschylus' Agamemnon*, CP 81, 1986, 109–121 (der u. a. auch *mēnis teknopoinos* v. 155 auf die Erbschuld bezieht). Dagegen Bollack CXXIV: „La 'colère qui venge l'enfant' (v. 155) ne concerne qu' Iphigénie“.

<sup>56</sup> Vgl. dazu Anm. 32.

<sup>57</sup> So etwa Peradotto 256: "Agamemnon has inherited his father's predatory and teknophonous *ēthos*". Rosenmeyer 295 zitiert O. Wilde: "The scientific principle of heredity is Nemesis without her mask".

<sup>58</sup> Vgl. Kitto 30: "The connexion between the Curse and Agamemnon's war is that the war was inspired by the same spirit too".

Vergeltung finden kann<sup>59</sup>: weil das Rachebedürfnis der Hinterbliebenen (in denen der *alastōr*, der Fluchgeist des Opfers, weiterlebt: 1500–1504. 1507f) kein Vergessen kennt und sich seine Befriedigung notfalls auch an den Nachkommen des Täters verschafft.

Ähnliches wie für Agamemnon gilt für Klytaimnestra und, in den 'Choephoren', für Orest<sup>60</sup>, auch wenn die moralische Qualität ihrer Vergeltungshandlungen unterschiedlich bewertet wird. Mit dem Gattenmord nimmt Klytaimnestra – ganz in Artemis' Sinne – Rache für die Tötung ihrer Tochter Iphigenie (1415–1418. 1525–1529) und damit zugleich für alle andern unschuldigen Kriegsoffer in Argos und Troja (beinahe möchte man sagen: aus Solidarität mit den vielen Kriegerwitwen macht sie sich selbst zu einer). Einen zusätzlichen Grund für die Rache ebenso wie für den Ehebruch mit Aigisth liefern ihr – zwar gewiß nicht nach attischem Recht, vielleicht aber nach dem Gefühl auch mancher Athenerin – Agamemnons Mätressen (so Chryseis vor Troja und jetzt, in seiner Begleitung, Cassandra: 1438–1447). Dahinter steht bei ihr jedoch, wie bei Agamemnon, vor allem ein starker Durchsetzungswille, der wehrloses Nachgeben beiden (ihm gegenüber dem feindlichen Troja, ihr gegenüber dem Ehemann) unmöglich macht: "she hated Agamemnon, not simply because he had killed her child, not because she loved Aegisthus, but out of a jealousy that was not jealousy of Chryseis or Cassandra, but of Agamemnon himself and his status as a

<sup>59</sup> Gagarin 63 geht wohl zu weit, wenn er meint: "Aegisthus' reasoning does not compel us to see Agamemnon as guilty".

<sup>60</sup> "It might seem that there are three distinct and separable directions from which Orestes is impelled towards matricide. There is Apollo's oracular command; there is the infernal world crying out for vengeance and lending its powers to secure it; there are human resentments at work in the mind of the avenger. Now one, now another, is highlighted in the economy of the play; and it is futile and superfluous to try to relate them in terms of the psychology of Orestes. It is superfluous because they are in essence one and the same or, at the least, aspects of the same homogeneous tragic justice which has met us at every point in the drama: retaliation based upon human resentments, yet leading to the punishment of offenders and so a law upheld by Zeus, but operated by Eri-nyes", Winnington-Ingram 143. Vgl. Garvie XXXI f.

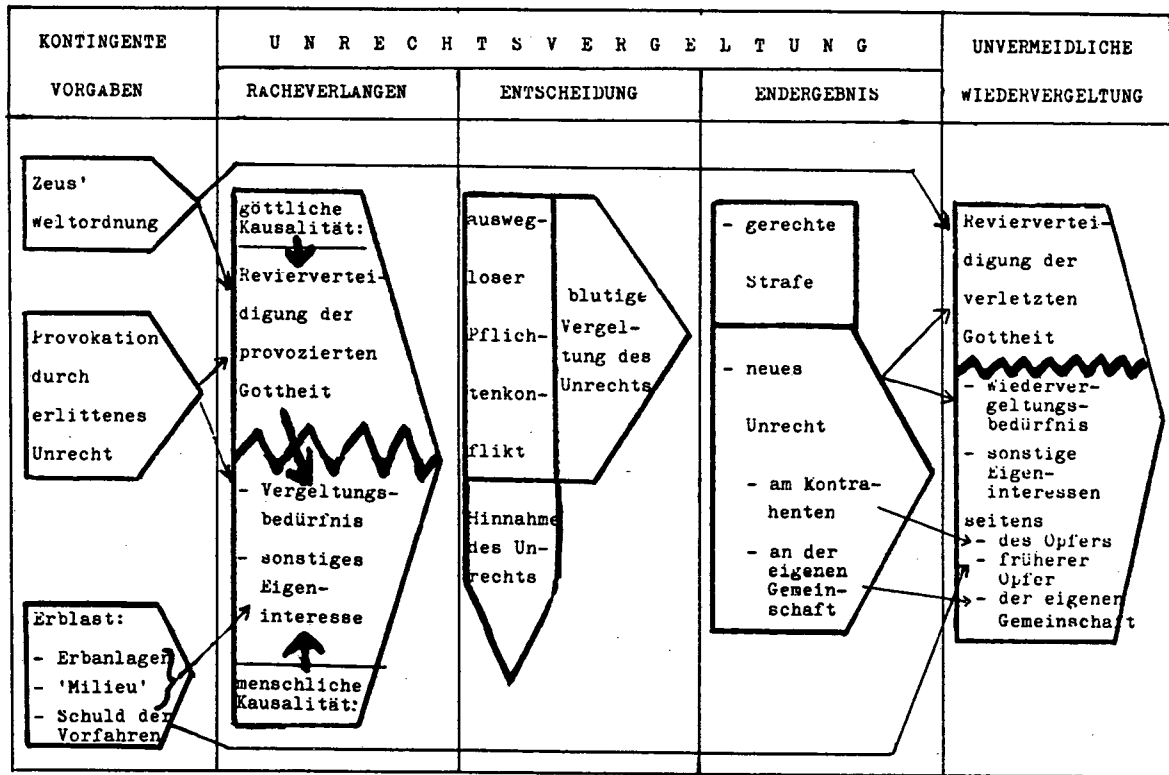
man. For she herself is of manly temper, and the dominance of a man is abhorrent to her. Thus, when she kills her husband, it is not only an act of vengeance, but also a blow struck for her personal liberty”<sup>61</sup>. Klytaimnestras Pech, was ihre moralische Beurteilung anbelangt, ist (von einem modernen Standpunkt betrachtet) lediglich, daß Agamemnon die gesellschaftlichen Konventionen auf seiner Seite, Klytaimnestra sie jedoch gegen sich hat; er kann seine Identität als Staatsoberhaupt um den Preis einer bloßen ‘Opferung’ der Tochter wahren, sie muß ihre Selbstverwirklichung als Frau um den (für die patriarchalische Ordnung wesentlich strafwürdigeren) Preis des Gattenmordes erkaufen. So wenig Klytaimnestra bei alledem daran interessiert ist, den alten Frevel des Atreus zu rächen, so dankbar und geschickt benutzt sie die Gelegenheit, das diesbezügliche Interesse ihres Liebhabers (der – über die Vergeltung hinaus – freilich auch den damit verbundenen Machtgewinn im Sinn hat<sup>62</sup>) mit dem ihrigen zu verbinden und daraus einen zusätzlichen Rechtfertigungsgrund für sich selber zu gewinnen (1475–1480. 1497–1504). Obwohl sie also – aus Taktik – den Anschein zu erwecken sucht, nur ein Werkzeug für den Rachedaimon des Atridengeschlechts zu sein, glaubt sie in Wirklichkeit, als sie diesem 1568–1578 ihr Paktangebot macht, durchaus auf eigene Rechnung zu handeln<sup>63</sup>, und begreift nicht<sup>64</sup> (obwohl der Chor es ihr 1562–1564 klar zu machen versucht), daß gerade die Erfüllung ihrer Rachepflicht sie zum Opfer einer demnächst fälligen Wiedervergeltung stempelt.

<sup>61</sup> Winnington-Ingram 105.

<sup>62</sup> “By his part in the action, such as it was, he had won co-rule in Argos, an adulterer like his father whose own adultery was dynastically motivated (1585)”, Winnington-Ingram 80.

<sup>63</sup> Am unverhülltesten kommt ihr Selbstverständnis unmittelbar nach der Tat (1372ff) zum Ausdruck. Zu Klytaimnestras “change of perspective” vgl. auch Conacher 49–53.

<sup>64</sup> G.J.P. O’Daly, Clytemnestra and the Elders: Dramatic Technique in Aeschylus, *Ag.* 1372–1576, *MH* 42, 1985, 19: “Through her own and the chorus’s words we have come to appreciate the supernatural element in her action, but she is shown to be totally unaware of its implications for her own future, just as she can and will not apply the law of retribution to herself”.



Zeus' Weltordnung, mit ihrem System von sich gegenseitig in Schach und die Menschen unter Kontrolle haltenden Bereichsgöttern, ist also offenbar (dieser Eindruck ergibt sich jedenfalls aus dem 'Agamemnon') auf die Aufrechterhaltung<sup>65</sup> dieser Ordnung als obersten Zweck ausgerichtet: sie beschränkt sich im Wesentlichen darauf, jeder Rechtsverletzung Vergeltung widerfahren zu lassen<sup>66</sup> und die gestörte Ordnung dadurch wiederherzustellen<sup>67</sup> (vgl. die schematische Übersicht S. 22). Wie Zeus sich dazu geschickt der Rivalität der Bereichsgötter bedient, so machen sich diese ihrerseits – nicht minder erfolgreich – das in der menschlichen Natur tiefverankerte Vergeltungsbedürfnis zunutze; auch Erinys, Moira und Dike – die Spezialgottheiten der strafenden Gerechtigkeit – setzen den Hebel vorzugsweise beim Opfer bzw. bei dessen Rechtsnachfolger an (sofern sie nicht, in Ermangelung eines solchen – wie z. B. in den 'Eumeniden' –, selbst eingreifen müssen). Die Weltordnung des Zeus verfügt damit über einen wirksamen Selbstschutzmechanismus, der jede Störung automatisch wie einen Bumerang auf ihren Urheber zurückschlagen und den ahnungslosen Täter so von vornherein – auf dem Umweg über das Opfer – zu seiner eigenen Zielscheibe werden läßt, wenn auch oft mit erheblicher zeitlicher Verzögerung und einer gewissen Streubreite (z. B. Vergeltung an den Angehörigen). Zeus' Herrschaft ist daher (im 'Agamemnon') unlösbar mit dem Prinzip der Wiedervergeltung verbunden:

„Es bleibt, solange Zeus auf dem Thron bleibt, das Gesetz: der Täter muß leiden“ (1563f).

<sup>65</sup> Ähnlich scheint es in der Ilias und bei Herodot zu sein; vgl. Nicolai 1987, 155f und 1986, 45f.

<sup>66</sup> Lloyd-Jones 1971, 94: "Aeschylus insists strongly on the value of the punitive element in the government both of the universe in general and of the Athenian state".

<sup>67</sup> Patzer 1962, 168: „Indem die Gottheit durch die Vermittlung menschlicher Sühnungsvorgänge Vergeltung wirkt, stellt sie von ihr gehütete Ordnungen . . . wieder her. Jede menschliche Vergeltungstat, die für sich wieder Frevel ist, dient doch im Ganzen der Rettung einer göttlichen Ordnung.“ In diesem Sinne kann man mit Rosenmeyer 280 sagen: "the Aeschylean Zeus has a therapeutic function". Bollack CXXIII: "Zeus est seulement le représentant d'un ordre" (vgl. Anm. 32).

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus einer solchen 'Weltordnung' für die menschliche Geschichte und zwar erstens für deren Charakter und zweitens für ihre Sinndeutung?

Wie jedes Lebewesen – ausgesetzt dem doppelten Streß von Konkurrenzdruck und „Knappheit der Ressource Lebenszeit“<sup>68</sup> – ist auch der Mensch, vor aller Moral, auf ein erhebliches Maß an Durchsetzungsfähigkeit angewiesen, um sowohl sein eigenes Interesse (bzw. das seiner Gruppe) wahrzunehmen wie die Übergriffe fremder Interessen abzuwehren. Da aber, selbst bei Anerkennung allgemeinverbindlicher Normen, die im Einzelfall jeweils angemessene Grenzziehung zwischen eigenem und fremdem Rechtsanspruch oft strittig ist, wirkt sich der lebensnotwendige Selbstbehauptungsdrang zwangsläufig (exemplarisch für „die tragische Dialektik von Rettung und Vernichtung“<sup>69</sup>) zugleich existenzgefährdend aus. Er macht den Menschen nämlich einerseits anfällig gegenüber der Versuchung zu eigenen Grenzüberschreitungen (denen selbst eine Cassandra nicht zu widerstehen vermag: sie will den Gott als Promotor ihrer eigenen Propheten-Karriere benutzen, ohne sich seinem – 'dienstrechtlich' freilich fragwürdigen – Begehren ihrerseits gefällig zu erweisen, 1207f); und andererseits treibt er ihn – nicht zuletzt aus Abschreckungsgründen – zu unnachgiebiger Vergeltung fremder Grenzverletzungen, wobei nicht nur das unmittelbar betroffene Opfer selbst (und sei es aus dem Grab: Cho. 324–331. 402–404) nach Rache dürstet, sondern unter Umständen auch die Angehörigen die Rache zu ihrer eigenen Sache machen, entweder wie Agamemnon, Klytaimnestra und Aigisth aus voller Überzeugung, weil ihr eigenes Interesse sich damit deckt, oder mehr aus Pflichtgefühl wie Orest, der erhebliche Widerstände dabei überwinden muß. Der offensive Charakter des menschlichen Selbstverwirklichungsstrebens in dieser doppelten Ausprägung (unwillkürlicher Hang zu eigenen Übergriffen ebenso wie Vergeltungsbedürfnis gegenüber fremden Übergriffen) bei – drittens – gleichzeitigem

<sup>68</sup> O. Marquard, Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986, 67.

<sup>69</sup> Szondi 66 („nicht im Untergang des Helden vollzieht sich die Tragik, sondern darin, daß der Mensch auf dem Weg untergeht, den er eingeschlagen hat, um dem Untergang zu entgehen“, 65).

Widerwillen, berechnete Vergeltungsmaßnahmen eines Gegners anstandslos hinzunehmen, führt unvermeidlich zu Konflikten, die in fataler Weise zu eskalieren drohen: da der Täter jedem Vergeltungsversuch heftigen Widerstand entgegensetzt, sieht sich der Rächer zu einer – dem Gebot der Verhältnismäßigkeit der Mittel zuwiderlaufenden – Überreaktion gezwungen<sup>70</sup>, die (wie z. B. der Feldzug gegen Troja) ihrerseits das rechte Maß überschreitet und damit neues Unrecht schafft (z.B. die Opferung Iphigenies und die Zerstörung ganz Trojas: “without the sacrifice of lives wars cannot be”<sup>71</sup>), das dann ebenfalls nach Rache verlangt. Und so weiter:

„Es liebt ein alter Frevel, einen jungen Frevel zu erzeugen ... früher oder später“ (763–766).

Die menschliche Geschichte wird so – wie das Beispiel der Atriden zeigt – zu einer endlosen Kette von Wiedervergeltungen, die weder Anfang noch Ende kennt (die Schlachtung der Thyestes-söhne war so wenig grundlos, wie die Tötung Klytaimnestras folgenlos bleiben kann). Indem Aischylos den Automatismus dieser Wiedervergeltungen (vgl. Ag. 1287–1289. 1338–1340; Cho. 1065–1076) in den Mittelpunkt seiner ‘Theorie der Geschichte’ stellt, führt er die Analyse des Iliasdichters, der als Hauptursache der Entstehung und Eskalation von Konflikten menschliches Fehlverhalten – insbesondere *hybris* – diagnostiziert hatte<sup>72</sup>, einen wichtigen Schritt weiter. Nicht nur der (zumeist gar nicht rekonstruierbare) erste Übergriff, sondern mehr noch die mit den nachfolgenden Vergeltungen unlösbar verbundenen weiteren Übergriffe bestimmen den Gang der Ge-

<sup>70</sup> “It is emphatically not the case that Artemis objects to Agamemnon’s expedition because Agamemnon ... exceeded the commission that Zeus gave him, or that he turned a just war into an unjust one ... There was no other way in which Agamemnon could carry out the mission of Zeus”, Kitto 6. Das bewahrt ihn freilich nicht davor, trotzdem Schuld auf sich zu laden (gegen Fontenrose 78: “It is apparent that Agamemnon did not offend Zeus either in causing great loss of life or in destroying Troy and committing great outrages when it fell”).

<sup>71</sup> Winnington-Ingram 99.

<sup>72</sup> Vgl. Nicolai 1987, 157–160.

schichte<sup>73</sup>: Hybris und Hybris-Vergeltung sind die beiden Pole, zwischen denen der Selbstbehauptungswille der Individuen – als Triebfeder allen Handelns – das Pendel des Daseinskampfes unablässig hin- und herschwingen läßt. Je mehr sich so das ‘geschichtsphilosophische’ Interesse von der Anfangshybris der Vergeltungshybris zuwendet, desto weniger brauchen die Götter mit der (theologisch unbefriedigenden) Verantwortung für die ursprünglich auslösende *atē* belastet zu werden, sondern können sich, als jeweilige Bereichsgötter, darauf beschränken, die mit der Rache Hand in Hand gehenden Verletzungen ihrer Hoheitsrechte streng zu bestrafen. Aber auch die Menschen erfahren durch die Entdeckung dieses Wiedervergeltungsmechanismus und zumal seiner Kontingenz (die aischyleische Tragödie erweist sich geradezu als „Kontingenzbewältigungs“-Unternehmen<sup>74</sup>) eine moralische Entlastung. Insofern der Selbsterhaltungstrieb ihnen den Schlagabtausch mit den Konkurrenten bzw. Gegenspielern zwangsläufig aufnötigt, ist die Vergeltungshybris – bis zu einem gewissen Grad – unvermeidlich (“there is a price to be paid for justice”<sup>75</sup>) und ihre moralische Verurteilung<sup>76</sup> insoweit fehl am Platz. Im Bereich vermeidbarer Fehlhandlungen bleibt der Moral ein weites Betätigungsfeld; gegenüber dem Unabänderlichen dagegen hilft – solange die *eunomia* (die staatliche Rechtsordnung) nicht Realität geworden ist – allenfalls die Einsicht

<sup>73</sup> Bereits der Achill der Ilias kommt zwar durch eine übersteigerte Vergeltungshandlung zu Fall (indem er seine Grollhaltung – trotz angemessenen Wiedergutmachungsangebots – bis zu Patroklos’ Tod beibehält). Der Iliasdichter deutet dies jedoch als eine überzogene und insofern fehlerhafte psychische Reaktion (*atē*) auf Agamemnons Aggressionsakt, die zumindest prinzipiell vermeidbar gewesen wäre, also nicht (wie bei Aischylos) durch einen tragisch-ausweglosen Pflichtenkonflikt bedingt ist.

<sup>74</sup> H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 160ff („Bewältigte Kontingenz ist anerkannte Kontingenz“ 166).

<sup>75</sup> Winnington-Ingram 99.

<sup>76</sup> In extremer Form wird die moralische Betrachtungsweise derzeit von Neitzel vertreten (z. B. 1978, 418: Agamemnon „frevelt, um – einer Frevlerin wegen – zu freveln. Wenn das nicht Wahnsinn ist, was soll dann Wahnsinn sein?“).

in den Automatismus der Wiedervergeltung, mit dem sich zuletzt auch *Kassandra* zu trösten versucht:

„Die Götter werden unseren Tod nicht ungesühnt lassen;  
es kommt nämlich ein anderer, uns zu rächen,  
ein muttermordender Sohn, der Rächer seines Vaters.

.....  
Nachdem ich zuerst die Stadt Troja erleiden sah,  
was sie erlitt, und nun die Zerstörer der Stadt  
so enden sehe nach dem Urteilsspruch der Götter,  
will ich hineingehen und den Tod erdulden“ (1279–1281. 1286–1290).

Indem Aischylos Geschichte als Abfolge von Wiedervergeltungen begreift, deutet er den Lebenskampf als eine Art fortwährenden verwilderten Rechtsstreit, in dem nicht so sehr eine überparteiische Gottheit (wie der Zeus der *Ilias*) als Richter fungiert, sondern in dem vor allem der Mensch selbst sich als Richter über seine Widersacher fühlt und aufspielt. Denn dies ist gewissermaßen die 'List der Vernunft' bereits des aischyleischen Zeus, „daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt“<sup>77</sup>, d. h. daß der Mensch sein Interesse naiv als sein Recht und jede Beeinträchtigung als unzumutbares Unrecht empfindet und sich daher vom jeweils verletzten Bereichsgott nur allzu bereitwillig zu Gegenmaßnahmen aufrufen läßt, wobei der Erfolg des Rächers nicht nur auf der Aggressivität des eigenen Handelns beruht, sondern auch von den Blößen profitiert, die der Täter sich während oder nach seiner Tat gegeben hat. Schon Anaximander hatte den Prozeß-Charakter allen irdischen Geschehens erkannt, der darin besteht, daß das Seiende sich wechselseitig unter Kontrolle hält und diszipliniert: „Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung“<sup>78</sup>. Auch Heraklit hat gesehen, daß es Gerechtigkeit im Weltgeschehen nicht

<sup>77</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Sämtl. Werke (Jubiläumsausgabe), hg. v. H. Glockner, Stuttgart 1949, Bd. 11, 63.

<sup>78</sup> B 1 in der Übersetzung von Diels-Kranz (<sup>6</sup>1951).

als endgültiges Ergebnis, sondern nur in Form eines unablässig fortlaufenden Rechtsstreites gibt (als 'Prozeß' im doppelten Sinne des Wortes also): „Man muß wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist und Gerechtigkeit Streit und daß alles in der Form des Streits und gemäß der Notwendigkeit geschieht“<sup>79</sup>. Aischylos kommt es zwar, und darin unterscheidet er sich von dem ganz aufs Generelle gerichteten Erkenntnisinteresse der Naturphilosophie ebenso wie etwa auch der solonischen Elegie, primär darauf an, gerade die tragischen Implikationen solch allgemeingültiger Gesetzmäßigkeiten ans Licht zu bringen, d. h. das mit der Wiedervergeltung im individuellen Einzelfall verbundene persönliche Leid sichtbar zu machen (oder anders gesagt: Geschichtsphilosophie nicht auf abstrakte Begriffe zu reduzieren, sondern lebendig zu veranschaulichen<sup>80</sup>). Doch darin stimmt er mit Anaximander und Heraklit überein, daß er Geschichte dialektisch als ein endloses automatisiertes Quasi-Rechtsverfahren versteht, in dem Gerechtigkeit – als 'work in progress' – zwar niemals vollkommen verwirklicht, wohl aber ständig um sie gerungen wird.

Bleibt noch die Frage nach dem Sinn einer solchen im Rhythmus von Schlag und Gegenschlag pulsierenden und als sichselbststeuernder Regelkreis gedeuteten Geschichte. Theologisch macht sie alle Spekulationen über Zeus' konkretes weltgeschichtliches Wirken überflüssig, da dieser sein Hauptgeschäft, die Systemstabilisierung, durch sich gegenseitig in ihre Schranken verweisende Bereichsgötter – bzw. spezielle Vergeltungsgötter – wahrnehmen läßt (teilweise, z. B. beim Gastrecht, auch selbst als solcher fungiert). Die theologische Geschichtsinterpretation kann damit auf so kühne Konstruktionen wie die des Zeusplanes (*Dios boulē*) in der Ilias verzichten und sich auf den Antagonismus der Bereichsgötter beschränken, die bei aller Konfliktfreudigkeit, die dem Pluralismus

<sup>79</sup> B 80, vgl. B 102. Zu Aischylos' Verhältnis zu Heraklit: H. Hommel, Aischylos Orestie, A&A 20, 1974, 20f mit Anm. 25.

<sup>80</sup> "The poets offer us not simply an alternative route to a contemplative or Platonic type of knowing ... They claim to offer us an occasion for an activity of knowing that could not even in principle be had by the intellect alone", Nussbaum 46.

der von ihnen vertretenen Lebensbereiche entspricht, ein zwar labiles, aber stets ausgewogenes Gleichgewicht bewahren, vergleichbar der „widerspenstigen Harmonie“ (*palintropos harmoniē*) Heraklits (B 51).

Für die Menschen andererseits – für die Gattung insgesamt wie für jede Gemeinschaft – bietet ein prästabilisiertes System rivalisierender Bereichsgötter (die das Opfer nicht ruhen lassen, bis es am Täter Rache geübt hat, und notfalls – wenn kein Rächer übrig bleibt – entweder selbst eingreifen oder den Täter zur Aggression gegen einen gefährlicheren Gegner provozieren) zunächst einmal den Vorteil, daß es die Bestrafung sämtlicher Übeltäter gewährleistet. Die damit verbundene Deutung des eigenen Racheverlangens als religiöse Verpflichtung gegenüber dem jeweiligen Schutzgott (als in seiner Amtswürde verletztem Bereichsgott) stärkt zweitens aber auch die Widerstandsbereitschaft gegen jede Form von Despotie und fördert damit das Prinzip des Pluralismus wie im Götterkosmos so auch in der menschlichen Gesellschaft (etwa in Gestalt der *isonomia*<sup>81</sup>). Wie die Arterhaltung nur durch den Sexualtrieb, unbeschadet der Kritikwürdigkeit seiner Übertreibungen, garantiert wird, so wird die Gesellschaft vor einer Dauerherrschaft des Verbrechens am ehesten durch den Vergeltungstrieb, trotz seiner möglichen Auswüchse, geschützt.

Für das Individuum freilich sieht die Rechnung erheblich ungünstiger aus. Es kann seine (gesellschaftlich unentbehrliche) Vergeltungsmission häufig nur erfüllen, indem es sich – bewußt oder unbewußt – einer eigenen Grenzüberschreitung schuldig macht und damit selbst das Grab schaufelt. Besonders tragisch ist die Situation des Rächers dann, wenn sie durch eine vierfache Ausweglosigkeit verschärft wird: wenn erstens die Racheverpflichtung

<sup>81</sup> „Der Begriff ‘Isonomie’ hatte eine klare Stoßrichtung gegen die Willkür von Tyrannen (und wohl zugleich gegen enge herrschende Adelscliquen), nicht gegen die – nach wie vor die Ämter besetzenden, also regierenden – Adligen überhaupt ... Das war offenbar ein Nachklang der ursprünglichen Auffassung der Gleichheit als Gerechtigkeit und Brüderschaft für den Ausschluß von Willkür“, Meier 283f.

als ein „Schicksalzufälliges“<sup>82</sup>, also ohne jedes persönliche Verschulden an ihn herantritt, weil er entweder, wie Orest, diese von seinen Vorfahren ererbt hat oder, wie Agamemnon, selbst<sup>83</sup> Opfer einer unprovokierten Aggression (von seiten des Paris) geworden ist; wenn zweitens die Vergeltungshandlung – weil nicht nur subjektiv als günstige Gelegenheit willkommen, sondern zugleich auch von den gesellschaftlichen Normen gefordert – unumgänglich ist, wie z.B. der Feldzug gegen Troja (nicht dagegen Klytaimnestras Rache an Agamemnon); wenn drittens die Vergeltung – weil der Täter gewöhnlich uneinsichtig bleibt (die Troer denken nicht daran, Helena zurückzugeben) – nur mit Gewalt vollzogen werden kann und diese Gewaltanwendung (a) keine Kompromisse, sondern (auch für Klytaimnestra, der der Ausweg einer ‘Scheidung’ nicht zu Gebote steht) nur die radikale Alternative Töten oder Getötetwerden<sup>84</sup> erlaubt, (b) in der Hektik des Kampfgeschehens die Unterscheidung zwischen Schuldigen und Unschuldigen unmöglich macht, (c) die griechischen Sieger ihre lang aufgestauten Aggressionen schließlich – wie es der Brauch – auch gegenüber der troischen Zivilbevölkerung austoben läßt und – darüber hinaus – (d) dem Rächer oft eine Blutschuld auch gegenüber der eigenen Seite auflädt; und wenn viertens diese unvermeidlichen Verfehlungen des Rächers – weil der institutionelle Rahmen für eine schiedlich-friedliche Regelung noch fehlt – ebenfalls nur durch einen gewaltsamen Vergeltungsakt gesühnt werden können.

Gegenüber dieser Tragik des Rächers greift das optimistische Trostargument *pathei mathos* (Lernen durch Leid), zu dem der Chor in der Parodos 177f. 250f Zuflucht nimmt, offensichtlich zu kurz. Wenn dieser sich nämlich angesichts der Zwickmühle, in der

<sup>82</sup> Marquard (s. Anm. 68) 128: das „Zufällige als ‘das, was auch anders sein könnte’ und gerade nicht – oder nur wenig – durch uns änderbar ist, ist Schicksal: in hohem Grade negationsresistent und nicht oder kaum ent-rinnbar; ich möchte es das Schicksalzufällige nennen“.

<sup>83</sup> “The notion of the double Kingship is important in the Oresteia because it means that Agamemnon is involved no less than Menelaus in punishing the rape of Helen”, Macleod 127.

<sup>84</sup> Ähnlich Xerxes bei Herodot 7, 11, 3 zur Begründung seines Kriegsent-schlusses: „Tun oder Leiden, das ist die Frage.“

er Agamemnon – nach dem Adlerprodigium und dessen Deutung durch Kalchas – stecken sieht (die Rache, die er nehmen muß, macht ihn selbst schuldig), im Zeushymnos 160–183 von seinen Sorgen um König und Heer zu befreien sucht, dann tut er dies weniger als ‘Sprachrohr des Dichters’, sondern – wie man immer deutlicher erkennt – als eine eigenständige Bühnenrolle, die „ihr eigenes Drama erlebt“<sup>85</sup>. In der Naivität seines Zeusvertrauens scheint der Chor für Agamemnon<sup>86</sup> eine zwar gewiß empfindliche, aber doch insoweit glimpfliche Bestrafung zu erhoffen<sup>87</sup>, daß sie diesem, nach seiner Zwangsbekehrung zum *sôphrôn*, noch einmal eine Chance gibt. Dabei findet er Trost vor allem in dem kindlich-treuerhizigen Theodizeegedanken einer harmonischen Verbindung von göttlicher Gerechtigkeit (die Strafwürdigkeit von Agamemnons Schuld steht für ihn außer Zweifel) und göttlicher Güte (die Agamemnon seiner Ansicht nach ebenso verdient) und liest damit in die Geschichte den Sinn eines göttlichen Erziehungsprozesses<sup>88</sup> hinein, der zwar streng, aber heilsam ist („son propos, dans la situation de contradiction où il

<sup>85</sup> So Bollack XVIII, dessen ausführliches Kommentarwerk primär auf die Deutung dieser Rolle des Chores ausgerichtet ist.

<sup>86</sup> Die Beziehung auf Paris und die Troer (statt auf Agamemnon), die Gagarin 144 vornimmt, scheint mir nicht naheliegend.

<sup>87</sup> “The exact form that they hope this help will take they cannot foresee but they clearly hope that it will be a *mathos* and a *charis*, with the implication that it will allow Agamemnon to be spared and his house saved”, K. Clinton, The ‘Hymn to Zeus’. *Pathei mathos* and the End of the Parodos of ‘Agamemnon’, *Traditio* 35, 1979, 14. “... a cry of despair from men who are not yet ready to understand the workings of justice”, Gantz 1983, 77f.

<sup>88</sup> A. Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen<sup>3</sup>1972, sieht – wie viele andere – in *pathei mathos* ein “Leitwort der aischyaischen Tragödie“ (163). Dagegen H. Neitzel, *Pathei mathos* – Leitwort der aischyaischen Tragödie? *Gymnasium* 87, 1980 (für den der Zeushymnos freilich gleichfalls Ausdruck aischyaischer Theologie ist): „In den herkömmlichen Interpretationen ist nicht erkannt, daß Aischylos in Ag. 176–178 nicht von einem einzigen Weg der Belehrung, der Belehrung durch das Leid spricht, sondern von zwei Wegen, dem hesiodeischen Weg des Rechtes (=Ag. 176) und dem hesiodeischen Weg der Hybris (= Ag. 177–178), der im Leiden endet“ (291).

se trouve, est de dégager l'idée que, là même où il y a désordre, il y a un sens<sup>89</sup>). Damit ahnt er zwar etwas durchaus Richtiges<sup>90</sup> (die prinzipielle Sinnhaftigkeit der göttlichen Weltordnung), verspricht sich jedoch fälschlich davon auch Rücksichtnahme auf das Wohl des Individuums und muß im weiteren Verlauf des Geschehens daher zwangsläufig enttäuscht werden: weder für Agamemnon noch für Klytaimnestra sind solche „Lernprozesse mit tödlichem Ausgang“<sup>91</sup> in irgendeiner Weise von Nutzen. Überhaupt kann es – im Kontext der beiden ersten Stücke der Trilogie – schwerlich Aischylos' Absicht gewesen sein, den Rächer am Ende zu der Einsicht kommen zu lassen, er hätte seiner Vergeltungstat entweder ganz entsagen oder aber sie auf andere, sachgemäßere Weise durchführen sollen, wenn denn die Vergeltung für den Dichter wirklich ein Grundprinzip der Zeusordnung war und kein Täter diese Vergeltung, solange nicht eine staatliche Rechtsordnung ihn dazu zwingt, widerstandslos über sich ergehen läßt. 'Lernen durch Leid': so sehr man es, am eigenen oder – besser! – am fremden Leib erfahren, unter Umständen goutieren und davon profitieren kann (vor allem natürlich als Theaterbesucher), für Agamemnon und Klytaimnestra erweist es sich als Euphemismus für erbarmungslose Bestrafung. Ihre Erkenntnis besteht allenfalls darin, von der anfänglichen Illusion, ihre Vergeltungshandlung bringe – weil gerechtfertigt – die Dinge ein für allemal ins Lot, gründlich geheilt zu werden<sup>92</sup>. Erst in den 'Eumeniden', wenn die Polis als neutrale, übergeordnete Instanz Rechtsschutz und Strafverfolgung übernimmt, wird das tragische Dilemma des Rächers aufgehoben, erst dann gewährleistet ein Gericht auch individuelle Gerechtigkeit, erst dann ist die Mög-

<sup>89</sup> Bollack 247.

<sup>90</sup> Insofern kann man Page 83 nicht ganz zustimmen, es sei "vain to search for profound philosophy in 160-183".

<sup>91</sup> So ein Buchtitel von A. Kluge, Frankfurt a.M. 1973.

<sup>92</sup> "Thus far we seem to have a fairly logical progression, from Agamemnon, the blind instrument of justice, who never learns, through Clytemnestra, the half-blind instrument, who learns too late and incompletely, to Orestes, the conscious instrument, whose insight comes before the deed", Dodds 61.

lichkeit pädagogisch sinnvollen 'Lernens durch Leid' für alle Bürger gegeben<sup>93</sup>. Mit Ag. 180f vgl. Eum. 517-525:

„Es gibt den Fall,  
da wirken Angst und Schrecken segensreich.  
Sie sollten stets  
als Wächter vor dem Herzen sitzen.  
Nützlich ist es,  
unter dem Druck der Not  
Besonnenheit zu lernen.  
Welcher Staat  
oder welcher einzelne Mensch  
würde im Lichte seines Glücks  
wohl Ehrfurcht vor dem Recht empfinden,  
wenn er im Herzen  
nichts zu fürchten brauchte“?<sup>94</sup>

Die aischyleische Geschichtsphilosophie, wie sie am 'Agamemnon' exemplifiziert wird, sieht sich also vor die Notwendigkeit gestellt, eine gewisse Unvollkommenheit der göttlichen Weltordnung zu akzeptieren und zu verkraften, die vom Wunschbild einer idealen Ordnung insofern abweicht, als sie jedes Aggressionsopfer unweigerlich vor die Alternative stellt, sich durch entweder Appeasement oder Gegenschlag seinerseits schuldig zu machen, wobei die spontane Reaktion entschieden zu letzterem neigt. Das damit aufgeworfene Theodizee-Problem (die Vereinbarkeit der Tragik der Wiedervergeltung mit einer prinzipiellen Menschenfreundlichkeit Gottes) löst Aischylos in der Weise, daß er der Sicherstellung einer globalen Ordnung (durch automatische Unrechtsvergeltung) unbedingte Priorität einräumen läßt vor dem Anspruch des Individuums auf persönliche Gerechtigkeit (nach dem Grundsatz der archaischen Polis, daß Gemeinwohl vor Eigenwohl geht); soweit der Rächer

<sup>93</sup> So u.a. Dodds 61f und - vielleicht etwas überspitzt - R.J. Rabel, *Pathos mathos: A Dramatic Ambiguity in the Oresteia*, Riv. Stud. Class. 27, 1979, 184: "Thus the *pathos* of the trilogy is the suffering of the House of Atreus culminating in a *mathos* reserved for Athenians".

<sup>94</sup> In der Übersetzung von P. Stein (veröffentlicht von der Schaubühne am Lehniner Platz, Berlin 1980):

durch seinen Vergeltungsakt zwangsläufig Gegenmaßnahmen provoziert, wird er demnach nicht so sehr 'bestraft' als vielmehr dem Gesamtwohl 'aufgeopfert'. Für menschliches Sicherheitsbedürfnis und Gerechtigkeitsempfinden bleibt diese tragische Verstrickung in den Mechanismus der Wiedervergeltung gleichwohl ein schmerzlicher Stachel, weil sie uns bewußt macht, daß der Mensch nicht nur durch (auf Grund eigener Vernunft und Selbstbeherrschung) vermeidbares Unheil, sondern stets auch durch unvermeidbares bedroht ist; der Kontingenz in Vergangenheit wie Gegenwart verhaftet, kann er jederzeit (je prominenter desto mehr) unverschuldet mit fremder Aggression konfrontiert werden und damit – wenn er keinen dafür zuständigen Richter findet, wohl aber selbst die Kraft zur Gegenwehr besitzt – sich unverhofft vor ein auswegloses Dilemma gestellt sehen.

## II. 'Choephoren': Zuspitzung der Tragik

Was Aischylos im 'Agamemnon' als beunruhigendes, aus dem Primat einer universalen Ordnung jedoch einigermaßen befriedigend (wenn auch nur tragisch) erklärbares Problem dargestellt hatte – die Notwendigkeit der Wiedervergeltung der Vergeltung –, das präsentiert er in den 'Choephoren' als unerträgliches Skandalon, das nicht nur (in den 'Eumeniden') die Götter zum Eingreifen veranlassen, sondern gleichzeitig auch das attische Publikum davon überzeugen soll, daß einzig Athenes geniale Erfindung – die staatliche Rechtsprechung – wirksamen Schutz dagegen zu bieten vermag.

Die Problematik des Rächers erfährt eine Zuspitzung zunächst dadurch, daß die Handlung in den 'Choephoren' räumlich und zeitlich aufs äußerste komprimiert wird: das weite Feld internationaler Politik (Argos – Troja) wird verkürzt auf den engen Raum der Familie, die Zehnjahresfrist zwischen Auszug und Rückkehr des Heeres zusammengedrängt auf den einen Tag des Muttermordes; damit reduziert sich die unberechenbare Vielfalt der von Agamemnon in Aulis zu berücksichtigenden Faktoren für Orest auf die ebenso klare wie unmögliche Alternative: Vater oder Mutter. Darüber hinaus wird die Ausweglosigkeit der Situation verschärft: Orest muß die

Erblast des Vergeltungszwanges, ohne jedes persönliche Verschulden, allein deshalb aufzunehmen, weil er als Agamemnons (einziger) Sohn geboren wurde; zusätzlich zu diesem (vor allem im Kommos 306ff mobilisierten) moralischen Druck wird von Apollon, vermittelt des delphischen Orakels, ein starker religiöser<sup>95</sup> Druck auf ihn ausgeübt (269f. 558f. 900f. 1030). Eine besondere Steigerung der Tragik liegt schließlich darin, daß Orest sich – anders als der normale Rächer vom Schlag Agamemnons oder Klytaimnestras – keineswegs der Illusion hingibt, seine Tat werde durch das vorangegangene Unrecht der Mutter automatisch entschuldigt; er ist sich vielmehr (wie seine verzweifelte Frage v. 899 bezeugt: „Pylades, was soll ich tun? Soll ich davor zurückschrecken, die Mutter zu töten?“) durchaus der Problematik seines Tuns bewußt<sup>96</sup>. Frei vom Affekt des unmittelbar getroffenen Opfers, in langer Latenzphase „von des Gedankens Blässe angekränkt“, ist er gegen die Selbstsicherheit des naiven ‘guten Gewissens’ ebenso gefeit wie gegen die eitle Hoffnung, die Früchte seiner Rache ungestraft genießen zu können (auch wenn er insgesamt von der Notwendigkeit seiner Tat überzeugt ist, vgl. 297–305). Orests Muttermord bedürfte folglich eigentlich gar keiner Wiedervergeltung: weder fehlt ihm vorher die Einsicht in die Fragwürdigkeit seiner Rache noch sucht er hinterher – und sei es auch nur für kurze Zeit – irgendeinen persönlichen Nutzen daraus zu ziehen<sup>97</sup>; kaum hat er die Tat vollbracht, verwirft er sie.

<sup>95</sup> „Dans l’Orestie les dieux interviennent à propos d’Oreste plus nettement qu’ils ne l’avaient jamais fait“, Saïd 1978, 168. “Orestes was impelled towards matricide by ... an Apollo who appears to stand in a strange association, if not alliance, with the chthonian world”, Winnington-Ingram 137.

<sup>96</sup> Es ist jedoch fraglich, ob Orest dadurch gegenüber Agamemnon moralisch aufgewertet werden soll, wie Peradotto 259 meint (vgl. auch Edwards 30: “In the case of Orestes, I think we have a good man, like Pelasgus”), oder ob seine größere “moral delicacy” nicht vor allem damit zu erklären ist, daß ihm eine noch schlimmere Tat zugemutet wird.

<sup>97</sup> Daß Orest freilich gar „kein persönliches Interesse“ an seiner Tat hätte (so Höhle 50), widerspricht zumindest dem Vers 301.

Die Tragik des Rächers wird in den 'Choephoren' also dergestalt auf die Spitze getrieben<sup>98</sup>, daß ihm ein so entsetzlicher Vergeltungsakt abverlangt wird, daß er schließlich daran zerbricht und die unvermeidliche Wiedervergeltung damit quasi an sich selbst vollzieht. Schon gleich nach der Tat sieht sich Orest in der Situation des Angeklagten und will sich von Helios (später vor Gericht) bezeugen lassen, daß er die Mutter mit Recht getötet hat (984-989). Kurz danach bedauert er seine Tat ausdrücklich (1016f) und merkt, wie er vor Angst bereits den Verstand zu verlieren beginnt (1021-1025). Schließlich erblickt er, als Rächerinnen der Mutter, die Erinyen leibhaftig vor sich (1048ff): für den Chor - und damit auch für den Zuschauer - zwar zunächst<sup>99</sup> Wahnvorstellungen, aber Wahnvorstellungen von unbezweifelbar psychischer Realität<sup>100</sup>. Das

<sup>98</sup> „Darin liegt ... eine Neuerung des Aeschylus, daß er das Tragische des Konflikts auf das Äußerste zugespitzt hat“, K. v. Fritz, *Antike und moderne Tragödie*, Berlin 1962, 128; „... an impossible dilemma no less perplexing than the paradoxes of Zeno“, Lloyd-Jones 1971, 91.

<sup>99</sup> Dazu sehr erhellend Brown 22: “the crucial factor here is that Cho. has throughout been a play about human beings and in particular about Orestes, so that dramatic logic requires the action to continue developing at the human level, showing what would plausibly happen to Orestes in his new situation. The final scene begins with Orestes and the Chorus in the orchestra after the matricide; if Orestes then behaves in a way that seems psychologically plausible, and the Chorus reacts as real spectators would be likely to react, this may be largely because such a development is natural in dramatic terms, given such a starting point. This involves presenting the Furies in such a way that they look like illusions to us, but it need not follow that Aeschylus and his audience consciously thought of them as such. We need not place any less value on the realism of the scene if we conclude that Aeschylus arrived at this realism, not by abstract reasoning about the nature of madness or Furies, but simply by being true to the form in which he was working, drama being the medium of his thought and not merely the vehicle for its expression”.

<sup>100</sup> „Wahnsinn, Ausgeburten deines armen Hirnes, tröstet ihn der Chor. Er weiß es anders“, Reinhardt 140. “We might say that Orestes is not mad, but at his most sane, when he recognizes that the Furies are in pursuit”, Nussbaum 41.

‘schlechte Gewissen’<sup>101</sup> des Rächers wider Willen (in dem zugleich die betroffenen Bereichsgötter miteinander in Clinch liegen) setzt einen unaufhaltsamen Selbstzerstörungsprozeß in Gang.

### III. ‘Eumeniden’: politische Überwindung der Tragik

Am Ende der ‘Choephoren’ schien es, als werde Orest die obligate Vergeltung für den Muttermord in Form eines innerseelischen Selbstbestrafungsprozesses erleiden müssen: der überforderte Rächer – Paroxysmus der Tragik – ein Opfer des eigenen Verfolgungswahns, der Projektion seiner Selbstvorwürfe. Doch mit dieser Andeutung einer im Extremfall psychotischen Vollzugsform der Wiedervergeltung begnügt sich der Dichter und zieht es vor, Orests Strafverfolgung in den ‘Eumeniden’ als realen Vorgang der Außenwelt darzustellen<sup>102</sup>. Die Transformation des Psychodramas in einen Rechtsstreit vor dem attischen Staatsgerichtshof gibt ihm die Möglichkeit, die beiden antagonistischen Bereichsgottheiten (die Eri-nyen und Apoll) in der Funktion von Ankläger und Verteidiger persönlich auf die Bühne zu bringen und so, exemplarisch, die göttlichen Wirkursachen menschlichen Geschehens sichtbar zu

<sup>101</sup> „Da vollzieht sich ... innerlich das Gericht ... Es ist das Gericht, in dem das Gewissen Ankläger und Richter zugleich ist“, U.v. Wilamowitz-Moellendorff, Griechische Tragödien, Bd. 2, Berlin <sup>5</sup>1907, 152.

<sup>102</sup> “The Greek audience will be able to make the step from the idea of madness and illusion, however heavily stressed, to that of second sight and perception of a higher reality, if it has occasion to make it. It will not, then, be surprised, or feel that anything has changed, if it turns out in Eum. that the Furies which were visible to Orestes are visible also to other people who share his abnormal type of vision. And one reason why the Pythia is brought on stage is, I believe, that she, if anyone, can be assumed from the first to have the second sight required to perceive whatever supernatural beings may be present ... As this description proceeds ... , the audience will come to picture the Furies more and more clearly in their own minds, seeing them, so to speak, through the eyes of the Pythia, until they reach a point where the conventions of the previous play are forgotten and the Pythia’s vision is accepted as the only reality”, Brown 23.

machen. Der Streit der Götter führt zu einer Krise, die einen wichtigen kulturgeschichtlichen Entwicklungsschub auslöst: Athenes Erfindung des Gerichtsverfahrens, das die alte Wiedervergeltungsautomatik künftig unter bestimmten Voraussetzungen überflüssig macht.

Es beginnt (wie es scheint: eher zufällig als von Zeus geplant) damit, daß Apoll, der sich – als verletzter Bereichsgott – bisher so wenig wie andere Olympier bei der Einforderung seiner Vergeltungsansprüche durch besondere Milde ausgezeichnet hatte<sup>103</sup>, durch die außergewöhnlich tragische Situation seines Schützlings Orest dazu veranlaßt wird<sup>104</sup>, bewußt gegen die alte Ordnung zu verstoßen, die alle Interventionen in den Zuständigkeitsbereich fremder Gottheiten<sup>105</sup> untersagt. Normalerweise hätte er, wenn der Muttermörder Orest von den Erinyen gejagt und zur Strecke gebracht wird, mit Bedauern, aber widerstandslos zur Seite treten müssen, so wie wir es für den Gastrechtsschützer Zeus bei Agamemnons Ermordung oder für die Erinyen bei Klytaimnestras Ermordung annehmen dürfen und wie es der Harfner in 'Wilhelm Meisters Lehrjahre' (II 3) den Göttern zum Vorwurf macht:

„Ihr führt ins Leben uns hinein,  
Ihr laßt den Armen schuldig werden,  
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,  
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.“

Stattdessen bleibt Apoll seinem über das übliche Maß offenbar hinausgehenden (und insofern mit der alten Ordnung unvereinbaren) Beistandsversprechen, auf das Orest bereits in den 'Choephoren'

<sup>103</sup> Das ist kritisch gegen Großmann 246ff festzuhalten.

<sup>104</sup> Lebeck 141: "In 'Eumenides' the gods themselves fall heir to man's misfortunes. They suffer the consequences of their action and from their suffering create new order in the world of men". Meier 177: indem die neue Herrschaft der Olympier „gerade das alte Recht ... konsequent anwendet, kommt es dazu, daß sie genötigt wird, ein neues Recht zu proklamieren und durchzusetzen“.

<sup>105</sup> "In fact, Apollo, in protecting Orestes, has gone too far. It is an encroachment on the domain of the Erinyes", Kitto 59f.

(269f. 1030–1032) wohl mit richtigem Instinkt vertraut und das der Gott, nachdem er ihn in seinem eigenen Tempel entsühnt hat<sup>106</sup> (205. 282f), zu Anfang der ‘Eumeniden’ (64f) erneuert, wunder-samerweise bis zum – guten – Ende treu<sup>107</sup>. Daß Aischylos gerade Apoll dazu auserwählt hat, die bisherige Ordnung in Frage zu stellen und einen Streit mit den Erinyen vom Zaun zu brechen<sup>108</sup>, geschah vermutlich deshalb, weil – nach griechischer Auffassung – Apoll „die Aufgabe zufiel, den Menschen Frieden mit den Göttern zu verschaffen“<sup>109</sup>; oder anders gesagt: weil die religiöse Überzeugung, „daß Mord einer Sühne bedarf, daß es aber auch möglich ist, durch Entsühnung über die Katastrophe hinwegzukommen“, besonders „von Delphi aus eingeschärft und bestätigt“ worden ist<sup>110</sup>.

Indem Apoll seinen Gegenspielerinnen deren Beute regelwidrig streitig macht, bringt er seine eigene – von Mitleid und *philanthrōpia* geprägte<sup>111</sup> – Gerechtigkeitsvorstellung zwar in diesem Einzelfall wirkungsvoll zur Geltung, bewirkt dadurch zunächst aber noch

<sup>106</sup> Dazu Garvie zu v. 1059 und Conacher 147f.

<sup>107</sup> „Oreste est ... le premier des vengeurs à agir non seulement guidé par un dieu, mais sur l'ordre exprès d'un dieu, qui s'engage, par voie de conséquence, à le défendre et à l'aider“, Romilly 68.

<sup>108</sup> “By saving Orestes from death, Apollo is violating a fixed law”, Gagarin 81. Vgl. dazu Saïd 1985, 330: „Mais qu'elle soit du côté des anciens dieux comme dans le Prométhée, ou du côté des nouveaux comme dans les Euménides, la philanthropie entraîne toujours les mêmes conséquences et se traduit nécessairement par un empiètement sur les honneurs d'autres dieux, une faute à leur égard et une atteinte à la *dikē* et au *nomos*, car dans un monde où les honneurs, comme les biens, sont en quantité finie, on ne peut donner aux hommes sans enlever aux dieux et remettre ainsi en question un partage antérieur“.

<sup>109</sup> M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1, München<sup>3</sup>1967, 651.

<sup>110</sup> W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 232. Um den Nachweis, daß „die Menschenfreundlichkeit zum mythischen Bilde des delphischen Gottes wesentlich dazugehört und ein wirkliches Anliegen der Religiosität darstellt, die ihr Zentrum in der Orakelstätte von Delphi hatte“, bemüht sich auch Großmann 250ff.

<sup>111</sup> Belegstellen nennt Saïd 1985, 329<sup>27</sup>.

keine grundsätzliche Veränderung. Da auf der anderen Seite jedoch die Erinyen, durch Präzedenzfälle (Zeus' Entsöhnung des Ixion 717f und Apolls Rettung des todbedrohten Admet 723f) gereizt, solche Übergriffe nicht länger widerstandslos hinzunehmen bereit sind, spitzt sich der Konflikt rasch zu; wiewohl die Beteiligten den unmittelbaren Zusammenstoß nach wie vor vermeiden, zeichnet sich die Gefahr einer weiteren Eskalation ab: die Erinyen drohen der Stadt Athenes die Vernichtung an. Erst diese Zuspitzung anscheinend bewirkt den offenen Ausbruch eines grundsätzlichen Konflikts zwischen den beiden Götterparteien, erst damit kommt gewissermaßen Bewegung in die Weltgeschichte<sup>112</sup>, auch wenn zuerst einmal nur die alte Ordnung gestört und noch keine neue geschaffen wird. Ein Schritt in die richtige Richtung ist es jedoch, wenn beide Kontrahenten<sup>113</sup>, als sie selber keinen Ausweg aus der sich verschärfenden Krise sehen, sich an einen vertrauenswürdigen Dritten wenden, an Athene, die Göttin der Vernunft (womit der Dichter zugleich der Stadtgottheit seine Reverenz erweist). Ihr gelingt, unter Berufung auf den Vater Zeus (738. 826. 850), die Beilegung des Streits, indem sie in ihrer Stadt Athen<sup>114</sup> die neue Ordnung<sup>115</sup> einer staatlichen Rechtsprechung einführt, die die skandalöse Tragik des Rächers künftig vermeidbar macht und die alte Ordnung der automatischen Wiedervergeltung somit sinnvoll und politisch zukunftsweisend ergänzt.

<sup>112</sup> Das Wagnis, „unter den Göttern einen . . . langgestreckten ‘Lernprozeß’ anzunehmen“ (wie dann später in der Promethie), „konnte oder wollte Aischylos in der Orestie noch nicht eingehen“, Meier 166<sup>66</sup> (vgl. auch Anm. 132).

<sup>113</sup> Den Anstoß gibt zwar Apoll, aber nicht nur die Erinyen, sondern auch die Olympier müssen bis zu einem gewissen Grad umdenken lernen (gegen Conacher 142: “if anything is to change, in this situation, then it must be the Erinyes”).

<sup>114</sup> “Athena . . ., the patron-goddess of Athens, with its social progress, its intellectual activity, and its creation of harmony in many forms”, Winnington-Ingram 172.

<sup>115</sup> „Es geht um nicht weniger als um die Konstituierung der Polis über allen partikularen Gewalten“, Meier 162.

Die Lösung des Problems besteht – inhaltlich gesehen – einerseits darin, daß Athene ein staatliches<sup>116</sup> Richterkollegium einsetzt, was drei wesentliche Vorteile mit sich bringt: die Strafverfolgung wird von den Menschen in eigener Regie ausgeübt, ein unparteiischer Gerichtshof macht die persönliche Rachenahme entbehrlich, und schließlich wird die Brutalität der automatischen Wiedervergeltung durch ein individuell angemessenes Strafmaß ersetzt; und andererseits darin, daß sie von den Richtern – aus Abschreckungsgründen – eine strenge Handhabung der Gesetze verlangt („denn wer bleibt noch gerecht, wenn er nichts mehr zu fürchten braucht?“ 699), was eine wirksame Präventivmaßnahme zugunsten der Polisordnung darstellt. In formaler Hinsicht dagegen zeichnet sich ihre Methode dadurch aus, daß sie – dies vor allem ist das Erfolgsrezept ihrer *peithō*<sup>117</sup> – den berechtigten Anliegen beider Parteien gerecht wird: der von den Erinyen geforderten Strenge („es ist heilsam, notfalls zwangsweise zur Vernunft zu kommen“ 520f) ebenso wie der von Apoll geforderten Berücksichtigung der besonderen Tatumstände („die Verantwortung für seinen Muttermord liegt bei mir“ 579f). Athene wählt also, wie es sich für einen Schiedsrichter gehört, den goldenen Mittelweg („der Mitte haben die Götter die oberste Priorität zuerkannt“, singen 529f sogar die Erinyen<sup>118</sup>), begnügt sich freilich nicht mit einer simplen Rechenoperation zur Feststellung des arithmetischen Mittels (das sie v. 696 auf die Formel bringt „weder Anarchie noch Despotie!“), sondern findet – unter Zuhilfenahme der (für ein salomonisches Urteil unerläßlichen!) Phantasie – die geniale Lösung einer staatlich institutionalisierten Rechtsprechung, die den gesellschaftlich erwünschten Paradigmenwechsel von der Rache zur Strafe ermöglicht. Athenes Problemlösungsstra-

<sup>116</sup> „Dadurch, daß die Richter zugleich über Wohl und Wehe der Stadt zu entscheiden haben . . . , wird Athen samt seiner Göttin nicht nur richtend, sondern leidend und sich wagend mitbeteiligt und kann es zu jenem Wunder kommen, daß das Übel der Gefahr, der sie sich aussetzen, ihnen zum staaterhaltenden Segen ausschlägt“, Reinhardt 146f.

<sup>117</sup> Vgl. auch Kitto 64 und Saïd 1985, 334–340.

<sup>118</sup> W. Kranz, *Stasimon*, Berlin 1933, 172: „gleichsam in einer tragischen Parabase“. Dazu Conacher 156–158 (mit weiterer Literatur).

tegie hat demnach den Charakter einer Synthesis, die sowohl die Negativität der Thesis (die übermäßige Strenge der Erinyen) wie die Negativität der Antithesis (die übermäßige Milde Apolls gegenüber Orest) in einer neuen, höheren Form der Gerechtigkeit aufzuheben und damit zu überwinden weiß.

In den 'Eumeniden' läßt Aischylos somit ein Weltbild aufscheinen, das sich von dem der beiden vorangehenden Stücke offenbar wesentlich unterscheidet<sup>119</sup>. War die menschliche Geschichte dort unwiderruflich durch den Automatismus der Wiedervergeltung bestimmt, so zeichnet sich hier die Möglichkeit eines humaneren Systems der Ordnungsstabilisierung ab. Damit stellt sich die Frage, inwieweit die dialektische Verfahrensweise Athenes zugleich bedeutet, daß Aischylos (in dessen Orestie Hegel<sup>120</sup> ein willkommenes Beispiel für sein Schema des dialektischen Dreischritts gesehen hat) die Weltgeschichte insgesamt als dialektischen Entwicklungsprozeß aufgefaßt hat.

In diesem Zusammenhang scheint die Unterscheidung nützlich zwischen älteren und jüngeren Göttern einerseits und – eventuell – einer alten und einer neuen Weltordnung andererseits. Zunächst die Götter. Aischylos hat den Götterkonflikt in den 'Eumeniden' als einen Streit zwischen alten und jungen Göttern<sup>121</sup> dargestellt. Insbesondere die Erinyen, die mehrfach ihre Abstammung von der Urmutter Nacht<sup>122</sup> betonen (321f. 416. 745. 844), machen ihren

119 "There is a radical change in the cultural climate of this play from the mythical, the heroic, and the 'royal' to the contemporary, the institutional, and the communal", Conacher 197.

120 Zu Hegels dialektischer Deutung der Tragödie im allgemeinen und der Orestie im besonderen vgl. Szondi 20–28 und Höhle 23ff. 46ff.

121 „Aischylos' ganze Konstruktion ist nur verständlich, wenn man annimmt, daß er . . . Altes und Neues verschiedenster Herkunft und Zeit miteinander in Parallele, wenn nicht zur Deckung bringt“, Meier 160<sup>51</sup>. "A whole series of antitheses" katalogisiert Zeitlin 171.

122 Hesiod hatte sie dagegen aus den Blutstropfen des entmannten Uranos entstehen lassen. Doch dafür paßt seine Charakterisierung der Keren Thg. 220–222 (im Katalog der Kinder der Nacht) – wie Solmsen 179f festgestellt hat – genau auf die geläufige Vorstellung von den Erinyen: "in fact, at Aeschylus' time it fitted them rather than the Keres".

Gegnern – dem Zeussohn Apoll (*neos* 150. 731) und, generalisierend, den olympischen Göttern überhaupt (*theoi neōteroi* 778) – den Vorwurf<sup>123</sup>, sie wollten die ältere Göttergeneration rücksichtslos überfahren (*kathipazesthai* 150. 721. 779) und ihr den bei Zeus' Herrschaftsantritt vertraglich zugesicherten Anteil am Weltregiment (vor allem das altehrwürdige Vergeltungsamt, das den Erinyen schon bei der Geburt von der Moira zugewiesen wurde, 334f. 349. 392–394) streitig machen. Auch Athene gebraucht das Begriffspaar alt und jung, wenn sie – auf Versöhnung bedacht – den Erinyen ausdrücklich Weisheit und Ehrwürdigkeit des Alters zubilligt (848f. 881–884). Diese Kontrastierung einer älteren (vorolympischen) und einer jüngeren (olympischen) Göttergeneration, aber ebenso auch die Vorstellung, daß Zeus bei seinem Regierungsantritt die Ämter und Privilegien der älteren Gottheiten, soweit sie sich in der Titanomachie nicht gegen ihn gestellt hatten, bestätigt<sup>124</sup> hat (vgl. Hesiod, Thg. 390–394), war Aischylos von der Tradition vorgegeben. Er hat die beiden Motive in den 'Eumeniden' nun aber nicht in der Weise kombiniert, daß der Götterkonflikt – wie die Erinyen dies zunächst befürchten<sup>125</sup> – auf eine Revision des früheren Generationenvertrags, genauer gesagt: auf eine weitere Kompetenzbescheidung der alten Götter, hinausläuft, sondern er hat deren bisherige Rechte, da Athenes Schiedsspruch ja den Interessen beider Götterparteien gleichermaßen gerecht zu werden sucht, unangetastet gelassen. Die Olympier profitieren von Athenes Entscheidung nur insofern, als es dieser gelingt, ihnen – unbeschadet der Besitzstandswahrung für die

<sup>123</sup> „Neu' ist Einspruch von konservativer Seite“, Reinhardt 158. „Das temporale Argument des Alten hat also seine Kraft noch nicht eingebüßt“, Meier 179.

<sup>124</sup> „On coming to power Zeus and the Olympians were like conquering rulers on earth who in the conquered land retain much of the former administration“, Fontenrose 103. Das schließt die freiwillige Abtretung von Besitzansprüchen, wie die Vorgeschichte des delphischen Orakels zeigt (1–8), nicht aus. Jedenfalls scheint es Aischylos wichtig zu sein, daß der Machtwechsel der Göttergenerationen nicht durchweg gewaltsam vollzogen wurde.

<sup>125</sup> Schon früher sind sie durch Zeus' Entsühnung des Ixion (717–719) und Apolls Rettung des Admet vor dem Tode (723f) provoziert worden.

alten Götter – einen Freiraum für die Verwirklichung ihrer fortschrittlichen Ideen zu eröffnen.

Wie man beim Machtverhältnis zwischen alten und jungen Göttern demnach nur sehr bedingt von einer Gewichtsverschiebung sprechen kann, so erfährt auch die alte Weltordnung nur in sehr eingeschränktem Sinn eine Veränderung. Die mit den alten Gottheiten ausgehandelte Ordnung bleibt vielmehr, als Fundament der Zeus-herrschaft, im wesentlichen erhalten; lediglich einem Teilbereich, der Polis, wird unter strengen Auflagen ein Sonderstatus zugebilligt, der ihm erlaubt, in Selbstverwaltung und Eigenverantwortung für eine menschenwürdige Rechtsordnung zu sorgen. Es findet also keineswegs eine umfassende Neuordnung<sup>126</sup>, sondern nur gewissermaßen eine neue Auslegung der alten Zeusordnung statt, die dazu führt, daß Zeus und Moira<sup>127</sup> am Schluß wieder miteinander versöhnt<sup>128</sup> sind (1045f).

Die Frage aber, woher überhaupt der Anstoß zu dieser folgenreichen Entwicklung gekommen ist, haben wir bisher noch nicht gestellt. Von Zeus<sup>129</sup>? Das würde erhebliche Schwierigkeiten

<sup>126</sup> Wenn es bei Fontenrose 103 heißt: "The new settlement resembles the old in that the Erinyes are granted powers and privileges . . . But there is a difference: they now accept full subordination to Olympian rule, and their very character changes", so ist dem 1. Satz zuzustimmen, während der 2. Satz (abgesehen davon, daß von "full subordination" m.E. nicht die Rede sein kann) nur für die wohlgeordnete Polis gilt, d. h. also insgesamt nur für einen begrenzten Ausschnitt menschlicher Realität. "When the Erinyes become Eumenides, there is not the least question of their giving up their function", Lloyd-Jones 1971, 94. Ähnlich Gagarin 84.

<sup>127</sup> "Moira stands . . . for the rigidity of the law of *talio*, an inexorable power with which you could not plead or reason", Winnington-Ingram 171.

<sup>128</sup> "The words need not perhaps imply that they have been at variance, but they are distinguished as powers", Winnington-Ingram 170. Vielleicht allzu sicher ist sich Brown 28: "Indeed it should be understood once and for all that there is no trace in 'Eum.' of a quarrel between Zeus and Moira".

<sup>129</sup> So u.a. Meier 168: es scheine „auf Zeus zurückzugehen, daß Orest, ohne es zu wollen, in die äußerste Perversion des unbedingten Vergeltungsgebotes getrieben wurde“.

machen: dann müßte man entweder erklären können, warum er so lange Zeit damit gewartet hat<sup>130</sup>, oder sich mit der Annahme eines Reifungsprozesses des obersten Gottes behelfen<sup>131</sup>. Einfacher scheint es, eine nicht weiter hinterfragbare 'Kontingenz' dafür verantwortlich zu machen (ein solches Quantum Zufälligkeit verkraftet die aischyleische Theologie offenbar bereits): auf die ganz besondere (sozusagen alle bisherige Tragik überbietende) Situation des Orest reagieren<sup>132</sup> die Olympier flexibel mit der ihnen eigenen 'Entwicklungsfähigkeit', die ihren Wettbewerbsvorteil gegenüber den alten Gottheiten ausmacht. Zuerst läßt Apoll (den Zeus wohl eher bevollmächtigt als beauftragt<sup>133</sup>) sich zu einem eigentlich regelwidrigen Beistandsversprechen bewegen, das ihn in Konflikt mit den geprellten Erinyen bringt; sodann vermag Athene die Erinyen, die zunächst starrsinnig auf der althergebrachten Wiedervergeltung bestehen, dank der Überlegenheit ihrer Vernunft davon zu überzeugen, daß die neue Ordnung auch ihnen zum Vorteil dient; und Zeus

<sup>130</sup> Die Möglichkeit, "that Zeus, being all-wise, is biding his time until mankind, taught by suffering, is ready to accept his wisdom", versucht Kitto 70, mit nicht durchweg zwingenden Gründen, zu widerlegen.

<sup>131</sup> "The idea of a 'progressive' Zeus, properly understood, removes all these difficulties, and explains perfectly the structure and treatment of the trilogy", Kitto 71. Demgegenüber betont Meier 172 zu Recht, „daß es ... durchaus unklar bleibt, ob dieser Wandel auf eine Reifung des Gottes, einen Gewinn an Einsicht zurückzuführen ist. Er könnte durchaus auch als die Fortsetzung alter Politik unter neuen Umständen verstanden werden“.

<sup>132</sup> Meier 173 stellt daher fest, daß in der Orestie (im Unterschied zur Prometheus) „der Wandel der Herrschaft des Zeus isoliert 'ereignisgeschichtlich' nachgezeichnet wird“. Es scheint mir allerdings fraglich, ob er „die historisch so unbefriedigende Lösung einer mehr oder weniger plötzlichen, ereignisgeschichtlichen Wendung auf Erden“ (166<sup>66</sup>) zu Recht moniert; darf nicht auch für Göttergeschehen gelten, daß man es unter Umständen 'nur historisch (d. h. ereignisgeschichtlich) erklären' kann?

<sup>133</sup> Vers 618 braucht kein Gegenargument zu sein. Er kann sich entweder auf Apolls Racheauftrag an Orest beschränken (ohne das Beistandsversprechen einschließen zu müssen) oder andernfalls als parteiliche Äußerung Apolls (zur Erhöhung der eigenen Glaubwürdigkeit) verstanden werden.

schließlich gibt seinen begabten Kindern, die die Divergenz ihres Wesens und ihrer Amtsbereiche nicht antagonistisch gegeneinander ausspielen, sondern erfolgreich zur Kooperation nutzen, großzügig freie Hand für die Realisierung ihrer zukunftssträchtigen Vorhaben. Schon am Ende der Odyssee<sup>134</sup> übrigens hatte Athene, dort im Auftrag von Zeus (24, 482ff) und ähnlich wie – in begrenztem Umfang – dieser selbst am Ende der Ilias (24, 74ff), eine friedliche Lösung in einem menschlichen Konfliktfall vermittelt und damit weiteres Blutvergießen verhindert. Ihre Leistung in den 'Eumeniden' geht in zweifacher Weise darüber hinaus: diesmal schlichtet sie einen Götterkonflikt, und sie erläßt eine Satzung (*thesmos*), die ausdrücklich auch für alle künftigen Mordprozesse in Athen gelten soll<sup>135</sup> (484. 571f. 681–683). Ob Athene dabei mehr als ausführendes Organ ihres Vaters Zeus handelt (der in Hesiods Erga 276–279 ebenfalls als eine Art Gesetzgeber<sup>136</sup> erscheint) oder ob sie, dank der von ihm empfangenen Vernunft (850), womöglich noch über ihn hinauswächst, scheint Aischylos offengelassen zu haben.

Daß sich Athene jedoch, wenn sie in ihrer Polis die staatliche Jurisdiktion einführt, durchaus auf dem Boden der alten Zeusordnung bewegt und nur einen ingeniosen neuen Gebrauch von ihr macht, ergibt sich schon daraus, daß sie dem neuen Prinzip zwar höchst vorteilhafte Auswirkungen auf die gesamte Gemeinschaft verheißt, die Erfüllung dieser Verheißung aber an die Einhaltung einer bestimmten Bedingung knüpft (andernfalls bleibt weiterhin das alte Vergeltungsprinzip in Kraft<sup>137</sup>). Die Bedingung lautet, daß

<sup>134</sup> H. Hommel, Aigisthos und die Freier, zuerst: Stud. Gen. 8, 1955, wiederabgedruckt in: Symbola 1, Hildesheim 1976, 13 spricht deshalb davon, daß die Odyssee „gleichsam im groben schon das Modell verkörpert, nach dem ... die Orestie geschaffen ist.“ Vgl. auch R.H. Beck, Aeschylus, Playwright Educator, The Hague 1975, 130f.

<sup>135</sup> Von einer solchen prinzipiellen Gültigkeit ihrer Friedensvermittlung kann in der Odyssee – trotz Hommel (s. vorige Anm.) 11 – nicht die Rede sein.

<sup>136</sup> Vgl. M.L. West (Hesiod. Works and Days, Oxford 1978) zur Stelle.

<sup>137</sup> Die von Conacher 168f (in Auseinandersetzung mit Lloyd-Jones 1971, 92–94 und Gagarin 74. 77f) diskutierte – und von ihm positiv entschiedene – Frage: "Has the establishment of the Areopagus ... put an end to

ihre göttliche Satzung (mit ausgewogenem Verhältnis zwischen der Strenge des Gesetzes und der Berücksichtigung der besonderen Umstände) von den Menschen durch nachträgliche Abänderungen nicht verschlimmbessert, insbesondere nicht durch unangebrachte Toleranz verwässert werden darf (690–703). Das heißt: die für die Bürger Athens neugeschaffene Möglichkeit, die Brutalität der automatischen Wiedervergeltung durch friedliche Konfliktlösung auf dem Rechtsweg zu ersetzen, bleibt nur solange bestehen, wie die Bürger ihrerseits genügend Vernunft und Disziplin aufbringen, um diese Bedingung zu erfüllen. Damit wird die Entscheidung den Menschen selbst<sup>138</sup> anheimgestellt, freilich nicht dem einzelnen Individuum, das allenfalls über sein persönliches Verhalten verfügen kann, sondern der Polis insgesamt<sup>139</sup>, die die neue Rechtsordnung nur dann aufrechtzuerhalten vermag, wenn sie die dazu erforderliche politische Einigkeit aufbringt. Zwei Grundgedanken der griechischen Literatur – die Selbstverantwortung des Menschen für sein Schicksal<sup>140</sup> und die Kollektivhaftung der Gemeinschaft<sup>141</sup> für die Fehler ihrer Mitglieder und zumal ihrer Führer – werden von Aischylos also in der Weise kombiniert, daß die Funktionstüchtigkeit der staatlichen Institutionen den Vorrang zugewiesen erhält: letzten Endes entscheidet allein die Fähigkeit der Bürgerschaft zu gemeinsamem vernünftigen Handeln darüber, ob der Einzelne vom

the ancient prerogative of the Erinyes, the automatic exaction of blood for blood?" wäre m.E. also richtiger so zu beantworten, daß die alte Wiedervergeltung nur dort überholt ist, wo eine funktionierende staatliche Rechtsprechung an ihre Stelle tritt, überall sonst dagegen nicht.

<sup>138</sup> "The momentum is shifting toward what men can do for themselves – and that means toward the institutional", Rosenmeyer 357; vgl. Gantz 1983, 86. Ähnlich bereits in der Ilias: Nicolai 1987, 156f.

<sup>139</sup> "How can *bia* be beneficent? When it is exercised within the framework of a city-state", Winnington-Ingram 169; vgl. Gantz 1983, 68.

<sup>140</sup> Vgl. Odyssee-Prooimion 1, 7. 33f; Heraklit B 119 („der Charakter bestimmt das Schicksal des Menschen“); Platon, Pol. 617 e („die Verantwortung liegt beim Menschen, der sich seine Lebensform wählt; die Gottheit ist schuldlos“).

<sup>141</sup> Vgl. Ilias 16, 386–388 (vor allem aber muß ganz Troja die Schuld des Paris und das Achaierheer den Streit zwischen Achill und Agamemnon büßen); Hesiod, Erga 240f; Solon 4 W.

Zwang zur Wiedervergeltung freigestellt und ihm so die Möglichkeit zu gewaltfreier Konfliktregelung gegeben ist.

Athenes Friedensstiftung zwischen älteren und jüngeren Göttern wird von Aischylos dazu benutzt, um eine analoge Regelung auch für zwei damals offensichtlich aktuelle gesellschaftliche Konflikte zu empfehlen. Der eine ist der ewige Rangstreit der Geschlechter<sup>142</sup>, kulminierend in der Kontroverse zwischen Apoll und den Erinyen, ob Vater oder Mutter bei der Fortpflanzung die Hauptrolle spiele<sup>143</sup>. Aischylos bemüht sich – wie die Stimmengleichheit bei der Abstimmung zeigt – um eine faire Lösung, kann freilich nicht umhin, der normativen Kraft des Faktischen (d.h. dem patriarchalischen Charakter der attischen Gesellschaft, der in Athenes Mutterlosigkeit sinnfällig zum Ausdruck kommt, 663–666. 736–738) seinen Tribut<sup>144</sup> zu zollen, indem er die Göttin<sup>145</sup> die entscheidende Stimme<sup>146</sup> zugunsten Orests Freispruch abgeben läßt. Gesellschaftlich könnte er sich eine Lösung etwa so vorgestellt haben, daß der männliche Führungsanspruch<sup>147</sup> seine Verwirklichung – nach

<sup>142</sup> Winnington-Ingram: “the relationship between the sexes was a subject of great interest to Aeschylus“ (101); “the impression remains that in this field of social life the Athenians had, on the whole, failed to achieve a harmonious balance and, in degrading the status of women, had committed an injustice which damaged their society” (130). Vgl. auch Gagarin 87–105.

<sup>143</sup> Winnington-Ingram 123 zu Apolls Argumentation: “If it solves an intellectual problem, does it not leave an emotional problem unsolved? If the mother is not *tokeus*, she is still *trophos*”.

<sup>144</sup> Gagarins Darstellung wird in einem Punkt (“thus, in sexual terms, the male and female forces are at last equally balanced”, 103) wohl zu Recht von Conacher 212 korrigiert: “male dominance is restored in the final harmony”; vgl. auch Zeitlin 172: “female will be subordinate to male within the family in patriarchal marriage”.

<sup>145</sup> A.J. Podleckis Annahme, Athene selber relativiere ihre Entscheidung als quasi durch die Kontingenz ihrer Herkunft bedingt (“Athena quite candidly admits that her own case gives her a personal predisposition to side with the male in preference to the female”, Aeschylus’ Women, Helios 10, 1983, 40), dürfte der Autorintention nicht entsprechen.

<sup>146</sup> Zu Athenes “tie-breaking vote” vgl. Conacher 164–166.

<sup>147</sup> Cohens Feststellung: “Thus the justice of Zeus does prevail, but it is the

Athenes Beispiel – nicht auf dem Wege der Gewalt, sondern der Überzeugung (*peithō*) suchen muß, wozu einerseits rhetorisches (vor allem argumentatives) Geschick, andererseits aber auch die Berücksichtigung der legitimen Interessen des Partners gehört. Obwohl bei der älteren Göttergeneration tatsächlich (nach Ausschaltung der Titanen) das weibliche Element, bei der jüngeren dagegen das männliche zu dominieren scheint, darf man (auf der Götterebene!) den Aspekt des Geschlechterstreits jedoch von den ‘Eumeniden’ nicht auf die beiden früheren Stücke übertragen: dort beschränkt sich weder Zeus auf die Vergeltung weiblicher noch die Erinyen auf die Vergeltung männlicher Schuld<sup>148</sup>; und die weibliche Göttin Artemis growlt zwar „den geflügelten Hunden des Vaters“ (Ag. 134f), zählt aber gerade nicht zur älteren Generation.

Der andere aktuelle Konflikt, für den Aischylos im Jahre 458 mit den ‘Eumeniden’ wohl ein Lösungsmodell anbieten wollte, sind die innenpolitischen Spannungen zwischen Adel und Demos, die mit der Entmachtung des Areopags – des alten Adelsrats<sup>149</sup> – durch den radikalen Ephialtes (462/1) und mit dessen bald darauf erfolgter Ermordung (461) einen Höhepunkt erreicht hatten. Während die auf strenge Vergeltung bedachten Erinyen offensichtlich den rigiden law-and-order-Standpunkt der alten Aristokratie (und damit zugleich Spartas) repräsentieren, dürfte sich in Apolls Milde gegenüber dem Muttermörder die liberalere, permissive Rechtsauffas-

arbitrary justice of the right of the stronger: persuasion and compulsion, backed by fear and force” (139), mag abstrakt gesehen – obwohl sie der Autorintention widerspricht – richtig sein. Doch eine Ordnung, in der die Interessen des Stärkeren keine Berücksichtigung finden, ist auf die Dauer unhaltbar. Vgl. dazu auch Rosenmeyer 352: “Athena is an adroit politician; but her success is qualified by the thought that, unlike human persuaders, she cannot fail”.

<sup>148</sup> Dazu überzeugend Brown 28f.

<sup>149</sup> „Dies war der alte Rat, der seinen Charakter als reiner Adelsrat verloren hatte, in dem aber wohl auch damals noch die erfahrensten und einflussreichsten der athenischen Politiker saßen ... So übte er jedenfalls eine weitgehende Kontrolle über die athenische Politik aus“, Meier 145f. Zur (vor allem auf Aristoteles’ Ath. Pol. gestützten) Rekonstruktion seiner ursprünglichen Funktionen im 7. und 6. Jh. vgl. Conacher 199ff.

sung<sup>150</sup> der jungen Demokratie<sup>151</sup> spiegeln. Athenes Schlichtung ist demnach zweifellos als Plädoyer<sup>152</sup> sowohl für eine friedliche Form der Konfliktlösung (mittels verbaler Auseinandersetzung und Abstimmung<sup>153</sup> in der Volksversammlung) wie für die mittlere Linie eines Kompromisses<sup>154</sup> zwischen Adel und Demos gemeint, worin auch immer dieser Kompromiß bestanden haben mag (etwa: keine „Aufhebung der Reform von 462, wohl aber ein Neubedenken der Rolle des Adels und des Areopags als des Organs, in dem er sich politisch zur Geltung bringen kann“<sup>155</sup>; also vermutlich keine Reduktion auf eine bloß richterliche Funktion<sup>156</sup>). Auch dieser innenpolitische Aspekt des Götterkonflikts bleibt übrigens – wie der geschlechtsbezogene – auf die ‘Eumeniden’ beschränkt.

<sup>150</sup> Dazu kommt, daß „der Einsetzung des Gerichts durch Athene ... die Einbürgerung des rationalen Beweisverfahrens vor Gericht um 458“ korrespondiert (Meier 181).

<sup>151</sup> „Es ist eine kühne Ablösung von der Gebundenheit an Herkömmliches, an den allgemeinen (und zumal von Sparta bestimmten), an alten Regeln sich orientierenden Konsens; eine neue Fähigkeit zu unvoreingenommener, auf den Kern der Sache hin abstrahierender situationsangemessener Analyse und zu einem Handeln, das sich ... eher auf das eigene Urteil als auf das Übliche verläßt“, Meier 148<sup>13</sup>.

<sup>152</sup> „Aischylos’ Plädoyer für die Mitte ist nur zu verstehen als Produkt der“ – übrigens bis zum Epos zurückreichenden – „höchst eigenartigen Tradition politischen Denkens“ bei den Griechen der archaischen Epoche, das „eine ‘dritte Position’ zwischen den heftig streitenden Parteien“ ausbildete, von der aus „die politischen Denker zu Sachwaltern des Ganzen der Polis werden“ konnten (Meier 223 ff).

<sup>153</sup> „Es ist *in nuce* die Einsicht des Dezisionismus, die sich diesem radikalen Nachdenken angesichts des problematischen Gesetzes von 462/1 erschlossen hat“, Meier 194.

<sup>154</sup> „Aeschylus favored a constructive compromise of both sides“, Gagarin 116.

<sup>155</sup> Meier 204; d. h. „die Unterlegenen sollten sich fügen; die Sieger sollten ihnen in ihrer neuen Ordnung Funktionen zuweisen, wie sie sie – in ähnlicher Form – vorher schon ausgeübt hatten“ (205). An eine andere Form des Kompromisses denkt Gagarin: Aischylos “favored both the ‘liberal’ Argive alliance and the retention and perhaps strengthening of the ‘conservative’ Areopagus” (116).

<sup>156</sup> So auch – im Gegensatz zu Macleod 129 – Conacher 162f.

In den 'Eumeniden' führt Aischylos seinen Mitbürgern also vor Augen, daß Konflikte – zwischen Individuen, zwischen den Geschlechtern oder zwischen gesellschaftlichen Interessenverbänden – nur dann gefahrlos bzw. untragisch bewältigt werden können, wenn sich die Polis dafür neutrale, allein dem Gemeinwohl verpflichtete Institutionen schafft, die über das Gewaltmonopol verfügen. Damit ist zugleich die Frage, ob die göttliche Weltordnung im Verlauf der Orestie einen dialektischen Entwicklungsprozeß durchläuft, weitgehend negativ beantwortet. Die alte Zeusordnung des 'Agamemnon' wird durch Athenes neue Ordnung in den 'Eumeniden' nicht ein für allemal aufgehoben, sondern behält überall dort, wo die Rechtsprechung der Polis versagt oder sich als nicht zuständig erweist, nach wie vor ihre Gültigkeit. Wenn Zeus und Moira, nach Beilegung des Streits um Orest, sich am Ende wieder versöhnen (1045f), so findet diese Versöhnung<sup>157</sup> durchaus auf derselben Ebene statt wie die frühere Zusammenarbeit der älteren und jüngeren Götter in den beiden ersten Stücken<sup>158</sup>. Der einzige – freilich epochemachende – Fortschritt besteht darin, daß Athene der Polis eine Möglichkeit zur Überwindung der alten Vergeltungsgerechtigkeit bietet. Der Fortschritt ist jedoch nur ein bedingter: er steht unter dem – niemals zuverlässig verfügbaren – Vorbehalt der politischen Vernunft des Gemeinwesens und bleibt zweifellos auf den Binnenraum der Polis begrenzt (die Möglichkeit eines internationalen Gerichtshofes ist für Aischylos noch undenkbar).

#### IV. Tragische Erkenntnis und politische Botschaft

Die Betrachtung der drei Einzeldramen hat gezeigt, daß Athenes (in den 'Eumeniden' eingeführte) neue Rechtsordnung die (im

<sup>157</sup> F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, London 1937, 361–364 hat auf die Parallelität zwischen den 'Eumeniden' und Platons 'Timaios' hingewiesen, wo die Vernunft ebenfalls mit Hilfe der *peithō* Einfluß auf die Notwendigkeit gewinnt (47e–48a). Dazu H. Kuhn, *Die wahre Tragödie*, in: K. Gaiser (Hg.), *Das Platonbild*, Hildesheim 1969, 269f: „Die neue Ordnung, die in den 'Eumeniden' in Erscheinung tritt, läßt einen tragischen Antagonismus genausowenig zu wie der platonische Kosmos“.

<sup>158</sup> Vgl. Ag. 55–59. 130. 355. 748f. 1578–1581 und Cho. 283. 306ff. 639–651.

‘Agamemnon’ und in den ‘Choephoron’ wirkende) alte Zeusordnung nicht so sehr ablöst als vielmehr ergänzt<sup>159</sup>, indem sie eine – partielle – Alternative zu ihr bietet. Einleuchtendste Erklärung für die Nebeneinanderstellung dieser beiden gegensätzlichen Formen menschlicher Konfliktaustragung (Notwendigkeit der Selbsthilfe und automatische Wiedervergeltung hier – gerichtliche Klärung dort) scheint mir die Annahme einer doppelten<sup>160</sup> Wirkungsabsicht des Dichters, nämlich sowohl die unbarmherzige Gesetzmäßigkeit zu analysieren, der der Mensch in der freien Wildbahn des Lebens ausgesetzt ist, als auch das einzig wirksame Bollwerk dagegen aufzuzeigen, das ihm einen einigermaßen geschützten Freiraum sichert: die Rechtsordnung der Polis.

Sind beide Ziele für Aischylos gleichwertig? Die Frage läßt sich kaum eindeutig beantworten. Die beiden Formen der Konfliktaustragung verhalten sich zueinander wie die unbedingte Wirkungsweise von Naturgesetzen einerseits, deren Allgemeingültigkeit zwar (in Ansehung der Person und ihrer Motive) keine individuellen Unterschiede macht, dafür aber auch nicht zustimmungsbedürftig ist, zur bedingten Wirkungsweise menschlicher Gesetze andererseits, die zwar (nach Recht und Billigkeit angewandt) den besonderen Umständen des Einzelfalls gerecht zu werden vermögen, dafür jedoch auf die Gesetzestreue der Bürger bzw. die Durchsetzungskraft des Staates angewiesen sind<sup>161</sup>. Wie die Natur früher, umfassender und mächtiger ist als die Zivilisation, obwohl an Menschlichkeit ihr unterlegen, so erzwingt auch die alte Zeusordnung den Modus gewaltsamer Konfliktregelung überall dort, wo die Menschen gesellschaftlich entweder auf der primitiven Stufe des Naturzustands stehen geblieben oder – unfähig, die humane Rechtsord-

<sup>159</sup> Gagarin 84: Athene stellt sicher, “that the positive aspects of the earlier system will prevail”.

<sup>160</sup> Interessant ist, daß – wie Brown 29–34 gezeigt hat – Aischylos’ Götterdarstellung in Ag. und Cho. einerseits und Eum. andererseits dementsprechende Unterschiede aufweist.

<sup>161</sup> Zum Unterschied zwischen deskriptiven Naturgesetzen und normativer Regelung gesellschaftlichen Verhaltens vgl. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Bd. 1, London 1979, 128f.

nung der Polis aufrechtzuerhalten – auf sie zurückgefallen sind. Mag Athenes neue Ordnung auch ‘besser’ sein als die alte Zeusordnung (erst die zweite Sophistengeneration wird für die *physis* und gegen den *nomos* Partei ergreifen), so robust wie diese ist sie nicht.

Eine klare Rangordnung der beiden Wirkungsabsichten – der deskriptiven und der normativen – läßt sich daraus nicht ablesen. Auf der einen Seite behält die Analyse der Vergeltungsgerechtigkeit in den ersten zwei Stücken<sup>162</sup>, die die Tragik des Rächers geschichtsphilosophisch zu erklären und zu rechtfertigen versuchen, ihre Gültigkeit auch dann, wenn der politischen Zielsetzung der ‘Eumeniden’ kein Erfolg beschieden sein sollte: wo die Umstände eine praktische Veränderung nicht erlauben, bedeutet auch die theoretische Bewältigung des Unabänderlichen eine Hilfe. Auf der anderen Seite gilt das besondere Interesse und Engagement des Dichters aber doch wohl seiner politischen Zielsetzung<sup>163</sup>: er appelliert an die Mitbürger, die aktuelle Krise der Polis nicht auf dem Wege der Gewalt zu lösen, der nur zur Eskalation der Vergeltungen führen kann, sondern auf dem Wege einer friedlichen Regelung, der – insofern er beiden Seiten gerecht zu werden sucht – allein konsensfähig ist.

Ein deutliches Indiz dafür, daß jedenfalls am Ende der Trilogie der Patriot und Politiker über den Geschichtsphilosophen die Oberhand<sup>164</sup> behält, bietet Aischylos’ – aufs Ganze gesehen – ambivalente Einstellung zum Krieg. Während im ‘Agamemnon’ der Chor

<sup>162</sup> Daß die politische Thematik nicht auf die ‘Eumeniden’ beschränkt ist, zeigen D. G. Beer, *Tyranny, Anarkhia, and the Problems of the Boulē in the Oresteia*, *Florilegium* 3, 1981, 47–71, und Gantz 1983, 68f. 85f.

<sup>163</sup> Dazu vgl. auch V. di Benedetto, *L’ideologia del potere e la tragedia greca: Ricerche su Eschilo*, Turino 1978.

<sup>164</sup> Gegen Rosenmeyer 342: “The establishment of the state of law is the termination, but not the goal, much less the theme, of the trilogy” (“Aristotle’s remarks about untangling (*hysis*) pertain to that largely aesthetic disposition rather than to the dialectical ‘Aufhebung’ which modern metaphysicians of the tragic demand”, 343). Richtiger Brown 34: “Aeschylus wants to preserve the serious, ‘tragic’ vision of Ag. and Cho., but he also wants, however illogically, to end the trilogy on a note of joy and hope, which expresses, perhaps, an emotional faith in what might be ... rather than a belief about existing reality”.

unverhohlen Kritik daran geübt hatte, daß der Trojanische Krieg so vielen griechischen Soldaten das Leben gekostet hat (429–474), stellt in den 'Eumeniden' Athene ihrer Stadt ganz selbstverständlich glänzende militärische Erfolge in Aussicht (913–915). Das läßt sich nicht allein damit erklären, daß außenpolitisch – mangels eines zuständigen Gerichtshofes – eben weiterhin die alte Zeusordnung gilt, sondern hat daneben auch einen innenpolitischen Grund: die altbekannte systemstabilisierende Funktion des Krieges, der die Aggression nach außen ableitet<sup>165</sup> (vgl. Eum. 864f). So kommt es zu dem eigenartigen Phänomen, daß der Politiker (und vielleicht auch der Dramatiker) Aischylos zum Schluß – bewußt oder unbewußt – das mit dem Krieg unvermeidbar verbundene Risiko der Wiedervergeltung offenbar geringer einschätzt als den Gewinn an innenpolitischer Geschlossenheit (und vielleicht auch den Sieg im dramatischen Agon).

In der Orestie hat Aischylos aufgezeigt, daß das menschliche Urverlangen nach individueller Gerechtigkeit, wenn irgendwo in der Geschichte, so nur in einem wohlgeordneten Staatswesen realisierbar ist. Daß analog auch zwischenstaatliche Konflikte von einem übergeordneten Gerichtshof (der dazu freilich über das Gewaltmonopol verfügen müßte) friedlich geregelt werden, ist inzwischen zwar denkbar geworden, aber noch weitgehend Utopie geblieben.

<sup>165</sup> Dazu Meier 212: "Aischylos sah, daß Freund- und Feindschaft neu gruppiert werden mußten, um den neuen Zusammenhalt unter den Bürgern zu befestigen. Das bot sich in der konkreten Lage an: denn nach der Entmachtung des Areopags begann eine ungemein ausgreifende Eroberungs-(oder wenigstens Machtausweitungs-)politik Athens." Vgl. auch Cohen 139f.

## Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur

- Bergson, L., Nochmals Artemis und Agamemnon, *Hermes* 110, 1982, 137-145
- Bollack, J., et P. Judet de la Combe, *L'Agamemnon d'Eschyle. Le texte et ses interprétations*, Bde. 1.1; 1.2; 2, Lille 1981-1982
- Brown, A.L., The Erinyes in the Oresteia: Real Life, the Supernatural, and the Stage, *JHS* 103, 1983, 13-34
- Cohen, D., The Theodicy of Aeschylus: Justice and Tyranny in the Oresteia, *G&R* 33, 1986, 129-141
- Conacher, D. J., *Aeschylus' Oresteia. A Literary Commentary*, Toronto 1987
- Dodds, E. R., *Morals and Politics in the Oresteia* (zuerst: 1960), in: ders., *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, 45-63
- Dover, K. J., Some Neglected Aspects of Agamemnon's Dilemma, *JHS* 93, 1973, 58-69
- Edwards, M.E., Agamemnon's Decision: Freedom and Folly in Aeschylus, *Calif. Stud. in Class. Ant.* 10, 1977, 17-38
- Fontenrose, J., Gods and Men in the Oresteia, *TAPhA* 102, 1971, 71-109
- Gagarin, M., *Aeschylean Drama*, Berkeley 1976
- Gantz, T., Inherited Guilt in Aischylos, *CJ* 78, 1982, 1-23
- , *The Chorus of Aischylos' Agamemnon*, *HSPh* 87, 1983, 65-86
- Garvie, A. F., *Aeschylus, Choephoroi*, ed. A.F.G., Oxford 1986
- Großmann, G., *Promethie und Orestie. Attischer Geist in der attischen Tragödie*, Heidelberg 1970
- Halliwell, St., *Aristotle's Poetics*, London 1986
- Hammond, N.G., Personal Freedom and Its Limitations in the Oresteia, *JHS* 85, 1965, 42-55
- Höfle, V., *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles*, Stuttgart 1984
- Kitto, H.D.F., *Form and Meaning in Drama*, London <sup>2</sup>1964
- Kullmann, W., Die unterschiedliche Sicht der Götter in Ilias und Odyssee, in: *Mélanges E. Delebecque*, Aix-en-Provence 1983, 223-231
- Lebeck, A., *The Oresteia. A Study in Language and Structure*, Cambridge, Mass. 1971

- Lesky, A., Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus (zuerst: 1966), in: E. Segal (Hg.), Oxford Readings in Greek Tragedy, Oxford 1983, 13-23
- Lloyd-Jones, H., The Guilt of Agamemnon, CQ 12, 1962, 187-199
- , The Justice of Zeus, Berkeley 1971
- Macleod, C.W., Politics and the Oresteia, JHS 102, 1982, 124-144
- Meier, Chr., Aischylos' Eumeniden und das Aufkommen des Politischen, in: ders., Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a.M. 1980, 144-246
- Neitzel, H., Funktion und Bedeutung des Zeus-Hymnus im 'Agamemnon' des Aischylos, Hermes 106, 1978, 406-425
- , Artemis und Agamemnon in der Parodos des aischyleischen 'Agamemnon', Hermes 107, 1979, 10-32
- Nicolai, W., Versuch über Herodots Geschichtsphilosophie, Heidelberg 1986
- , Zum Welt- und Geschichtsbild der Ilias, in: J.-M. Bremer and I. De Jong (Hgg.), Homer beyond Oral Poetry, Amsterdam 1987, 145-164
- Nussbaum, M.C., The Fragility of Goodness, Cambridge 1986
- Page, D., in: Aeschylus, Agamemnon, ed. J.D. Denniston and D.P., Oxford 1957
- Patzer, H., Die Anfänge der griechischen Tragödie, Wiesbaden 1962
- , Hauptperson und tragischer Held in Sophokles' 'Antigone', Wiesbaden 1978
- , Methodische Grundsätze der Sophoklesinterpretation, Poetica 15, 1983, 1-33
- Peradotto, J. J., The Omen of the Eagles and the *ēthos* of Agamemnon, Phoenix 23, 1969, 237-261
- Reinhardt, K., Aischylos als Regisseur und Theologe, Bern 1949
- Romilly, J. de, Vengeance humaine et vengeance divine. Remarques sur l'Orestie d'Eschyle, in: Das Altertum und jedes neue Gute (Festschr. Schadewaldt), Stuttgart 1970, 65-77
- Rosenmeyer, Th. G., The Art of Aeschylus, Berkeley 1982
- Saïd, S., La faute tragique, Paris 1978
- , Sophiste et tyran, ou le problème du Prométhée enchaîné, Paris 1985
- Solmsen, F., Hesiod and Aeschylus, Ithaca, N.Y. 1949
- Szondi, P., Versuch über das Tragische, Frankfurt a.M. 2<sup>1964</sup>
- Winnington-Ingram, R. P., Studies in Aeschylus, London 1983
- Zeitlin, F., The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia, Arethusa 11, 1978, 149-184