

alle zusammen. Selbst wenn Ephialtes die Einsicht und das Urteilsvermögen der breiten Menge behauptet und dazu gesagt haben mag, daß sie wenigstens nicht durch eigensüchtige Motive davon abgelenkt sei, das Interesse der Stadt zu verfechten – mußte es doch naheliegen, nicht so sehr eine „Weisheit“ des Volkes gegen die des Adels auszuspielen, sondern die Argumentation auf eine andere Ebene zu verschieben, eben die, auf der sich die Frage stellte, wer die Stadt sei. Das war die positive Aussage neben der negativen Behauptung der schlechten Führung durch den Adel. Da stand dann einerseits eine Gruppe, die die Stadt bevormundete (noch dazu aus eigenem Interesse), und andererseits eine andere, welche behauptete, was jene Polis nannten, sei doch in Wirklichkeit die Bürgerschaft, und die müßte, da es in aller Politik um sie gehe, auch selbst, frei von jeder Autorität beschließen können, was sie wolle.

Plutarch sprach später von „ungemischter Demokratie“ (*ákra-tos dēmokratía*). Ephialtes habe den Bürgern den Becher der Freiheit so voll geschenkt, daß sie sich daran berauschten. Man wird dem von außen, aber vielfach auch von innen mit großer Skepsis begegnet sein, zumal mit der Entmachtung des Areopags offenbar auch das Gewicht der Theten zunahm. Und es hat Pläne zum Sturz der Demokratie gegeben. Die Ermordung des Ephialtes, aber auch verschiedene Berichte über eine Verschwörung sprechen dafür. 457, ein Jahr nach der Aufführung der Orestie, standen verschiedene Adlige im Verdacht, mit den Spartanern Verhandlungen zu pflegen, welche gerade in Boiotien Krieg führten. Sie hätten sie veranlassen wollen, in Athen einzumarschieren und die dortige Ordnung zu stürzen. Auch die langen Mauern des Perikles sollen für viele Adlige ein Dorn im Auge gewesen sein.

Der Bruch mit dem Areopag brachte nicht nur das Unterste nach oben, sondern er zerstörte die grundlegende Entsprechung zwischen politischer und gesellschaftlicher Ordnung. Und das mußte sich in einer Gesellschaft höchst befremdlich ausnehmen, für die die verschiedenen Bereiche der Welt grundsätzlich „homolog“ aufgebaut waren, welche also etwa bei den Göttern wie bei den Tieren ähnliche Ordnungen zu finden meinte. Gerade die Tragiker sind voll von Zeugnissen davon. Wo Polis- und Weltordnung in enger Korrespondenz gedacht wurden, mußte ein so einschneidender Umsturz in *politicis* auch das Bild tangieren, das die Athe-

ner – und die Griechen – sich von der Weltordnung und den Göttern machten.

Aischylos' ‚Hiketiden‘ gehörten, wenn sie nicht 463 aufgeführt worden sein sollten, vielleicht noch in die Jahre 461 oder 460. Aber es könnte ebensogut sein, daß Aischylos damals andere Stücke inszenierte. Wenn die Dichter frühestens jedes zweite Jahr drei Tragödien und ein Satyrspiel fertigstellen und zur Aufführung bringen konnten, hatte er dann erst 459 oder 458 die Möglichkeit, neue Stücke vorzulegen. Wir wissen, daß er 458 die Orestie aufführte. Er hat sie also im Sommer 459 eingereicht, mithin seit 461 oder 460 an ihr gearbeitet. Sie entstand im unmittelbaren Schatten der Ereignisse von 462/61 und war offensichtlich seine Antwort darauf. Die Orestie steht in der dichtesten sachlichen Beziehung zur Politik der Zeit, eben zu dem vermutlich einschneidendsten – jedenfalls am stärksten so empfundenen – Ereignis der athenischen Geschichte jener Jahrzehnte. Und nichts vermag die fruchtbare Beziehung zwischen Politik und Kunst, die politische Kunst der Tragödie deutlicher zu machen als dieses Stück, das nach Algernon C. Swinburne „perhaps the greatest achievement of the human mind“ war.

5. Orestie

Die Orestie ist die einzige uns vollständig aus der Antike überlieferte Trilogie. Sie besteht aus den Stücken ‚Agamemnon‘, ‚Choephoron‘ („die das Totenopfer Darbringenden“) und ‚Eumeniden‘.

a) Gang der Handlung

Das erste Stück beginnt in dem Moment, da die Nachricht vom Fall Trojas nach Argos gelangt. Sie war über eine Kette von Feuerzeichen gekommen; der Dichter scheint eine damals neue Errungenschaft des attischen Seebunds zu zitieren. Indem der Chor der alten Männer von Argos solch eine Übertragung von Nachrichten für unmöglich hält, wird nicht nur deutlich, wie sehr die Alten hinter der Zeit zurück sind, sondern wohl auch, als wie außerordentlich diese Überwindung weiter Distanzen im Raum zu diesem

Zeitpunkt empfunden wurde. Es schlug sich darin die beschleunigte Veränderung der griechischen Welt nieder, gleichsam die Überwindung großer Distanzen auch in der Zeit, von der die Orestie dann handelt.

Der Chor erinnert an den Auszug des Heeres, an die Vorzeichen, die seinen Führern gegeben wurden. Er erinnert auch daran, daß Agamemnon, der König von Argos und Führer des Aufgebots, sich genötigt sah, seine eigene Tochter Iphigenie zu opfern. Denn es war ihm geweissagt worden, daß es sonst keinen günstigen Fahrtwind gäbe. Das Heer war unruhig gewesen, von Hunger geplagt, schwere Stürme aus dem Norden setzten der Flotte selbst im Hafen zu. Und in der Aporie, entweder das Heer im Stich zu lassen oder die Tochter mit eigener Hand hinzuschlachten, hatte er sich für das Heer entschieden.

Die Königin Klytaimestra tritt auf, sie beschreibt dem Chor den Weg der Feuerzeichen. Bald danach kommt der Herold, der genauen Bericht vom Sieg der Griechen und von ihren großen Verlusten geben kann. Schließlich Agamemnon selbst, der Sieger. Klytaimestra empfängt ihn ehrfürchtig, ja unterwürfig. Sie will den Weg in den Palast mit Purpurtüchern auslegen lassen, wogegen Agamemnon sich verwahrt – das ist für Götter, das mag Barbaren als gut erscheinen; er hat Angst. Er scheut den Tadel des Volkes. Doch die Ehefrau drängt weiter in ihn. So gibt er ihr zuliebe nach, läßt sich nur – als ob es bloß um die Schonung des Stoffes ginge – die Sandalen losbinden, um dann über die „meererschaffne Pracht“ zu schreiten. Was ihm nicht zukommt, was eine Übertretung dessen ist, was die Griechen von den Barbaren trennt, aber auch dessen, was die Götter den Menschen als Grenze gesetzt haben.

Vor der Tür verbleibt Cassandra, die das Griechenheer dem Agamemnon als „erlesene Blüte“ (954) aus vielen Beuteschätzen zugesprochen hat. Sie will den Palast nicht betreten, sie schweigt und läßt sich nicht erweichen – bis sie mit dem Chor allein ist, um dann nach und nach die schreckliche, blutige Geschichte des Palasts der Atriden, vor dem sie steht, dieses „Menschenschlachthaus“ (1092), und das Schicksal des Königs, dessen Ermordung sich gerade vollzieht, auch ihr eigenes, bevorstehendes Ende zu offenbaren. Agamemnons Vater Atreus hatte einst die Kinder seines Bruders Thyest geschlachtet und ihr Fleisch dem unwissenden Vater zum

Mahle vorgesetzt. Nur Aigisth war verschont geblieben, der jetzt Klytaimestras Geliebter ist. Die Rache, die die Königin für ihre Tochter Iphigenie an Agamemnon nimmt, gilt indirekt zugleich Atreus – und setzt damit den Gang der Untaten fort.

Am Schluß der ersten Tragödie tritt Klytaimestra vor den Palast, vom Chor mit schweren Vorwürfen überhäuft. Ihr Geliebter Aigisth kommt hinzu und droht den alten Männern, daß er sie „zur Rason bringen“ werde. Vermutlich steht Klytaimestra dabei auf dem sogenannten Ekkyklema, einer kleinen Bühne, die aus der Palastwand, welche die Szene bildete, hervorgerollt werden konnte. (Man behalf sich mit dieser Maschine, da man das Innere eines Hauses nicht zeigen konnte; zu wenige Zuschauer hätten günstig genug gesessen, um hineinschauen zu können.) Zu Füßen der Königin die Leichen Agamemnons und Kassandras.

Das zweite Stück beginnt mit der Rückkunft des Orest. Der Sohn, der schon vor Agamemnons Heimkehr ins ferne Phokis gebracht worden war, kommt, um den Vater zu rächen. In der Nacht zuvor hatte Klytaimestra den Traum gehabt, sie hätte eine Schlange geboren, sie gewandelt wie ein Kind, ihr die Brust gegeben. Die aber habe mit der Milch zugleich dickes geronnenes Blut aus ihr herausgesogen. Daraufhin hatte die Königin ihre Tochter Elektra beauftragt, zusammen mit trojanischen Sklavinnen (die hier den Chor bilden) am Grab des Vaters eine Spende darzubringen.

Elektra ist ratlos, was sie bei dem verhaßten Opfer sagen soll. Die Frauen raten: „Es komme einer über sie, Gott oder Mensch!“ – „Meinst du als Richter oder als Rächer?“ – „Sag einfach: um sie zu töten.“ Sie zweifelt, ob das fromm sei gegen die Götter, und erhält zur Antwort „Wieso? Dem Feind wird Böses mit Bösem vergolten“ (120). Sie beklagt des Bruders Abwesenheit; da tritt Orest hervor. Er hat den Plan, sich im Palast als Fremder vorzustellen, der beauftragt sei, die Nachricht vom Tode des Orest zu übermitteln. Und so geschieht es, Klytaimestra empfängt ihn, dann läßt sie ihn in den Männersaal geleiten.

Wenig später kommt die alte Amme heraus. Sie soll Aigisth mit Bewaffneten herbeiholen. Rührend und komisch zugleich klagt sie über den Tod des Jungen, den sie seit seiner Geburt zu versorgen hatte. Eine kurze Weile lang darf das Zarte, Hegende, Pflegende die bluttriefenden Gesetzmäßigkeiten der Vergeltung unterbrechen. Die Frauen überreden die Amme, Aigisth nichts davon zu

sagen, daß er seine Wache mitbringen solle. Er kommt dann auch allein, freudigen Fußes, mit Bekundungen der Trauer auf den Lippen. Gleich darauf hört man seinen Todesschrei aus dem Palast. Ein Diener schlägt Alarm. Auf Klytaimestras Frage antwortet er: „Den Lebenden ermorden die Toten, sage ich“ (886). Schon aber ist Orest da, um nach längerem Dialog die Mutter, das gezogene Schwert auf ihrer Brust, in den Palast zu drängen. Am Ende wieder das Ekkyklema, Orest einen mit Wollbinden umwickelten Öl-zweig in der Hand, zu seinen Füßen die Leichen der Erschlagenen.

Während aber im ‚Agamemnon‘ Klytaimestra und Aigisth sich ihrer selbst nur allzu gewiß gewesen waren, stolz und froh über die Mörde, in der freilich bangen Hoffnung, daß nun die Kette der Gewalttaten zu Ende sei (1569), wird Orest, während er noch spricht, vom Wahn ereilt: Er sieht, was keiner sonst auf der Bühne (und im Theater) sehen kann, die „Hunde der Mutter“ kommen, die Erinyen, die schrecklichen Rachegeister, „in schwärzlichen Gewändern, dicht von Schlangen umringelt“ (1049).

Der letzte Teil der Trilogie hebt in Delphi an; die Pythia tritt vor den Tempel und klärt über die Abfolge der Besitzer des Heiligtums auf. Erst war es Gaia, die Erde, die Urprophetin, dann ihre Tochter Themis; ohne jede Gewalt sei das Orakel danach an Phoibe übergegangen, und die habe es Apollon zur Geburt geschenkt. Dann preist sie, ringsumher schauend, die Götter, die dort verehrt werden. Schließlich zieht sie sich in den Tempel zurück, um ihres Amtes zu walten – und ist sogleich wieder da: Denn dort war sie auf Orest und dessen Verfolger getroffen. Und bevor die Zuschauer die Erinyen zu sehen bekommen, erhalten sie einen neuen, furchterregenden Eindruck von ihnen: Die Pythia kriecht auf allen vieren. Nein, nicht Frauen hat sie gesehen, sondern Gorgonen, schwarz, widerlich, ganz und gar abscheulich. „Sie schnarchen, röcheln, stinken, daß man sich nicht nähern kann. Aus ihren Augen trieft ekelhafte Flüssigkeit“ (53). Endlich sieht man sie selbst: Sie werden mitsamt Orest auf dem Ekkyklema herausgerollt. Sie schlafen. Ihr Anblick soll so entsetzlich gewesen sein, daß es bei einigen Zuschauerinnen zu Früh- und Fehlgeburten gekommen sei.

Apollon erscheint. Er hat Orest entsühnt, nun entläßt er ihn. Hermes soll ihn geleiten. Es wird eine lange Fahrt werden, überall werden die Erinyen ihn jagen. Der Schatten Klytaimestras weckt die Rachegeister. Apollon verweist sie aus seinem Heiligtum.

Anschließend wechselt die Szene nach Athen, auf die Akropolis, vor das Bild der Göttin Athene. Es ist das einzige Mal, soweit wir wissen, daß Aischylos die eigene Stadt zum Ort der Handlung macht. Orest hat sich nach langen Fahrten zu Lande und zur See, der Weisung Apollons folgend, nach Athen begeben, um sich hier einem Gericht zu stellen. Die Erinyen treffen kurz nach ihm ein.

Athene selbst kommt, läßt sich von Orest und den Rachegeistern vortragen, worum der Streit geht. Sie erklärt, die Sache sei zu schwierig, als daß ein Einzelner sie entscheiden könne. Auch ihr käme es nicht zu, in einem Mordfall das Urteil zu finden. Und sie sieht eine besondere Schwierigkeit auch darin, daß Orest als Schutzfliehender gekommen sei, daß man ihn aufnehmen müsse, daß aber auch die Erinyen „Rechte und Pflichten besitzen, die nicht leicht abzuweisen sind“ (476). Trügen sie nicht den Sieg davon, so könnten sie der Stadt schweren Schaden zufügen. Da die Sache aber auf sie zugekommen sei, will Athene ein Gericht einsetzen.

Die Zuschauer können dann sehen, wie der in Athen gerade seiner politischen Funktionen entkleidete Areopag von der Göttin für alle Zeiten eingerichtet wird. Ihre Einsetzungsrede richtet sich ausdrücklich an „das attische Volk“ (681), das Publikum also. Sie erinnert daran, daß der Ares-Hügel (Areopag) einst von den Amazonen besetzt worden war, daß diese der Akropolis eine neue Burg „die hochgetürmte da entgegentürmten“. An diesem – einst von außen her so bedrohlichen – Ort soll nun eine innere Gegenmacht walten. Dort soll „der Bürger Ehrfurcht und die ihr verwandte Furcht dem Unrecht wehren gleichermaßen bei Tag wie bei Nacht“. Die Göttin rät den Bürgern, „weder nicht beherrscht noch gewaltbeherrscht zu sein“ und das „Furchterregende“ (*deinon*) nicht völlig aus der Stadt hinauszuwerfen. „Denn wer vor nichts zurückschreckt von den Sterblichen, wie achtet der wohl das Recht?“ Dank Furcht und Ehrfurcht aber hätten die Athener ein „rettendes Bollwerk für das Land und die Stadt“, wie es weder die Skythen noch die Spartaner haben. Diese beiden Völker waren damals für ihre – althergebrachte – Wohlordnung (Eunomie) berühmt. Athen scheint sie jetzt übertreffen zu können, weil es demokratisch ist – wenn es nur das Furchterregende nicht ganz aus der Stadt hinauswirft.

Die Parteien hatten ihre Sache vorgetragen, Apollon war hinzu-

Publikum... das Schlimme

gekomen, um Orest zu verteidigen. Er plädierte auf Freispruch, während die Erinyen behaupteten, daß der Muttermörder ihnen unbedingt verfallen sei. Dann erfolgte – während sich Apollon und die Erinyen gegenseitig schwere Vorhaltungen machten – die Abstimmung. Athene erklärt am Schluß, sie wolle ebenfalls ein Votum abgeben, es ist – wie sie offen sagt – im Sinne Orests. Das Ergebnis ist Stimmgleichheit. Damit ist Orest frei, er verabschiedet sich dankbar und verspricht, daß Argos künftig Athen verbunden sein solle.

Die Erinyen aber rasen. Sie haben alle Ehren verloren. Ihr Recht ist „niedergeritten“, wie sie mehrfach sagen. Sie können ihre Pflicht nicht mehr erfüllen. Was das bedeutet, hatten sie schon angekündigt: Sie allein verbürgen den Respekt vor dem Recht. Nun also ist jeder Mord freigegeben. Sie drohen zudem, das Land zu vergiften, die Pest zu senden. Athene versucht, sie zu besänftigen. Sie bietet ihnen Wohnung in der Stadt, „Anteil an diesem Land, das die Götter über alles lieben“ (869), und große Ehren. Erstlingsopfer für Geburt und Hochzeit sollen ihnen dargebracht werden, ja sie sollen zuständig sein für das Wohlergehen der Häuser: „Kein Haus soll gedeihen ohne dich“ (895).

Doch so leicht sind sie nicht zu erweichen. Viermal muß die Göttin ansetzen, dann endlich willigen sie ein. Sie tun es nicht nur das Angebots wegen, sondern auch, weil Athene ihnen in aller Geduld und Ehrerbietigkeit mit peithô begegnet, der „Versöhnungskraft, der Zauberkraft des Wortes, der schmeichelnden Verführung durch meine Zunge“ (885). So preist die Göttin am Ende die peithô, mit der sie „die wild sich Sträubenden zu überreden vermochte“. Doch, fügt sie hinzu, „gesiegt, geherrscht hat hier Zeus Agoraios“ (970), der Gott der Versammlung, des politischen Marktes.

Nach langen Segensliedern geleitet ein zweiter Chor, diesmal offenbar Athener darstellend, die Erinyen im Lichte von Fackeln zu ihren neuen Sitzen in einer Höhle am Hang der Akropolis oder genauer wohl: des Areopags.

Die Orestie ist in vielen Einzelheiten wie im ganzen sehr viel stärker als die andern uns bekannten Tragödien des Aischylos auf Politik bezogen, ja man darf wohl vermuten, daß ihre Größe und ihr Ernst nicht zuletzt durch die tiefe politische Erschütterung und Infragestellung jener Jahre bedingt sind. Nur wer nicht weiß, wie

sehr für die Athener des fünften Jahrhunderts überhaupt und speziell in jenen Jahren das Politische im Zentrum ihres Erlebens und Denkens stand, kann darin einen Nachteil oder eine Beeinträchtigung – oder ein allzu enges Verständnis sehen. Selten kann man so gut wie hier studieren, was die Tragödie dem athenischen Bürgerpublikum bedeuten konnte. Selten legt sich so sehr wie hier die Vermutung nahe, daß dieses Publikum sein Theater dringend brauchte.

Man sollte sich also den Weg zu diesem Stück nicht durch einen unangebrachten, zu sehr von der Neuzeit bestimmten Begriff des Politischen verstellen lassen. Eben weil Politik damals das Allgemeine war, ist es möglich, das Stück auch unpolitisch, gleichsam unter allgemein-menschlichem Aspekt zu lesen und zu verstehen. Eben darum reicht seine Bedeutung so weit über das Politische und über die Situation von 458 hinaus.

b) Politische Anspielungen

Die Orestie enthält zunächst auffällige Anspielungen auf die damalige Politik und Kriegführung. Mehrfach ist vom Bündnis Athens mit Argos die Rede. Apollon erklärt geradezu, er habe Orest deswegen zu Athene geschickt, damit daraus ein Treubund für alle Zeiten entstehe. Als Orest auf die Ankunft der Göttin wartet, schreitet er in Gedanken deren Aktionsradius ab. Vielleicht ist sie in Libyen, um Freunden zu helfen, oder auf der Chalkidike; am Ende berichtet sie selbst, sie komme von der Skamander-Ebene, wo sie Land in Besitz genommen habe, das ihr aus der Beute von Troja zugefallen sei. Da sich das eine nur leicht versteckt auf das damalige Engagement der Stadt in Ägypten bezieht, kann man fast sicher sein, daß die Athener gleichzeitig an den andern Plätzen Krieg führten oder etwas zu ordnen hatten.

Um zu begründen, warum sie Orest während Agamemnons Abwesenheit zu einem seiner Freunde geschickt habe, hatte Klytaimestra erklärt, der habe sie auf die Gefahr hingewiesen, in der der Vater vor Troja stecke und die entstehe, „wenn die Unbeherrschtheit des lärmenden Volks den Rat stürze“ (883); wie es ja Menschenart sei, den, der fällt, auch noch zu stoßen. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, diese Äußerung auf die Entmachtung des Areopags zu beziehen; man könnte sie gar als Anspielung auf

Kimons Abwesenheit nehmen. Und warum wird Agamemnon verschiedentlich gerade als „Flottenführer“ bezeichnet? Ähnlich aktuell klingt es, wenn Aigisth den aufsässig sich gebärdenden Chor als „Leute von der untersten Ruderbank“ (1617) anspricht, wie wenn er die athenischen Theten vor sich hätte.

Doch all das sind kurze, nicht sehr wichtige Äußerungen. Lediglich die Hinweise auf das Bündnis mit Argos weisen eine Tendenz auf, denn in ihnen ist offensichtlich eine Identifizierung mit Athens neuer Außenpolitik enthalten. Aber sie ist Teil jener Einmütigkeit nach außen, die die Göttin ihren Bürgern am Schluß der Orestie ans Herz legt. Ansonsten wird nur „zitiert“, nicht zu den Problemen auf der politischen Tagesordnung Stellung genommen. Immerhin zeigt sich in den „Zitaten“, wie sehr die Politik in das Stück hineinragt.

Doch dessen politische Bedeutung liegt woanders, nämlich in der „Wiederholung“ des Umsturzgeschehens, im Versuch, es einzufangen in den Sinn der Welt, es in große und größte Zusammenhänge einzuordnen, in deren Rahmen es offensichtlich verstanden werden mußte; nur daß der Rahmen dabei nicht gleichbleiben konnte, dazu war zu viel geschehen. Insofern lief das „Wiederholen“ auf etwas Neues hinaus, das freilich eigentümlicherweise am Ende im Alten seinen Platz finden soll.

c) Konflikt und Ausgleich

Die ‚Eumeniden‘ werden beherrscht vom Gegensatz zwischen alten und jungen Göttern. Schon im Einzugslied des Agamemnon-Chors hatte Aischylos (167) unmittelbar auf die erste Anrufung des Zeus die Erwähnung der beiden ihm vorangehenden Obersten Götter folgen lassen; des Ouranos und des Kronos, aber die Namen fallen nicht. Ouranos' Macht war sehr groß, dann wurde er gestürzt; keiner spricht mehr von ihm. Auch Kronos hat seinen Bezwinger gefunden. So ist die Herrschaft des Zeus von Anfang an in eine historische Perspektive gerückt, freilich nur im Blick auf die Vergangenheit. Darauf, daß auch sie ein Ende finden könne, verweist nichts, im Gegenteil! Immerhin erscheint sie als relativ jung.

Jetzt setzt Aischylos die Erinyen als uraltes Geschlecht, als Töchter der Nacht gegen den jungen Apollon. Sie stehen rundum

in Opposition zueinander, die Erinyen schwarz, Apollon und seine Welt weiß und licht, zivilisiert; die Erinyen schrecklich anzusehen und wild sich aufführend, nicht Gott noch Mensch. Keiner der Götter würde sie an seinem Tisch dulden. Ihre Strafen sind barbarisch. Da Apollon es ihnen vorhält, meint er offenkundig, sie gehörten nicht zu den Griechen. Sie dagegen berufen sich auf ihr Amt, das in uralten Ordnungen gründet. Und sie finden, Apollon vernichte diese, indem er Sterblichem gegen das Gesetz der Götter Ehre zolle. Auf Apollons Seite stehen Hermes, Athene und vor allem Zeus; die ganze „junge“ Dynastie, so muß man wohl verstehen. *Genötigt auf Strafen*

Der Gegensatz zwischen ihnen manifestiert sich einmal darin, daß die Erinyen altes Recht verfechten, die jungen Götter dagegen neues. Nach dem alten wäre Orest den Rachegeistern verfallen. Dafür genügt es, daß er die Mutter ermordet hat. Wenn er's nicht offen zugäbe, brauchte man den Tatbestand nur durch Eide zu sichern. Da er aber geständig ist, ist schon die Einleitung eines Verfahrens für die Erinyen eine Durchbrechung des Rechts, demzufolge das Gericht für nichts als für die Feststellung des Geschehenen da ist. Und nie kann der Mörder von seiner Schuld freikommen. Athene hingegen findet, der Tatbestand bedürfe einer Würdigung durch das Gericht. Es sind auch die Motive zu bedenken, wenn ein gerechtes Urteil gefunden werden soll, statt nur des Anscheins einer Schuld, der sich aus Eiden ergeben kann. Und sie fragt verwundert, ob denn nicht irgendwo ein Ende der Verfolgung sei. Orest hatte schon gemeint, Blut trockne doch mit der Zeit. Und er war ja auch entschützt worden, und auf seiner langen Reise hatte sich herausgestellt, daß er keinem seiner Gastgeber Schaden gebracht hatte (was ein Blutbefleckter nach alter Auffassung getan hätte). So war die Bedingung für die Aufnahme in Athen erfüllt; an Schutzflehenden durfte keine Blutschuld haften, wie die ‚Hiketiden‘ lehren, in denen dies Motiv eine große Rolle spielt. Die Erinyen konnten freilich ihren Racheanspruch weiter behaupten; der betraf die Rechtsfrage, nicht das Problem der Befleckung.

Es spricht manches dafür, daß Aischylos mit dem „neuen Recht“ auf gewisse jüngere Errungenschaften im attischen Gerichtswesen, nämlich die Herausbildung einer freien Beweiswürdigung anspielte. Apollon hatte auf den Ausweg verwiesen, den

man finden kann, wo es Richter gibt: Man muß dann nur „gewinnende, bezaubernde Worte“ (82) haben. Übrigens gebraucht er für Ausweg das gleiche Wort (*mēchanē*), mit dessen Verneinung Pelasgos in den ‚Hiketiden‘ seine Aporie bezeichnet. Doch war diese Veränderung im Gerichtswesen vermutlich eher einem längeren Prozeß zu verdanken, als daß sie auf einmal eingeführt worden wäre. Eine historische Entsprechung für den harten Aufeinanderprall, den Kampf und die Entscheidung zwischen Altem und Neuem kann daher nur der Kampf um den Areopag dargestellt haben. Wenn Aischylos die Dinge derart arrangiert, daß nicht einfach Orest vor Gericht steht, sondern eine Entscheidung zwischen altem und neuem Recht zu treffen ist, so hat er darin also eben das wiederholt, was die Athener drei Jahre zuvor erlebt hatten.

Auch muß sich der Areopag – wie es die Erinyen immer wieder tun – mit dem Vorwurf verteidigt haben, daß seine Gegner gegen uraltheiliges Recht verstießen. Er konnte sich ein solches Argument gar nicht entgehen lassen. Denn das Alte, Herkömmliche mußte im damaligen Athen vieles für sich haben, das Neue hingegen konnte sich als solches kaum empfehlen, jedenfalls nicht in Hinsicht auf die politische Ordnung. Das ergibt sich – abgesehen von vielen andern Argumenten – aus den ‚Eumeniden‘. Denn die Erinyen argumentieren so stark gegen das Neue, und die jungen Götter enthalten sich so auffällig jeder temporalen Argumentation, daß man daraus nahezu mit Sicherheit schließen kann, daß Neuerung als solche in Hinblick auf die Ordnung damals noch nichts für sich hatte. Mit dem Neuen konnte man nicht werben. Übrigens scheint Ephialtes ja versucht zu haben, dem Hinweis auf das Herkommen durch die Behauptung zu begegnen, die politischen Rechte des Areopags seien „hinzugekommen“. Was der Areopag als das Alte ausgab, sollte durch ein noch Älteres außer Kraft gesetzt werden. *Ausg. d. Areopag*

Weiterhin könnte die Auseinandersetzung zwischen Kimon und Ephialtes auf ähnliche Weise entstanden sein wie die zwischen den Erinyen und Apollon. Der Streit um eine einzelne Frage (im Umgang mit Sparta) wurde so heftig und mit zunehmender Einseitigkeit ausgefochten, daß die Basis, auf der man tritt, in Frage geriet. So wurde die Ordnung selbst in die Auseinandersetzungen hineingerissen. Doch mag das dahinstehen.

Jedenfalls bedingt bei Aischylos eine Einseitigkeit die andere.

Apollon bestreitet das Recht der Erinyen auf Orest, weil diese den Mord an der Mutter so viel ernster nehmen als den am Gatten (219). Zeus nimmt sich Orests nicht nur im Gedenken an das Geschick des Vaters an, sondern auch im Blick auf „diese Anwälte da der Mutter“ (761). Die Parteiungen kristallisieren sich in allgemeinen Gegensätzen wie denen zwischen männlich und weiblich und zwischen Ehe sowie Rechtssatzung einerseits und Blutsverwandtschaft andererseits. Apollon setzt ganz einseitig auf die Ehe und auf den Vorrang, die Herrschaft des Mannes. Er geht so weit zu behaupten, daß die Kinder eigentlich nur vom Vater sind, da die Mutter deren Samen nur eine Weile beherberge. Daher ist Klytāemstras Mord an Agamemnon so schlimm, verletzt er die wichtigsten Ordnungen, während Orests Muttermord dadurch gerechtfertigt ist, daß er Rache für den Vater nahm. „Nicht das Gleiche ist es, wenn ein edler Mann, der mit dem von Zeus verliehenen Herrscherstab betraut ist, umgebracht wird“ (625), und zwar nicht im Kampf, sondern von einer Frau. Umgekehrt gibt es für die Erinyen kein so dichtes, so verpflichtendes Band wie das zur Mutter. Die Ehe ist ihnen dagegen gleichgültig. Apollon und die Erinyen geben sich also insofern nichts nach, als beide die beiden Morde als unvergleichlich ansehen. Der Streit geht darum, welcher schlimmer ist. Ein unsäglicher Streit. Einseitiges, das der Ergänzung bedarf, gibt sich als Ganzes. So entspricht es wohl der Tatsache, daß die Rachepflicht in Orest zur Perversion geriet, daß er den Vater nur rächen konnte, indem er die Mutter ermordete. Prestigefragen spielen mit hinein, da es für Apollon eine Ehrensache ist, den, der seinen Schutz gesucht hat, zu verteidigen. Athene selbst fügt sich in der Begründung ihres Votums den Parteiungen, wenn sie für Orest deshalb stimmt, weil sie in allem (außer in Hinsicht auf die Ehe) auf seiten der Männer steht. Gewiß ist ein solcher Konflikt insofern nicht neu, als Götter schon immer für ihre Lieblinge in Kämpfe eingegriffen haben. Nur daß hier mit dem Einzelfall zugleich die Ordnung der Welt auf dem Spiel steht; möglicherweise auch, daß man den so parteiisch sich gebärdenden Gott leibhaftig auf der Bühne agieren sieht – das mußte als unerhört erscheinen. Es ist uns jedenfalls kein früheres Beispiel dafür bekannt.

Wie Aischylos diese Auseinandersetzungen darstellt, bilden sie also „ein Meisterstück von Parteilichkeit und Ungerechtigkeit“ (Grillparzer). Das alte wie das neue Recht sind weit eher Parteisa-

che als Recht. Und die ausschlaggebende Rolle der Göttin kann nicht als Gewähr für die Richtigkeit des Beschlusses, für die Wahrheit des von ihr getroffenen Urteils dienen.

Dieser Kampf war nicht einfach Teil des großen Ringens, das mit dem Machtantritt einer neuen Dynastie verbunden war. Vielmehr brach er innerhalb der bereits fest etablierten Herrschaft des Zeus aus. Denn schon in ‚Agamemnon‘ und ‚Choephoron‘ finden wir die Erinyen als getreue Diener der herrschenden Götter. Und sie sind dort selbstverständlich für jeden Mord zuständig. In der langen Reihe von Strafen, die nach Apollon dem Orest drohen, falls er die Rache versäumt, figurieren sie mit aller Selbstverständlichkeit als Schergen. *Wahrheit der Rache gesamt*

Auch dies ist in auffälliger Weise wie in Athen. Auch dort war die oberste Macht des Volkes vor 461 längst etabliert (wenn es auch zumeist bis dahin der Autorität des Areopags gefolgt war). Dann aber gerieten die beiden in Konflikt, und das Ergebnis war – wie in den ‚Eumeniden‘ –, daß unter der gleichen, aufs Ganze gesehen immer noch neuen „Herrschaft“ eine neue Ordnung geschaffen wurde.

Die Tiefe und Grundsätzlichkeit sowie die daraus resultierende Unvereinbarkeit der Gegensätze spiegelt sich in der Abstimmung des Areopags. Wir wissen nicht, wie weit man in Athen damals noch glaubte, daß es nur eine rechte Ordnung im Sinne des Zeus gäbe. Aber möglich ist es sehr wohl, daß viele dies noch taten, daß sie wenigstens noch meinten, die Ordnung sei in den Grundzügen eine Sache der Wahrheit, der Erkenntnis, und nicht einfach der Beliebigkeit von Abstimmungen anheimgestellt. Nach einer solchen Ordnung hatte man im sechsten Jahrhundert gesucht, daraufhin hatte man das eine oder andere beschlossen, um das Richtige zu bewirken. Die Erkenntnis selbst hatte sich entwickelt, je mehr man darauf kam, daß eine Beteiligung des Volkes an der Politik notwendig sei. Ohnehin zieht es Menschen dazu, ihre Ordnung nicht einfach als beliebig gesetzt zu empfinden. Und alte Grundsätze pflegen ihre Macht im ganzen noch zu behaupten, wenn sie im einzelnen schon vielfach durchlöchert sind. Wenn mithin der Glaube an die eine rechte, von Zeus vorgesehene Ordnung unter den Athenern noch lebendig war, so muß die Abstimmung, wie sie hier erscheint, geradezu erschütternd gewirkt haben. Auf jeden Fall mußte sie absurd anmuten. Und es fiel von

daher ein grelles Licht auf die Beschlüsse über den Areopag, die man gerade gefaßt, es wurde überdeutlich, was man da getan hatte. Vielleicht spiegelte gar die Stimmgleichheit im Stück in etwa das Ausmaß, in dem Gegenstimmen abgegeben worden waren. Doch braucht man darüber nicht zu spekulieren. Es genügt, daß sie das Ausmaß der Schwierigkeiten deutlich macht, vor denen man sich angesichts eines solchen Konflikts zwischen Alt und Neu fand.

Aischylos' Konstruktion der Abstimmung vermochte überdies beklemmend deutlich zu machen, was ein solches Entscheidungsverfahren bedeuten konnte. Eine wahrhaft grundlegende Frage wie die, die sich zwischen altem und neuem Recht stellte, von keinem Einzelnen mehr zu lösen, daher zum Gegenstand einer Abstimmung gemacht. Das Ergebnis so knapp, wie überhaupt nur möglich, ja, gegen die Mehrheit der irdischen Richter nur durch das Votum der Göttin erreicht. Und die Stimmgleichheit, die nach dem Grundsatz in dubio pro reo sinnvollerweise für Orest ausschlug, stellt zugleich, was sie kaum dürfte, den Sieg eines neuen Rechts dar.

Das ist Demokratie. So steht es, sobald wirklich die äußerste Frage, wer herrschen soll, in der Alternative zwischen Adel und Volk aufgeworfen ist. Dann kann es nicht mehr darum gehen, jedem das ihm Zukommende beizumessen (wie es zur Zeit Solons war, wie man es vielleicht noch bis kurz zuvor hatte annehmen können), sondern der Anspruch des Volks auf Herrschaft schließt den des Adels auf Führung aus. Dann kann nur noch der Sieg in der Abstimmung, wie knapp er auch ist, entscheiden.

Aber, so sieht man, diese Demokratie ist zugleich im Sinne der Athene. Das zeichnet sie aus. Die Göttin vermochte, als sie dem Problem des Orest konfrontiert war, sogleich das Mittel der „Entscheidung durch Verfahren“ zu wählen, sie hatte also nicht so schwer mit sich zu ringen wie der König Pelasgos in seinen Aporien. Noch wo sie selbst in der Sache zu urteilen hatte, fiel ihr die Entscheidung leicht: Sie folgte einfach der eigenen Parteilichkeit. Dadurch mochte ihr Votum in Sachen Orest weniger wiegen. Doch kam es auf ihre Ansicht zur Materie nicht so sehr an wie darauf, daß sie den institutionellen Ausweg fand – und daß sie dann mit den Folgen der Abstimmung fertig wurde. Da zeigte sich ihre besondere „Denkkraft“. Das war das Entscheidende – was die Entscheidung tragfähig machte.

Shinn recht