

ZUR REINIGUNG DES OREST IN AISCHYLOS' 'EUMENIDEN'

Die in der Überschrift bezeichnete Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß in dem in Athen spielenden Teil der 'Eumeniden' (235-1047) an zwei Stellen die an der Reinigung selbst Beteiligten, Orestes in 282 f. und Apollon in 578, aussprechen, die Befleckung (μύσος) sei, als sie noch frisch war (ποταίνιον ... ὄν), durch 'ferkeltötende' Reinigungen des Phoibos' (283 Φοίβου καθαρμοῖς χοιροκτόνοις) im Tempel in Delphi (282 πρὸς ἐστίᾳ θεοῦ, vgl. Cho. 1038 f.) ausgetrieben worden (283 ἠλάθη) bzw. Apollon habe den Muttermord (in Delphi) entsühnt (578 φόνου δὲ τοῦδ' ἐγὼ καθάρσιος), daß aber in dem in Delphi spielenden Teil (1-234) nirgendwo ein eindeutiger Hinweis auf den Vollzug der Reinigung vorzuliegen scheint¹. Da Orestes nur gereinigt werden konnte, solange er sich in Delphi aufhielt (bis Vers 93), und die Pythia ihn in ihrer Eröffnungsrede (34-63) beschreibt als bluttriefenden, unge reinigten (40 θεομουσῆ) Bittflehenden (προστρόπαιον) am 'Nabel' im Apollontempel, der das Mordwerkzeug noch in seiner Hand hält (vgl. die 6 Verse 40-45 mit den 6 Versen Cho. 1034-1039), muß die Läuterung erfolgt sein nach Vers 33 und vor Vers 93. Es wird also zunächst darum gehen, die Verse 34-93 zu interpretieren.

Der auf die Pythia-Rede folgende Abschnitt besteht in der Überlieferung aus einer längeren Rhesis Apollons (64-84 = 21 Verse), einer kurzen Antwort Orests (85-87 = 3 Verse) und 6 Schlußtrimetern des Gottes (88-93). Von den 30 Versen spricht der Sterbliche genau ein Zehntel, der Gott hingegen die restlichen neun Zehntel. Im Jahre 1822 stellte der Engländer G. Burges (1756-1837) in seiner Londoner Ausgabe (Aeschylus Eumenides) Orests Worte (85-87) an die Spitze der Partie. Ihm folgten A. Kirchhoff (Aeschylus Tragoediae, Berlin 1880), Fr. Blass (Die Eumeniden des Aischylos, Berlin 1907, 77 f.), P. Maas, der außer Orests Worten auch noch Apollons Vers 88 seiner großen Rede vorangehen läßt (vgl. den App. von Murrays Ausgabe 1955), G. Murray (Ausgabe Oxford 1955) und R.D. Dawe (The collation and investigation of manuscripts of Aeschylus, Cambridge 1964,

¹ Vgl. R.R. Dyer, The Evidence for Apolline Purification Rituals at Delphi and Athens, in: JHS 89, 1969, 38-56; H.J. Dirksen, Die aischyleische Gestalt des Orest, Nürnberg 1965, bes. 9, Anm. 15 (dazu Dyer, in: Gnomon 39, 1967, 189); A. Lesky, in: Hermes 66, 1931, 209 f. (= Ges. Schr. 106 f.); A.L. Brown, Some Problems in the Eumenides of Aeschylus, II. Purification at Delphi?, in: JHS 102, 1982, 30-32; R. Parker, Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983. Vgl. auch A.F. Garvie im Kommentar zu Cho. 1059-1060, Oxford 1986, 348 (mit weiterer Lit.).

187). Dieser läßt außerdem Vers 88 auf Vers 83 folgen. 1982 stimmte ihm A.L. Brown zu (JHS 102, 29 Anm. 20). Die Umstellung von Burges übernehmen auch O. Taplin (The stagecraft of Aeschylus, Oxford 1977, 363 f. und 383 Anm. 3), A.H. Sommerstein in seinem Kommentar (Cambridge 1989, 43) und M.L. West in seiner Ausgabe (Stuttgart 1990, 346) und in seinen Textstudien (Stuttgart 1990, 272).

Da sich Taplin und West ausdrücklich auf Blass berufen, müssen wir uns mit den Argumenten des Kommentators auseinandersetzen. Fr. Blass (77) stellte vier Behauptungen auf: (1) Die überlieferte Stellung der Verse 64-84, insbesondere die Einleitung der Rede Apollons (64-66), setze eine *Bitte* des Orestes voraus, welche in 86 ausgesprochen sei. (2) "Schlimmer ist, daß Orestes' Worte jetzt so klingen, als habe der Gott noch gar keine Fürsorge *verheißen*." (3) Der Gott nehme in dem, was er 88-93 sagt, auf die Bitte keineswegs mit einer neuen Verheißung Bezug (was er hätte tun müssen). (4) "... der erste Vers (sc. der Antwort Apollons in 88-93): μή φόβος σε νικάτω φρένας schärft das ein, was er (sc. Apollon) selbst zuletzt gesagt hat"(?) (Hervorhebungen von mir).

Offenbar liegen die Schwierigkeiten in den je drei Versen Apollons (64-66) und Orestes (85-87), welche deshalb in ihrem überlieferten Wortlaut hier folgen sollen (Interpunktion von mir):

Apollon: 64 οὔτοι προδώσω, διὰ τέλους δέ σοι φύλαξ
65 ἔγγυς παρεστώς, καὶ πρόσω δ' ἀποστατῶν·
66 ἐχθροῖσι τοῖς σοῖς οὐ γενήσομαι πέπῶν.

Orestes: 85 ἄναξ Ἄπολλον, οἶσθα μὲν τὸ μὴ ἀδικεῖν·
86 ἐπεὶ δ' ἐπίστα, καὶ τὸ μὴ ἀμελεῖν μάθε·
87 σθένος δὲ ποιεῖν εὖ φερέγγυον τὸ σόν.

Schon rhythmisch sind die beiden Passagen miteinander verwandt, denn sowohl Apollons Worte in 65/66 als auch Orestes Worte in 86/87 erhalten durch die *caesura media* besonderen Nachdruck. Die beiden ersten Einwände von Blass laufen auf die Behauptung hinaus, Orestes Bitte in 86 beziehe sich inhaltlich auf genau das, was Apollon in 65 schon verheißen habe. Das ist aber keineswegs der Fall, wie eine genaue Analyse zeigen wird.

Der Gott versichert seinem Schützling in 64/65, er werde bis zum Ende (vgl. Prom. 273) nahe bei ihm stehen, auch wenn er weit von ihm entfernt stehe². Eine derartige 'Bewachung' (vgl. 64 φύλαξ) aus der Ferne ist dem Orestes aber offenbar zu unsicher, er empfindet sie als ἀμέλεια (86). Was er sich wünscht, ist die unablässige persönliche Nähe des Gottes (= ἐπιμέλεια). Das versteht Apollon auch durchaus. Deswegen gibt er ihm in 89-93 als Geleiter (91 πομπάιος) seinen ihm

² Die von Musgrave 1746 zu πρόσωθ' geänderten überlieferten Worte πρόσω δ' hat D. Sansone (in: Hermes 112, 1984, 6 f.) mit guten Gründen verteidigt (vgl. auch Wests Apparat).

sehr nahe stehenden Bruder Hermes mit auf seine Flucht vor den Rächerinnen (vgl. 74-79). Diesen Geleiter redet er selbst in 89 f. mit αὐτάδελφον αἶμα (vgl. Sept. 718) καὶ κοινοῦ πατρός, Ἰ Ἑρμῆ an. Wenn Hermes den Orestes bewacht (φύλασσε in 90 nimmt φύλαξ in 64 auf), so ist es, als bewachte ihn Apollon selbst (= αὐτός in αὐτάδελφον αἶμα).

Die Umstellung der Verse 85-87 vor 64-66 hingegen ergibt keinen rechten Sinn. Denn nun bittet Orestes den Apollon in 86 um konkrete, persönliche und nahe Fürsorge. Seine Bitte macht er dringlich mit Hilfe der intensivierenden *Litotes* τὸ μὴ ἀμελεῖν = ἀκριβῆ ἐπιμέλειαν. Der Gott aber sucht ihn mit der Aussicht zu beruhigen, er werde die Mühsal seiner langen Flucht (74-79) 'fern abstehend' (πρόσω δ' ἀποστατῶν) 'bewachen'. Das aber war gerade der den Orestes erschreckende Gedanke. Im umgestellten Text also macht der Gott den aussichtslosen und in sich widersprüchlichen Versuch, seinen Schützling mit einem diesen beunruhigenden Versprechen zu beruhigen. Die ersten beiden Einwände von Blass beruhen auf der *Nicht-Unterscheidung* des Inhalts der vagen und allgemeinen Verheißung des Gottes in 65 einerseits und der dringenden (*Litotes*) und konkreten Bitte des Orestes in 86 andererseits.

Von der 'Mühsal' der Flucht (φεῦγε 74-79a) vor den Rächerinnen spricht Apollon selbst in 79 und 83 (πόνον bzw. πόνων). Auch fordert er Orestes auf, nicht vorzeitig, d.h. vor dem Ziel Athen (79) zu ermüden (78 καὶ μὴ πρόκαμνε), wenn er jene Mühsal wie ein getriebenes Rind erleide: τόνδε βουκολούμενος πόνον (78 f.). Auf Orestes Einwand in 86 reagiert Apollon sodann in doppelter Weise. Seine harte Aufforderung an Orestes καὶ μὴ πρόκαμνε (78) ersetzt er jetzt durch die rhythmisch identische Aufforderung an Hermes: πομπαῖος ἴσθι (91), und seine wenig tröstliche Fluchtbeschreibung τόνδε βουκολούμενος ἢ πόνον (78 f.) wandelt er ab zu der rhythmisch gleichwertigen Wendung τόνδε ποιμαίνων ἐμὸν ἰκέτην (91 f.)³, die er ebenfalls an Hermes richtet. In seiner ersten Rede vergleicht Apollon seinen Schützling mit einem von den Rächerinnen getriebenen Rind (78 f.), das sich vor ihrem Wahnsinn erregenden Bremsen (οἴστρος)-Biß fürchtet (88), nach Orestes bittemdem Einwand in 86 aber mit einem vom Hirten liebevoll (ἐμόν) gehüteten Schaf (vgl. βουκολούμενος mit ποιμαίνων). - In der Textanordnung von Burges hingegen folgt der Vers 88 unvermittelt und funktionslos auf eine formal und inhaltlich abgeschlossene Rede, und die Einstellung des Sprechers in den Versen 89-93 widerspricht seinem Ethos in den Versen 74-84. Denn die beiden einander ausschließenden Bilder vom οἴστρος-geplagten Rind und dem vom guten Hirten (Hermes) bewachten Schaf⁴ (zu diesen Bildern vgl. auch 196 f.) soll der Gott jetzt angeblich

³ Die rhythmische Beziehung der beiden Stellen aufeinander wird noch deutlicher durch H. Wolfs (unnötige, vgl. 474, 577) Konjekturen ἴκτην in 92 (vgl. Wests App. zur Stelle und seinen *Index criticorum* LXXIX).

⁴ E. Petrounias, Funktion und Thematik der Bilder bei Aischylos, *Hypomnemata* 48, Göttingen 1976, behandelt diese Stellen der 'Eumeniden' nicht.

in derselben Rede zugleich (zur selben Zeit) auf ein und dieselbe Person (nämlich seinen Schützling Orestes) anwenden, ohne zu dieser Sinnesänderung irgendwie angestoßen worden zu sein⁵.

Da logische Beweisgründe den Befürwortern der Umstellung nicht eingefallen sind, sucht Taplin (364) diese Beweislücke mit einem bühnentechnischen Argument zu füllen, das er von Wilamowitz (Aischylos-Interpretationen 178 f.⁶) übernimmt. Es lautet: "... it seems(!) that Apollo enters 'in mid-dialogue'" (= 1. Prämisse). Ein solcher 'naturalistischer Kunstgriff' (naturalistic device) sei aber in der Tragödie und Komödie des 5. Jh. v. Chr. kaum(!) zu finden (= 2. Prämisse). Also könne die Szene nicht mit Apollons Worten in 64 ff. beginnen (= Konklusion). Dieses 'Argument' ist eine *petitio principii*, weil die Prämisse, Apollon befinde sich in 64 mitten im Gespräch mit Orestes, nicht nur unbewiesen, sondern auch falsch ist (vgl. A.R. 4,720 ff.). - Vorangegangen ist diesem Vers, während die Pythia in 34-63 vor dem Tempel vom unreinen Zustand Orestes spricht, die von εὐφημία, d.h. feierlichem Schweigen (A.R. 4,693 f.) begleitete *Reinigung* des Bittflehenden im Heiligtum des Gottes (vgl. Cho. 1034-1039 mit Eum. 40-45), welche Orestes Dienerinnen in Argos am Ende der 'Choephoren' (1059 f.) ankündigen und deren *Ende* zusammenfällt mit dem letzten Wort der Pythia in 63, nämlich καθάρσιος. Daß diese von einem Gott (θεός 33) in seinem Tempel an einem Sterblichen vollzogene Handlung dem Blick der Zuschauer verborgen bleibt, entspricht der Sitte griechischer Dramatiker, derartige Szenen auf der Bühne nicht zu zeigen⁷. Die Reinigung im Heiligtum in Delphi ist überdies von Aischylos selbst in Cho. 1059 f., also etwa 80 Verse vor Beginn der Apollon-Rede (Eum. 64), vorausgesagt worden.

Was wir in Cho. 1059 allerdings in den Ausgaben unseres Jahrhunderts lesen, ist eine Mischung aus Erfurdt (1812) und Dorat (1508-1588), nicht aber Aischylos. Der in M überlieferte Text lautet⁸:

εἶσω καθαρὸς Λοξίου δὲ προσθιγὼν
ἐλεύθερόν σε τῶνδε πημάτων κτίσει,

⁵ Die überlieferte Textanordnung wird auch verteidigt von Deborah H. Roberts, *Apollo and his oracle in the 'Oresteia'*, *Hypomnemata* 78, Göttingen 1984, 49 Anm. 23; vgl. auch Text und Kommentar von Podlecki.

⁶ Vgl. Flickinger, in: *CJ* 34, 1939, 356 f. - Der Rekurs auf die Bühnentechnik bewegt sich in einem *circulus vitiosus*. Zunächst wird der Text (als verstanden) vorausgesetzt, um aus ihm die szenischen Vorgänge abzuleiten, und dann werden umgekehrt die aus dem vorausgesetzten Textverständnis gewonnenen Bühnenvorgänge ihrerseits vorausgesetzt, um mit ihrer Hilfe den (immer noch erklärungsbedürftigen) Text zu erklären. D.h. ohne gründliche Interpretation sind Arbeiten über Bühnenkunst fruchtlos. Das Buch von Taplin leidet durchgehend daran, daß er das schwierige Geschäft der Interpretation nur ungründlich und nebenbei betreibt bzw. sich auf schlechte Interpretationen anderer stützt.

⁷ Vgl. P. Arnott, *Greek Scenic Conventions*, Oxford 1962, 53-56.

⁸ Die nach dem zackigen Ton auf Kasernenhöfen klingende Konjekturen von Erfurdt εἰς σοι καθαρὸς kommt daher wie eine blitzartige und alles erleuchtende Offenbarung, obwohl

'drinnen (sc. im Tempel) des Loxias die Reinigung wird berührend (προσθιγών, sc. σου) dich frei von diesen Leiden machen.' Die Wendung εἶσω Λοξίου (sc. δόμων⁹) geht einerseits auf homerische Konstruktionen von εἶσω c. gen. (η 135. θ 290) zurück, andererseits auf Stellen wie Φ 125. Ω 155. 184. 199. ψ 24, wo εἶσω seinem Bezugswort (überall im acc.) voransteht. Anders als Homer normalerweise verbindet Aischylos εἶσω (ἔσω) auch mit Verben der *Ruhe* (Cho. 919. 921. Sept. 385 f.) + Genetiv (u.a. Cho. 790 f. Sept. 557. Agam. 1052), z.B. Sept. 232 μένειν εἶσω δόμων. Daß der zu Λοξίου in Cho. 1059 zu ergänzende Genetiv δόμων weggelassen ist, entspricht homerischem Brauch¹⁰.

Die Konstruktion in Cho. 1059 ist etwas ungewöhnlich, weil Aischylos Λοξίου offenbar ἀπὸ κοινοῦ sowohl auf καθαρός als auch εἶσω (sc. δόμων) beziehen wollte. Die Genetiv-Verbindung καθαρός Λοξίου darf auf keinen Fall mit Auratus geändert werden, denn in Eum. 283 greift Aischylos sie wieder auf in der Form Φοίβου καθαροῖς. Auch πρὸς ἐστία θεοῦ in Eum. 282 (vgl. Cho. 1038 f.) entspricht den Worten εἶσω ... Λοξίου (sc. δόμων) in Cho. 1059. Nicht der Gott Loxias also berührt (προσθιγών) den Orestes und macht ihn von seinen Leiden frei (mit Cho. 1060 vgl. Eum. 83), sondern der καθαρός¹¹ (*personificatio*). Auch die Stellung von δέ an vierter Stelle des Verses ist des Aischylos würdig (vgl. Italie, Index 64b, s.v. IX 2, und Denniston, Particles 187B1 - 188). Wie weit der in Cho. 1059 überlieferte Text dem in den neuzeitlichen Ausgaben abgedruckten Cento-Vers überlegen ist, wird wohl jeder sehen.

Aus Cho. 1059 f. und Eum. 282 f. geht nun aber hervor, daß die Reinigung im Tempelinnern, πρὸς ἐστία θεοῦ = εἶσω Λοξίου (δόμων) stattfand und schon deshalb dem Zuschauer im Theater *nicht sichtbar* sein konnte. Der Gott beginnt nach der in tiefer Stille vollzogenen Zeremonie in Eum. 64 mit den tröstenden Worten οὔτοι προδώσω, die Orestes vertraut klingen (vgl. Cho. 269), weil Apollon sie ihm wohl vorgesprochen hat, als er ihn zur Tat bewog. Den Gedanken verratender Preisgabe eines Flehenden weist der Delphier auch Eum. 234 von sich (vgl. 92. 151), weil er sonst seinen Vater Zeus entehren würde. Das φύλαξ-Motiv (Eum. 64. 90) war schon Cho. 1063 f. angeklungen. Dort steht auch das ambivalente ἐποπτεύειν (vgl. Cho. 1), das in den 'Eumeniden' mit dem Rechtsschutz der Olympier (224) und dem 'Groll' der Erinyes verbunden ist (220). Die Ambivalenz entspricht dem doppelten Weidebild in Eum. 78 und 91.

der von ihr vermittelte Gedanke von Orestes in 1034-1039 lang und breit ausgesprochen worden ist. Eine krudere Verfälschung des aischyleischen Textes läßt sich kaum denken. Zu den herkömmlichen Deutungen vgl. den Kommentar von A.F. Garvie, Oxford 1986. 1987, 348 f.

⁹ Vgl. auch Cho. 800: ἔσωθε δωμάτων.

¹⁰ Vgl. z.B. Ἄιδος εἶσω Z 284. 422. X 425; εἰς Ἄιδος N 415. κ 502; εἰν Ἄιδος Ω 593; εἰς Ἄϊδαο Θ 367. Φ 48. X 213. λ 164. 277. 425. μ 383; εἰν Ἄϊδαο X 389. λ 211; ἐξ Ἄϊδαο Ψ 76. λ 625.

¹¹ Zur Personifizierung sog. 'Abstracta' vgl. Lausberg, Handbuch §§ 826. 829. 895-901 und Agam. 290-291. 494-495. 650-651. 966; Eum. 578.

Was aber *sieht* (67. 103. 166) der Zuschauer vor Vers 64? Nach dem Abgang der Pythia zu den reinigenden Nymphen (22; vgl. Pers. 201 f.) wird das Innere des Tempels herausgerollt, damit das Geschehen in 94-177 überzeugend gespielt werden kann. Vollzöge sich das Spiel hinter der Tempelfront mit offenem Tor (so Wilamowitz, Aisch.-Int. 179), wäre die Szene tot¹². Der Scholiast in M und E hat recht: στραφέντα γὰρ μηχανήματα ἔνδηλα ποιεῖ τὰ κατὰ τὸ μαντεῖον ὡς ἔχει (O.L. Smith I 46,12. 17 zu 63b/c) bzw. φαίνεται ἐπὶ σκηνῆς τὸ μαντεῖον (Smith I 42,10. 19 zu 1a/b). Zu Beginn von Vers 64 *sitzt* Orestes *nicht mehr* als Bittender am Nabel *hinter* den auf die Stufen des Pythia-Sitzes (θρόνοι in 29. 47. 164. 616) gesunkenen Erinyes (40-47). μάντις in 29 ist adjektivisch gebrauchter acc. pl., weil die Pythia nur *Medium*, wie sie selbst 33 sagt, *nicht Seher* ist (vgl. Chantraine, Gr. Hom. I 217 f.; D.B. Monro, Grammar § 100; K.-Bl. I 445; Schwyzer I 572². 573⁴; Ameis/Hentze, Anh. zu θ 560 und B 648. Z 94. 275. 309. A 245. T 156. 207. θ 560. 574. κ 7; Pindar, P. 3,112. 4,56). Die Vorstellung, die Rächerinnen hätten im Tempel je einen *Suhl*(!) vorgefunden, ist abwegig. Orestes *steht* jetzt *aufrecht im Vordergrund* mit Apollon zu seiner Rechten und Hermes zu seiner Linken¹³. In 67 f. weist Apollon ihn hin auf die *hinter* ihm schlummernden Töchter der Nacht. Nach Vers 197 jagt er die jetzt stehenden (vgl. 133. 141) Erinyes aus dem Tempel, er treibt sie vom Ekkyklema auf der Skene zur Orchestra, ohne sich zu beeilen, weil er seinem fliehenden Schützling einen beruhigenden Vorsprung schaffen möchte. - In die Augen fällt aber in 64 nicht zuerst die Ohnmacht der schlafenden Verfolgerinnen, sondern die Macht des entsöhnenden *ιατρόμαντις* (62), denn der von dem göttlichen Brüderpaar bewachte Orestes steht da mit *reinen, weißen Händen* (vgl. den Gegensatz in 41 f.), und sein Schwert steckt nunmehr in der Scheide (vgl. den Gegensatz in 42 f.).

Nun schreibt aber A.L. Brown (JHS 102, 1982, 31): "If Orestes did appear with clean hands and no(!) sword, the audience would merely be confused." Das trifft vielleicht auf ein modernes Publikum zu, das sich verwirren läßt, weil es nicht denkt, nicht aber auf die hellwachen Athener des Jahres 458 v.Chr.; denn die einzige Funktion der von der Pythia in 40-45 gegebenen Beschreibung des Tempelinneren ist es, den denkfähigen Zuschauer nach ihren Worten *θεός* (33) und *καθάρσιος* (63) beim Anblick des mit reinen Händen vor ihnen erscheinenden Sterblichen zu dem unausweichlichen Schluß zu bewegen: 'Also hat der Gott den Orestes im Tempel von dem *μίασμα* des Mutterblutes eingewaschen (vgl. 281)!' Nicht mehr kauert er zusammengesunken (*ἔδραν ἔχοντα* 41) als Bittflehender (41. 43-45) und Unreiner (*θεομυσῆ* 40; vgl. *μίασμα* in 169. 281 und *μύσος* in 445) am Nabel im Innern

¹² Zum ganzen Problemkreis vgl. Taplin, Stagecraft 365-374. Zur Kritik an Taplin vgl. bes. die Ausführungen von Sommerstein im Kommentar 92 f. (zu 63-93), mit dem ich übereinstimme, soweit es sich um die Verwendung des *ἐκκύκλημα* handelt. Vgl. auch A.L. Brown, JHS 102, 1982, 26-28, und Newiger in: WüJbb N.F. 16, 1990, 39 mit Anm. 28.

¹³ Vgl. Blass, Komm. 77 (zu 60 ff.).

des Tempels, sondern als ein Reiner (vgl. 474 καθαρός und 287) steht er nun erhobenen Hauptes vor seines Reinigers Heiligtum.

Verwirrt hat moderne Interpreten der auffällige 'Widerspruch' zwischen den Versen 234 und 237, denn an der ersten Stelle bezeichnet Apollon in Delphi Orestes als προστρόπαιος, während der in Athen ankommende Orestes sich selbst als οὐ προστρόπαιος beschreibt, und dies nur 3 Verse nach jenen Worten des Gottes. Aus diesem Tatbestand zieht A.L. Brown (a.a.O. 31) den Schluß: "It follows that he appears *visibly* polluted after 63 and departs from Delphi in the same condition; it is at Athens that he appears visibly purified, and then the change is immediately explained in the text (237 ff.)." Aischylos aber geht es um ganz andere Dinge.

Vers 234 ist der Abschlußvers jener Auseinandersetzung zwischen den Erinyes und Apollon, welche in 198 von der Chorführerin mit der Anrede ἄναξ Ἄπολλον (vgl. 85) eingeleitet wird. In 229-234 prallen ihre konträren Absichten bezüglich Orestes in je drei Versen so hart und unversöhnlich aufeinander, daß jeder Zuschauer merken muß: das folgende Drama wird den *Kampf* des Olympiers mit den Töchtern der Nacht um Sein oder Nichtsein Orestes zur Entscheidung führen. Dabei betont Apollon in 232 mit ἰκέτην und 234 mit προστρόπαιου den angeblichen Status seines Schützlings so emphatisch, daß man sich wundert, wenn Orestes sich selbst der Statue der Göttin Athene in 237 ebenso nachdrücklich als οὐ προστρόπαιον οὐδ' ἀφοίβαντον χέρα¹⁴ vorstellt (ἀφοίβαντον spielt an auf den Entsühner Phoibos, vgl. 445 f.). Der 'Widerspruch' verschwindet, wenn man beachtet, zu wem jeweils gesprochen wird. Apollon betont die in Wahrheit nicht mehr vorliegende Eigenschaft Orestes als unreiner Bittfleher, weil er die Töchter der Nacht irreführen will und kann - ihres Schlafes wegen! Eine Finte ist ein in einem Gefecht erlaubtes Kampfmittel. Der Schlaf der Erinyes war nötig, weil sie im wachen Zustand die εὐφημία bei der Reinigung im Heiligtum des Gottes mit Sicherheit gestört hätten.

Was aber hat *Hermes* mit der Reinigung des Bittflehenden zu tun? Dem antiken Zuschauer und Homerkenner war seine Rolle sofort klar, denn Ἑρμῆς χρυσόσφραγίς trug den goldenen Stab (ράβδον) - τῆ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλει | ὦν ἐθέλει, τοὺς δ' αἶθε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει (Ω 343 f. = ε 47 f. = ω 3 f.; vgl. h. Merc. 529-532) -, welcher ihm auch als Hütestecken dient (vgl. ω 5 ff. und h. Merc. 210 mit Eum. 91 f.). Mit seiner Zauberrute hatte der Lieblingsbruder des Apollon (vgl. h. Merc. 391. 507-510. 523-532. 574 f.) die Töchter der Nacht *ingeschlüpfert*¹⁵, damit sein Bruder die Entsühnung Orestes in aller Ruhe vornehmen könne.

¹⁴ Man beachte wiederum die Litotes!

¹⁵ Die Funktion des Hermes ist in den Kommentaren und Interpretationen überhaupt nicht erfaßt. Taplin 364 f. und Sommerstein 99 (zu 89-93) z.B. halten ihn für gar nicht auf der Skene anwesend. In direktem Widerspruch zum Text, bes. auch zu Cho. 1064, wo unter θεός 'Hermes' zu verstehen ist, behauptet Sommerstein (99): "nor is Orestes in fact accompanied on his wanderings by Hermes' physical presence (else where is Hermes in 235 ff.?)." Offenbar hat Sommerstein Homer nicht gelesen (vgl. Ω 694 und κ 307). - Der Gesang der Eri-

Nicht vor Erschöpfung sind die Erinyes am Sitz der Pythia eingeschlafen! Denn wenn sie später nach der langen, in Delphi beginnenden Jagd über Land und Meer (75-79a. 240. 248-251) nicht erschöpft zusammensinken, so erst recht nicht nach der kurzen Verfolgung Orestes von Mykene bis Delphi. Auch widerspricht es dem Wesen dieser Mächte, zu ermüden oder gar einzuschlafen (zum Schlaf von Göttern vgl. A 605-611. B 1-2. Ω 677 f.). Sie gleichen nämlich Gorgonen (Cho. 1048. Eum. 48 f.) mit weit aufgerissenen, wachen Augen (vgl. γοργός mit ἐγρήγορα), die sich selbst in dem ihnen von Hermes aufgezwungenen Schlaf nicht schließen, denn die Pythia hat die Augen der Schlafenden gesehen (54). Daß der Stab des Hermes auch göttliche Mächte wie die Erinyes (825. 845. 879. 928 f.) bezaubert, zeigt der rotfigurige Krater im Dresdener Albertinum, auf dem Hermes Persephone mit dem Stab aus einem Grab-Pithos heraufbeschwört (vgl. F.J.M. deWaele, *The magic staff or rod in Greco-Italian antiquity*, Gent 1927, 37 f. und 19, Abb. 2). Er erweckt hier die von Hades geraubte Göttin aus ihrem Winterschlaf. Als Schützer der Wanderer (Ω 375) und bedrohliche Mächte in Schach haltender (κ 277-309) Geleiter (zu πομπός in Ω 153 und 182 vgl. Eum. 91. 93) ist er der geeignete Helfer Orestes auf der Flucht vor den Töchtern der Nacht (Eum. 74-80), die ihn mit Wahnsinn schlagen wollen (vgl. Eum. 88 mit Cho. 1022-1028). Er begleitet Orestes bis nach Athen und begibt sich dann zurück zum weiten Olymp (vgl. Ω 694 und κ 307). Auf seine Beschützerrolle wird schon in Cho. 1063 f. hingewiesen, Apollons Abschiedswort an seinen Orestes geleitenden Bruder, εὐπόμπῳ τύχῃ in Eum. 93, erinnert an die letzten Worte, welche die Dienerinnen in Argos ihrem nach Delphi fliehenden Herrn Orestes nachrufen: θεὸς (sc. Hermes) φυλάσσοι (vgl. Eum. 90) καιρίοισι συμφοραῖς (Cho. 1064).

Mit diesen mehr oder weniger strengen Beobachtungen scheint das Problem der Reinigung Orestes gelöst zu sein. In Wahrheit aber haben wir das Grundübel, aus dem jenes Problem erwächst, noch gar nicht zu Gesicht bekommen. Dieses Übel ist die falsche Erklärung der Verse 85-88 in den Kommentaren und Interpretationen. Die meisten Exegeten deuten nämlich die Worte in 85-87 als allgemeine, von der konkreten Situation des Stückes losgelöste γνώμαι, welche Orestes seinem Be-

nyes ab 143 ist nur verständlich als eine wütende Reaktion auf ihre *Einschläferung durch den Zauberstab des Hermes*, ἐπίκλοπος in 149 und ἐξέκλεψας (vgl. E 390) in 153 spielen deutlich auf eine seiner Funktionen an. Der Gott der Diebe (vgl. h. Merc. 291 f.), dem Apollon selbst dieses Amt übertragen hat, war von seinem Seherbruder zu Hilfe gerufen worden (vgl. Cho. 1-2. 727), damit er mit seinem Zauberstab die Töchter der Nacht einschläfere. Als 'Gefährte der schwarzen Nacht' (h. Merc. 290) hielt er sich wie ein Dieb im Morgengrauen in Apollons Tempel versteckt, als die Pythia das Heiligtum betrat (vgl. h. Merc. 281-290). Zum Verhältnis der beiden Brüder Apollon und Hermes vgl. den ganzen Hermes-Hymnos und zur Gestalt des jüngeren Gottes vgl. H. Herter, *Hermes. Ursprung und Wesen eines griechischen Gottes*, in: *RhM* 119, 1976, 193-241. - Auch die Schwäche der Pythia (36-38) ist Werk des Hermes, vgl. σῶκεῖν (36) mit Σῶκος Y 72 und den Scholien zu Y 72 und Π 181 (V 17,49-67 und VII 104 Erbse s.v. σῶκος).

schützergott wohlwollend mitzuteilen geruht¹⁶. Mancher hört in 86 sogar Tadel am Gott (reproach), Klage und Beschwerde (complaint) zugleich¹⁷.

In 85-87 vernehmen wir Orests erste Äußerung nach der Reinigung, und jeder Zuschauer erwartet, daß sich der Gereinigte nunmehr bei seinem Wohltäter (vgl. 87 ποιεῖν εἶ) *bedanken* wird. Die Worte in 85 f. bedeuten nicht, wie Groeneboom (105) erklärt, "daß der Διὸς προφήτης kein Unrecht tut und daß er weiß, was zu tun seine Pflicht ist" (Übers. von mir), denn dies ist vage und allgemein. Noch viel weniger will Aischylos in 85 sagen, Apollon halte die Bestrafung Orests für ungerecht (= ἀδικεῖν), wie Sommerstein mit Hinweis auf Cho. 1030-1032 und Eum. 788 f. erklärt. Die δίκη des Gottes, die durch die *Litotes* μὴ ἀδικεῖν von Orestes so emphatisch gefeiert wird, ist vielmehr identisch mit dem καθαρός, oder anders gesagt mit der Ehrung des Bittflehenden (vgl. 92. 151. 233 f. 439). In 725 fragt Apollon die Chorführerin: οὐκ οὖν δίκαιον τὸν σέβοντ' εὐεργετεῖν; Der ἰκέτης steht unter dem Schutz des Zeus (92), und seine Ehrung ist ein ungeschriebenes Gesetz (233 f.), das auch ein Gott nicht übertreten darf, zumal dann nicht, wenn er ihm selbst die Tat nahegelegt (84) und ihn aufgefordert hat, sich nach der Tat als Bittfleher und Reinigung Suchender zu seinem Heiligtum zu begeben (Cho. 1038 f., Eum. 199-205). Zwar argumentiert die Chorführerin in 151-154 anders, denn sie hält den Bittflehenden Orestes für gottlos, weil er ein ungeschriebenes Gesetz der Götter (= τοκέας σέβειν, vgl. 270 f. 545; Hik. 707) verletzt hat. Einen Gottlosen zu ehren ist ihrer Meinung nach selbst dann ungerecht (153), wenn er sich als Bittfleher an den ihn leitenden Gott wendet. Für Apollon aber ist Orestes in dem Augenblick, als diese Worte von seinen Widersachern gesprochen werden, kein Bittfleher mehr, sondern ein unter seinem persönlichen Schutz stehender reiner (καθαρός) und harmloser (ἀβλαβής) Mensch (vgl. 474). Die Erinyes halten ihn für gottlos und unrein, weil sie seine Reinigung *verschlafen* haben und anders als die Olympier der Überzeugung sind, das Blut des Muttermordes Orests könne niemals gesühnt werden.

Der zweite substantivierte Infinitiv τὸ μὴ ἀμελεῖν in 86¹⁸ greift zurück auf die Ankündigung der Pythia in 61 μελέσθω Λοξία (vgl. auch μέλημα in 444). Vers 86 bedeutet: 'da du es *verstehst* (sc. einen Bittflehenden und Reinigung Suchenden gerecht zu behandeln, wie du durch die Tat bewiesen hast), so *verstehe* jetzt (aor.) auch, dich wirklich für ihn einzusetzen.' Weil wir ihren Sinn schon erörtert haben, können wir jetzt zum schwierigsten Vers der Rede Orests übergehen, Vers 87.

¹⁶ So z.B. die Kommentare von Paley⁴ 595 f. (zu 85); Verrall 19 (zu 85-87); Groeneboom 105 (zu 85-88); Rose II 237 (zu 85-87); Sommerstein 93 f. (zu 85-87). Auch Blass 77 f. versteht die Verse als allgemeine Aussagen.

¹⁷ So Sommerstein 93. Blass (77) hingegen schreibt: "Einen Vorwurf enthalten die Worte nicht; aber sie klingen auch nicht, wie Weil sagt, bescheiden".

¹⁸ Blass (78) weist darauf hin, daß man in Athen bei Rechenschaften zwischen ἀδικίου und ἀμελίου unterschied. Vgl. ἀδικίου (γραφή) bei Aristot. Ath. 54,2 und Plut. Per. 32,4, sowie Hesychs Notiz α 3573 (I 125 Latte): ἀμελίου δίκη· ζημία.

Das richtige Verständnis der Worte σθένος δὲ ποιεῖν εὖ φερέγγυον τὸ σὸν (man beachte die deutliche Mittelzäsur!) ist leider durch das Scholion in M und E verhindert worden. Dort wird erklärt: τὸ δὲ σὸν σθένος ἀσφαλές ἐστὶν εἰς τὸ εὖ ποιεῖν, 'deine Kraft ist Sicherheit (Bürgschaft) dafür, daß du Gutes tust.' Ähnlich erklärt Sommerstein: "The construction is τὸ σὸν σθένος (ἐστὶ) φερέγγυόν (με) εὖ ποιεῖν 'your strength is amply sufficient to help me'." Gegen diese Deutung spricht ein sprachlicher (grammatischer) und ein logischer Einwand. Da Orestes Apollons Wohltat für die *Zukunft* erwartet, müßte hier statt des inf. praes. der inf. fut. εὖ ποιήσειν (σε) stehen. Andererseits folgt aus der Kraft Apollons keineswegs, daß er sie ausschließlich zum Guten (εὖ ποιεῖν) verwenden wird. Jede Kraft (σθένος) ist in ihrem Wesen δύναμις (Möglichkeit), sowohl Gutes als auch Schlechtes zu wirken. Gerade an dem Gott Apollon läßt sich diese Wahrheit besonders gut aufweisen (vgl. z.B. Eum. 181-184 und A 43-54. Ω 603. 605 ff.). Die logische Schwierigkeit ist eine Warnung davor, den Satz als eine von der Situation gelöste allgemeine Einsicht aufzufassen, denn als allgemeiner Satz (vgl. das Scholion) ist die Aussage falsch. Die deutlich ins Ohr fallende *caesura media* führt uns zu der Erkenntnis, daß der Infinitiv ποιεῖν εὖ nicht zu φερέγγυον, sondern zu σθένος gehört. Aischylos benutzt hier wiederum eine wohlbekannte homerische Konstruktion, die wir in B 451 f. (Athene), A 11 f. (Eris) und Ξ 151 f. (Poseidon) antreffen, wo es jeweils von einem helfenden Gott heißt: ἐν δὲ σθένος ὤρσεν ἑκάστῳ | καρδίη, ἄλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι. Orestes will also sagen: 'Deine Kraft wohlzutun (sc. die du durch den καθαρισμός an mir erwiesen hast) ist Bürgschaft tragend' (sc. dafür, daß du mich auch in *Zukunft*, d.h. bei meiner bevorstehenden Flucht vor den Erynies, nicht vernachlässigen wirst¹⁹). Ποιεῖν εὖ ist also inhaltlich identisch mit τὸ μὴ ἀδικεῖν in 85. Den Begriff σθένος wählt Aischylos, um an das Wort der Pythia in 61 zu erinnern: τάντευθεν ἤδη ... μελέσθω Λοξία μεγασθενεῖ (vgl. auch 299). Zu φερέγγυον ist aus 86 der inf. fut. τοῦ μή σ' ἀμελήσειν ἐμοῦ zu ergänzen, weil μάθε in 86 sich auf die *Zukunft* bezieht.

Erst jetzt wird auch Vers 88 verständlich²⁰. Denn μέμνησο bedeutet: 'Behalte im Gedächtnis', was ich dir Gutes durch die Reinigung erwiesen habe, denn nun bist

¹⁹ In Sept. 395 f. und 470 f. wird φερέγγυος mit dem Inf. konstruiert. Die jeweils folgenden Begründungen (409-414 und 475-479) dafür, daß Eteokles den Melanippos und den Eteoklos als Verteidiger je eines Tores auswählt, zeigen, wie φερέγγυος zu verstehen ist. Die ἀρετή, die beide in der *Vergangenheit* bewährt haben, macht sie zu 'Bürgschaft Tragenden' für die *zukünftige* Aufgabe der Verteidigung eines Stadttores. Daß jemand Bürgschaft tragen kann, muß also durch eine oder mehr als eine vorhergehende Leistung wahrscheinlich gemacht sein. Gerade diese *vorher erbrachte Leistung* bzw. *vorher erwiesene Wohltat* nehmen die Interpreten im Einklang mit dem Scholiasten in Eum. 87 dem Gott Apollon und machen damit aus dem klugen Seher, Heiler und Musiker einen reinen Kraftprotz.

²⁰ Man beachte, wie Aischylos die Worte des Schattenbilds Klytimestras in 133 τί δρᾶς; ἀνίστα· μή σε νικάτω πόνος genau auf Apollons Worte in 88 μέμνησο· μή φόβος σε νικάτω φρένας bezogen hat! Beide Verse haben *caesura media*. Orestes überfällt Furcht, die ihn zum Wahnsinn treiben will, sobald das Bild seiner Mutter in seiner Seele aufsteigt.

du geschützt vor einem Wahnsinn erzeugenden Anfall der Rächerinnen, wie du ihn selbst in Cho. 1022-1025 beschrieben hast. Aus Cho. 1024 stammt nämlich der Begriff φόβος in Eum. 88, und μή ... σε νικάτω greift zurück auf νικώμενον in Cho. 1023 (vgl. auch Cho. 1052). Die Rechtmäßigkeit seines Muttermordes (ἐνδίκως Cho. 988, οὐκ ἄνευ δίκης Cho. 1027; man beachte wiederum die *Litotes*) hat Apollon seinem Schützling bestätigt durch den Vollzug des καθαρισμός im Tempel zu Delphi (vgl. Eum. 612 f. und 615). Deswegen kann er ihm den Rat geben, auf der Flucht nicht vorzeitig zu ermüden, wenn er von den Rächerinnen wie ein Rind getrieben wird (78).

Die richtige Erklärung der Antwort Orests (85-87) hat wiederum Folgen für das Verständnis der großen Rede Apollons in 64-84. Das Thema dieser 21 Zeilen umfassenden Rhesis geben die ersten drei Verse an: Zwei Verse über die Bewachung Orests (64 f. σοι φύλαξι), ein Vers über Apollons Härte gegenüber Orests Feinden (66 ἐχθροῖσι τοῖς σοῖς οὐ ... πέπων). Dieses Thema wird chiasmisch durchgeführt. Die 7 Verse 67-73 handeln von der Lähmung der Rächerinnen durch die Zauberrute des Hermes, ab Vers 74 hingegen, dem zentralen 11. Vers der ganzen Rede, wendet sich Apollon (in den restlichen 11 Versen) der bevorstehenden Flucht und dem weiteren Ergehen seines Schützlings Orestes zu. Wie macht sich nun die falsche Interpretation der Verse 85-87 (in den Kommentaren und Deutungen der Partie 64-93) in der Exegese der Verse 64-84 bemerkbar?

Sie läßt sich daran nachweisen, daß das adversative Adverb ὅμως zu Beginn von Vers 74 von Paley (1879), Verrall (1908), Rose (1958), Podlecki (1989), Sommerstein (1989) u.a. als 'trotz des Schlafes, der die Erinyes lähmt' (vgl. 67 f.) gedeutet wird. Orestes soll also, so meint man, fliehen, *obwohl* die Rächerinnen gerade schlafen (und ihn *deshalb* nicht verfolgen können). Podlecki (135) erklärt: "*Nevertheless ...: that is, because the sleep cast upon them (67 f.) is only temporary and they will soon resume the pursuit.*" Aber der mit 'because' beginnende Kausal-Satz steckt nicht in ὅμως, sondern ist vom Exegeten erschlichen. Ähnlich Paley (594): "*you must persevere in your flight, and not turn faint-hearted, for then they are sure to overtake you*" und Rose (II 236): "*although they are now asleep and harmless, Orestes is to flee from them, as they will soon wake.*" (Hervorhebungen von mir). Bezöge sich Apollons Aufforderung zur Flucht auf das Faktum des Schlafes der Erinyes, so müßte der Satz lauten: 'Deswegen fliehe ... (διὰ ταῦτα φεύγε bzw. ἐκ τῶνδε φεύγε), solange die Verfolgerinnen schlafen und du noch einen Vorsprung gewinnen kannst.' Einen ähnlichen unerlaubten Übergang von der adversativen Bedeutung der Aussage zu einem erschlichenen kausalen Sinn des Satzes finden wir bei Groeneboom (103). Er erklärt: "*Ungeachtet* des Hasses(!), den sie bei allen erregen, sind die Erinyes gefährlich, und *darum* muß Orestes in seiner Flucht ausharren und darf nicht müde werden." (Die Übersetzung von mir²¹).

²¹ Groeneboom schreibt: "ondanks den haat, dien zij bij allen wekken, zijn de Erinyen gevaarlijk, en daarom moet Orestes volharden in zijn vlucht ... en niet murw worden." Vgl. West, *Studies* 273.

In der Deutung des Verses 74 wird gegen die Regeln der Logik verstoßen, weil die Interpreten Vers 85 ansehen als eine allgemein gefaßte Feststellung Orestes über die Wesensart Apollons, den Vers 86 als eine von der Situation gelöste ethische Anweisung des Sterblichen an den Gott und Vers 87 als eine generelle Konzession, mit welcher der Schutzbefohlene seinem Beschützer generös die Fähigkeit bescheinigt, er könne Gutes tun, wenn er nur wolle. Oder kurz gesagt: Die *communis opinio* über die Verse 85-87 legt dem Orestes eine Reihe sich steigender Unverschämtheiten gegen den Gott in den Mund. Treuherzig erklärt Groeneboom (105): "Zur Kenntnis des Weges des Rechts (sc. 85) und zur Sorge, davon nicht abzuweichen (sc. 86), gehört auch die Macht, ihn zu beschreiten (sc. 87)²²." Eine derartige Deutung scheint mir blasphemisch zu sein und die Gedanken des Aischylos zu verfälschen, weil der Dichter im Gegensatz zu seinen modernen Erklärern den Gott Apollon ernstgenommen hat.

In Wahrheit bezieht Apollon sich mit ὄμως auf die in seinem Tempel vollzogene *Reinigung* des Bittflehenden. 'Obwohl ich dich soeben vom μίαισμα der Blutschuld gereinigt habe, fliehe weiter ... Denn die Rächerinnen werden dich über Land und Meer treiben usw. Bist du aber zur Stadt der Pallas gekommen, so setze dich (als Bittflehender) nieder, nachdem du die alte Statue der Göttin umarmt hast.' ὄμως weist also zurück auf die vorangegangene Reinigung und auf die Anfangsverse der Rede in 64-66, μηδὲ μαλθακὸς γένη in 74 spielt an auf οὐ γενήσομαι πέπων in 66. Daß die Reinigung noch nicht ausreicht, um Orestes von *allen* Mühen der Verfolgung durch die Rächerinnen zu befreien, geht aus Vers 83 hervor. Erst in Athen wird nämlich der Sohn Agamemmons *vollständig* (ἐς τὸ πᾶν) von seinen Mühen befreit werden. Die Reinigung in Delphi ist also nur eine *teilweise* Befreiung von seinen Leiden (vgl. Cho. 1059 f.). Deswegen muß Orestes *trotz* der Reinigung weiter fliehen (74). In 85-87 anerkennt er zwar dankbar die Wohltat, die der Gott ihm mit der Reinigung erwiesen hat, erschrickt aber vor der ihm in 74 ff. trotzdem (ὄμως) angekündigten Notwendigkeit der Flucht ohne nahen Beschützer (vgl. 65b) und bittet Apollon deshalb in 86 um eine hautnahe, konkrete und persönliche Fürsorge. Er ist enttäuscht, daß ihn sein Beschützer nicht begleiten kann, weil er als

²² Groenebooms Worte lauten: "bij het kennen van den weg van het recht en de zorg daarvan niet af te dwalen behoort ook de macht dien te blijven bewandelen." Ähnlich Paley 596: "The meaning is, 'Of your justice there is no question, and since you know what it is, learn also to practise it; for you have *power* to help, if the will be not wanting.'" Verrall 19 erklärt: "For the performance of a duty three things are required, the knowledge of it, the will, and the power. Apollo has shown that he knows his obligation, and, his power being unquestionable, nothing is wanted but perseverance. The form of expression suggests a reference to some current text or school-maxim (such as 'Duty learnt, the next lesson is to mind it' etc.). Note particularly the word μάθε, which is scarcely suitable to the relations between the present speakers. Delphi was an eminent patron of moral proverbs, and this one may well have been Delphian."

Seher in Delphi allen zur Verfügung stehen muß, die seine Weisheit suchen. Apollon seinerseits versteht diese Enttäuschung und gibt ihm Hermes als schützenden Begleiter mit auf die Flucht.

Es läßt sich auch zeigen, daß der Sehergott schon in 64-66 die feste Absicht hat, dem fliehenden Orestes seinen Bruder Hermes als Beschützer 'in lebensgefährlichen Begebnissen' (Cho. 1064 *καίριοισι συμφοραῖς*) mit auf den Weg zu geben. Denn der 'schräg' (nicht geradeaus) blickende und sprechende 'Loxias' (vgl. 61) enthüllt den verborgenen Sinn seiner Worte *διὰ τέλους* (vgl. Prom. 273) *δέ σοι φύλαξ* (64) selbst in 90: 'Ερμῆ, φύλασσε, und er offenbart die Bedeutung des orakelhaften Verses 65 *ἐγγὺς παρεστῶς, καὶ πρόσω δ' ἀποστατῶν* in der Anrede an Hermes (89) *σὸ δ', αὐτάδελφον αἷμα καὶ κοινοῦ πατρός*, durch die er, wie schon gezeigt, nichts anderes sagt als: *Hermes und ich sind eins*. Solange *Hermes* dir 'nahe besteht' (*ἐγγὺς παρεστῶς*), stehe *ich selbst* dir nahe bei (*αὐτός in αὐτάδελφον*), 'auch wenn ich fernstehe' (*καὶ πρόσω δ' ἀποστατῶν*), weil ich in Delphi bleiben muß. Daß ein Ferner gleichwohl nahe ist, klingt paradox. Aber Orestes erfaßt die Paradoxie nicht als Ausdruck der *ἀκριβῆς ἐπιμέλεια* seines Wohltäters (vgl. 86).

Diese Deutung führt zwingend zu dem oben beschriebenen Bühnenbild: Orestes steht gerade so zwischen den göttlichen Brüdern, wie sein Dank und seine Bitte (85-87) ausgesprochen wird zwischen Apollons Worten über seine *eigene* durchgehende Fürsorge für Orestes (64-84) und seinen Worten über die zukünftige Rolle seines Lieblingsbruders *Hermes* (89-93). Wäre Hermes gar nicht anwesend, wie Taplin und Sommerstein behaupten, so wäre die Szene 34-93 sinnlos, denn die wunderbare Zusammenarbeit des Bruderpaars wäre dahin²³, von der Einschläferung der Rächerinnen durch den Zauberstab des Hermes bis zur Ankunft des Orestes in Athen, wo ihn der Geleiter wieder verläßt (vgl. Ω 694 und κ 307).

Während der folgenden Szene 94-178 ist Apollon nicht auf der Bühne, er verläßt sie wie Orestes und Hermes nach Vers 93. Erst als die Töchter der Nacht aus dem 'hermetischen' Tiefschlaf erwacht sind und sich erhoben haben (133. 141), um sich über den Betrug (149) und Diebstahl (153) des 'Apollon' (143-154) und die Machenschaften der jüngeren Götter (162) überhaupt zu beschweren (162-172), und nachdem sie die Fortsetzung ihrer Verfolgungsjagd angekündigt haben (174-178), erscheint Apollon wieder (179), jetzt mit dem schußbereiten Bogen, um sie aus seinem Tempel zu treiben, ohne sich, wie gesagt, dabei sonderlich zu beeilen (vgl. 196 f. mit 179 f.), weil er seinem Schützling einen beruhigenden Vorsprung verschaffen will.

Der Reiz der Verse 149-154 besteht darin, daß die Sprecherin der Töchter der Nacht *Apollon* irrtümlich jener Taten bezichtigt, die den Stempel des *Hermes* tragen, den er ja selbst zum Diebesgott ernannt hat (h. Merc. 291 f.). In λ 364 und ν 291 ff. wird dem Odysseus das *Hermes*-Charakteristikum *ἐπίκλοπος* ab- bzw. (indirekt) zugesprochen, weil er durch Scharfsinn und Listenreichtum in der Tat mit

²³ Vgl. auch Podlecki 136 (zu 89).

Hermes konkurrieren könnte (vgl. auch κ 277-308), wie aus v 292-302 hervorgeht, wo mit θεός (292) kluge Götter wie Athene und Hermes (vgl. Y 35) gemeint sind. Eindeutig wird der Bezug auf Hermes aber in dem Verbum ἐξέκλεψας (Eum. 153; vgl. Agam. 662), das Aischylos direkt aus Homer entlehnt hat. In E 390 heißt es nämlich von Hermes, der Ares aus dem Kerker des Otos und Ephialtes 'stiehlt': ὁ δ' ἐξέκλεψεν Ἄρηα (vgl. Ω 24. 109). Die Zusammenarbeit der beiden Brüder im Kampf gegen die Erinyes ist so gut, daß sie wie eine einzige Person handeln (vgl. Eum. 89). Deswegen kann Hermes auch als κωφὸν πρόσωπον auf der Bühne erscheinen.

Wie aber hat Aischylos sich jene Betäubung (θέλξις) der Erinyes mit dem Zauberstab des Hermes, welche die Reinigung des Orestes allererst ermöglicht, vorgestellt? Handelt es sich um eine Fern- oder eine Nahwirkung, d.h. berührte Hermes die Rächerinnen mit seinem Zauberstab oder wirkte dieser aus der Ferne? Die Beantwortung derartiger Fragen bei Aischylos ermöglicht häufig ein Blick in den Homertext. Wir wollen aber zunächst von Homer absehen und das Problem hypothetisch behandeln.

Wenn Hermes die Erinyes direkt (aus der Nähe) mit seinem Stab berührte und in Tiefschlaf versetzte, so haben sie den sie anrührenden olympischen Gott auch gesehen und müßten sich nach ihrem Erwachen über ihn, der sie so 'niedergeritten' (vgl. καθιππάσω 150) hat, namentlich beschweren. Die Beschwerde der Chorführerin in 149 ἰὼ παῖ Διός, ἐπὶ κλοπὸς πέλη ist aber doppeldeutig, denn mit der Anrede kann sie sowohl Hermes als auch Apollon meinen. Die Frage, wen sie hier im Auge hat, läßt sich mit Hilfe der Verse 323-326 beantworten, wo sie sich (im 1. Stasimon) bei ihrer Mutter Nacht darüber beklagt, der Sohn der Leto, also Apollon, mache sie 'ehrlos' (324 μ' ἄτιμον τίθησιν), indem er ihr "diesen 'Niederducker'" (πτάκα 'Hase', boshaft für ἰκέτην, vgl. 41), der ihr verfallen sei, 'immer und immer wieder (vgl. 252 καὶ νῦν = 'auch jetzt') wegnehme' (ἀφαιρούμενος). Das part. praes. bezieht sich nicht nur auf die Unangreifbarkeit des Bittflehenden im Athena-Tempel, sondern auch auf Orests Schutz am 'Nabel' im Apollon-Heiligtum in Delphi und darauf, daß er durch die Reinigung, deren Faktum er der Chorführerin in 281-283 wohlweislich (vgl. 276-279) mitgeteilt hat, gegen ihren Biß, der Wahnsinn bringt, gefeit ist. Die Chorführerin also ist in 323-327 der Meinung, Apollon habe sie und ihre Gefährtinnen in Delphi durch Schlaf überwältigt, denn τὸν δ' ἀφαιρούμενος πτάκα in 325 f. bezieht sich zurück auf ὕπνω κρατηθεῖσ' ἄγραν ὤλεσα in 148. Mit παῖ Διός (149) flucht sie also über den nicht anwesenden Apollon und beschuldigt ihn zu Unrecht jenes Diebstahls, für den in Wahrheit der Meisterdieb Hermes verantwortlich ist. Folglich haben die Erinyes den sie betäubenden Hermes nicht gesehen, weil er sie *aus der Ferne* in Schlaf versenkte.

Dieser Schluß auf die Fernwirkung des Hermes verliert seine Kraft, wenn wir annehmen, Aischylos habe Hermes möglicherweise außer mit dem Zauberstab auch mit der berühmten Ἄϊδος κονέη, d.h. jener 'Tarnkappe' ausgestattet, mit der sich Götter vor ihresgleichen unsichtbar machen können. Wie Apollodor (1,2,1) berich-

tet, wurde dieser 'Unsichtbarkeitshelm' von den Kyklopen verfertigt, die ihn dem Pluton (Hades) als Waffe in der Titanomachie schenkten. Er wird ein einziges Mal in der Ilias (E 845) erwähnt, Athene 'taucht unter ihn' im Kampf gegen Ares (vgl. Leaf, Ameis/Hentze mit dem 'Anhang', 2. Heft, Leipzig 1882, 113 f., und Kirk II (1990) z.St. sowie die Testimonien zum Scholion A zu E 845, II 112 f. Erbse, u.a. Hesych α 1756, I 63 Latte). Über das ps.-hesiodeische Scutum (226 f., als Tarnkappe des Perseus), Pherekydes von Athen (Nr. 3, fr. 11 Jacoby = I 62,14), Aristophanes (Ach. 390; vgl. van Leeuwen zu Ach. 389 und Starkie zu Ach. 390) und Platon (Rep. 612b; vgl. die Scholia Platonica 275 Greene z.St. sowie den Komm. von Adam) läßt sich der Begriff bis Achilles Tatius (III 7.7) verfolgen. Auch Euripides (Or. 467-469) scheint auf ihn anzuspielen. In Apollodors Nacherzählung der Gigantomachie lesen wir sogar (1,6,2): Ἑρμῆς δὲ τὴν Ἄϊδος κνηνὴν ἔχων κατὰ τὴν μάχην Ἰηπόλυτον ἀπέκτεινεν. Nehmen wir also an, Hermes habe auch im Tempel seines Bruders jene Tarnung benutzt, so konnte er ohne Gefahr, erkannt zu werden, nahe an die Töchter der Nacht herangehen und sie unbemerkt *aus der Nähe* mit seinem Zauberstab in Schlaf versenken²⁴.

Hat Aischylos aber an E 845 gedacht? Eine Hauptrolle spielt Hermes bei Homer im letzten Gesang der Ilias, in welchem die Götter fordern, Hermes solle, offenbar seiner Schlaueit wegen (Y 35), den Leichnam Hektors aus Achills Zelt stehlen (κλέψαι Ω 24 = 109). Zeus selbst gibt schließlich seinem Sohn Hermes den Auftrag, Priamos so zu den hohlen Schiffen der Achaier zu führen, daß ihn keiner der Griechen sehe oder bemerke, bis er zu Achill selbst gekommen sei (336-338). Wie erreicht Hermes dieses Ziel? Einem jungen Königssohn gleichend (347 f.) lenkt er nach einem Vertrauen schaffenden Gespräch das Gefährt des Priamos (440-442) zu Wall und Graben der Griechen (443), schläfert die ihre Abendmahlzeit verzehrenden Wachen ein, öffnet die Lagertore und gelangt zum Zelt des Peliden. Lapidar heißt es 445: τοῖσι (sc. φυλακτῆρσιν) δ' ἐφ' ὕπνον ἔχευε διάκτορος Ἀργειφόντης. Hermes beseitigt zwar alle Hindernisse, ist aber als junger Königssohn weder selbst unsichtbar noch macht er Priamos und sein Gespann unsichtbar. Aber es reicht, wenn jene, die ihn und Hektors Vater sehen *könnten*, eingeschläfert werden. Die Rückfahrt erfolgt dann im Schutze der Nacht (679-694). Die in Schlaf versenkten Wachen schlafen offenbar immer noch.

Hier ist eindeutig, daß Homer sich die einschläfernde Kraft des Hermes als eine *Fernwirkung* seines Stabes (vgl. Ω 343 f.) vorstellt. Ich meine nun, Aischylos habe bei der Komposition von Eum. 34-178 an das Vorgehen des Hermes im Ω der Ilias gedacht und Apollons Bruder nicht nahe an die Töchter der Nacht herantreten, sondern aus einem Versteck im Tempel wirken lassen.

²⁴ Zum 'Helm des Hades' vgl. Preller, *Mythologie* I⁴ 799 und Frazer, *Pausanias* III 346.

Moderne Interpreten behaupten, die Reinigung durch Apollon in Delphi habe nicht ausgereicht, Orestes sei während seiner Flucht (74 ff.) durch seine Flucht selbst von der Befleckung befreit worden, möglicherweise sogar durch Purifikation und Ablution in einem profanen Haus²⁵, obwohl er selbst in Cho. 1038 f. sagt: οὐδ' ἐφ' ἐστίαν ἢ ἄλλην τραπέθει Λοξίας ἐπίετο. Jene Behauptung wird angeblich durch die Verse 238 f., 276 f., 286 und 451 f. gestützt. Aber diese Stellen bedeuten nicht das, was man in sie hineingelesen hat. Vergleichen wir sie mit 281-283 und 578, so ergibt sich, daß Aischylos nur von *einer einzigen Reinigung* spricht, nämlich dem καθαρός in Delphi. Um Platz zu sparen, verzichten wir darauf, Fehldeutungen zu referieren, und lassen die Texte selbst sprechen. Wie West (Studies 276) gesehen hat, erläutern sich die Formulierungen der Verse 235-239 und 448-452 wechselseitig. Auch die Verse 281-283 sollten mit ihnen verglichen werden. Hier ihr überlieferter Wortlaut:

- (1) 235 ἄνασσ' Ἀθάνα, Λοξίου κελεύμασιν
 ἦκω, δέχου δὲ πρηνεμένῳς ἀλάστορα,
 οὐ προστρόπαιον οὐδ' ἀφοίβαντον χέρα,
 ἀλλ' ἀμβλὺν ἤδη προστετριμμένον τε πρὸς
 239 ἄλλοισιν οἴκοις καὶ πορεύμασι β'ρότων.
- (2) 448 ἄφθογγον εἶναι τὸν παλαμναῖον νόμος,
 ἔστ' ἂν πρὸς ἀνδρὸς αἵματος καθαρσίου
 450 σφαγαὶ καθαίμαξωσι ν(ε)οθήλου βοτοῦ·
 πάλαι πρὸς ἄλλοις ταῦτ' ἀφιερῶμεθα
 452 οἴκοισι, καὶ βοτοῖσι καὶ ῥυτοῖς πόροις.
- (3) 281 μητρόκτονον μῖασμα δ' ἔκπλυτον πέλει·
 ποταίνιον γὰρ ὄν πρὸς ἐστία θεοῦ
 283 Φοίβου καθαρμοῖς ἠλάθη χοιροκτόνοις.

Das Verständnis der ersten beiden Versgruppen ist verhindert worden durch ein philologisches Versehen und einen logischen Fehler. An beiden Stellen wendet sich Orestes an die Göttin, in 235-239 an die Statue der Ἀθηνᾶ πρόμαχος²⁶ vor ihrem Tempel (die im Dionysos-Theater wohl nachgebildet war), in 448-452 an die Göttin selbst. Οἴκοις bzw. οἴκοισι in 239 bzw. 452 bedeutet 'Tempel' (sc. Athenes). Der logische Fehler der Interpreten besteht darin, daß sie ἄλλοισιν (239) und ἄλλοις

²⁵ Vgl. Mazon, Ausgabe II 126 f.; Taplin, Stagecraft 381-384; A.L. Brown, JHS 102, 1982, 31 oben, mit Hinweis auf 238 f., 276 f., 286 und 451 f.; R.P. Winnington-Ingram, Studies in Aeschylus, Cambridge 1983, 146; R. Parker, Miasma 386-388; D.J. Conacher, Aeschylus' Oresteia, Toronto 1987, 148 mit Anm. 26.

²⁶ Zur Athena Promachos vgl. J. Travlos, Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen, Tübingen 1971, 54 f. (mit Lit.) und Abb. 612; vgl. auch Abb. 88 und 91.

(451) auf Häuser von Sterblichen beziehen. Wenn Orestes *vor* dem Tempel Athenes (235-239) und *im* Tempel Athenes (448-452) von ἄλλοι οἴκοι (239. 451/452) spricht, so kann er nur einen anderen *Tempel* meinen, nämlich den Tempel Apollons in Delphi, nicht aber das Haus eines Sterblichen: οὐδ' ἐφ' ἐστίαν ἢ ἄλλην τραπέθεισθαι Λοξίας ἐρίετο sagt er selbst in Cho. 1038 f. (s. o.). Ein profanes Haus kann in Relation zum Tempel Athenes nicht als ἄλλοι οἴκοι bezeichnet werden. Ein 'anderer Tempel' ist ein Tempel und nicht ein Privathaus. Daß οἴκοι Athenes Heiligtum meint, folgt auch aus 282 (vgl. Cho. 1038 f.): πρὸς ἐστία θεοῦ entspricht nämlich πρὸς ἄλλοισ(ιν) οἴκοισ(ι) in 238/239 bzw. 451/452.

Das philologische Versehen geht auf die *docta ignorantia* des Engländers Richard Porson zurück. Weil er zu wissen glaubte, das am Ende von 239 überlieferte Wort müsse als βροτῶν gelesen werden (= *ignorantia*), andererseits aber als *doctus* wußte, daß ein kurzer Vokal vor βροτός in der griechischen Tragödie nie gelängt wird, hängte er an das in den Hss. überlieferte πορεύμασι (239) ein Ny ἐφεγκυστικόν an. Seit seiner Ausgabe von 1795 hat kein Herausgeber mehr die Überlieferung abgedruckt, und nur wenige verzeichnen sie überhaupt im kritischen Apparat. Zu diesen wenigen gehören G. Hermann (in den *adnotationes ad Eumenidas* seiner Ausgabe II 593, zu 236-238 seiner Zählung), Blass, Verrall, Mazon, H.W. Smith, Groeneboom und Thomson. - In 239 spricht Aischylos nicht von 'Wegen der Sterblichen', sondern von 'Blutströmen' (πορεύμασι β'ρότων). Jeder Homerkenner weiß, daß βρότος (H 425. Ξ 7. Σ 345. Ψ 41. ω 189) und βροτοίεις einen vorangehenden kurzen Vokal längen. Dadurch ist der Sinn des Verses Eum. 239 für einen Hörer festgelegt. Βρότος wird in den Homerscholien (A zu Ξ 7 = III 562,71 f. Erbse, T zu Σ 345 = IV 499,84 Erbse und T zu Ψ 41 = V 374,77 Erbse; vgl. auch den Index II von Erbse, VI 151) erklärt als αἷμα, aber nicht als jedes Blut, sondern als das aus einer Wunde (vgl. ἐξ ὠτευλέων in ω 189) eines *Getöteten* ausfließende (im Gegensatz zu dem im Körper bleibenden). Eine etymologische Erklärung, die von M. Leumann aufgenommen wurde (Hom. Wörter 124-127), findet sich in den Scholien zu Ω 460 (V 598,11-15 Erbse). Dort wird ἄμβροτος erklärt als: ὁ μὴ ἔχων βρότον, ὃ ἐστὶν αἷμα (vgl. auch Frisk, G.E.W. I 271). Es ist bedauerlich, daß die Leser der Ausgaben von Wilamowitz, Murray, Page, Podlecki, Sommerstein und West den Herausgeber anhand der Überlieferung nicht kontrollieren können.

Der Wendung πορεύμασι β'ρότων in 239 entspricht ῥυτοῖς πόροις in 452. Hier geht es nicht um fließendes (Quell)wasser, wie man gemeint hat, das als Sühnungsmittel für die Tat des Orestes nicht ausreichen würde (vgl. E. IT 1191-1193), sondern um die 'fließenden (Blut)ströme' des Reinigungstieres (wie πόροι in Cho. 72), d.h. des *ganz jungen Ferkels*²⁷ (χοίρος, vgl. 283 mit Paus. 5,16,8). Diese Behauptung kann nur durch eine Analyse der Verse 448-452 bewiesen werden.

²⁷ Vgl. Ap. Rh. 4,705 mit Scholien (291,1-8 Wendel). Den Begriff παλαμναῖος übernimmt Apollonios Rhodios (4,709) von Aischylos (Eum. 448). Vgl. R. Parker, Miasma 370-374, und seinen 'General Index' 410 s.v. 'pig'; Taplin, Stagecraft 381-384.

In 448-450 nennt Orestes den Brauch (das Gesetz), in 451 f. wendet er ihn (es) auf seinen Fall an. Πρὸς ἀνδρός²⁸ in 449 bedeutet nicht 'von einem Manne her', sondern ist ein elliptischer Ausdruck für πρὸς ἀνδρὸς ἐστία (οἶκῳ). Πρὸς hat in 238, 282, 449 und 451 die Funktion, den Ort der Reinigung anzugeben. Zur Ellipse des durch das Attribut näher zu bestimmenden Substantivs haben Schwyzer/Debrunner II 120 alles Nötige gesagt (vgl. auch K.-G. I 265 f. und II 558,2). Εἰς διδασκάλου ἰέναι²⁹ ist ein geläufiges Beispiel. - 'Ἀνδρός (449) vor der Hauptzäsur steht in betontem Gegensatz zu πρὸς ἄλλοις οἴκοισι (sc. Φοίβου) in 451/452. Πρὸς ἄλλοις οἴκοισι (451 f.) subsumiert den Reinigungsort im besonderen Fall des Orestes unter den Reinigungsort πρὸς ἀνδρὸς (sc. οἴκοισι) im allgemeinen Gesetz. Ebenso muß βοτοῖσι (452) unter ν(ε)οθήλου βοτοῦ (450) sowie ῥυτοῖς πόροις (452) unter αἵματος καθαρσίου σφαγαί (449/450) subsumiert werden, woraus folgt, daß mit ῥυτοὶ πόροι die Blutströme (des Reinigungstieres) gemeint sind.

'Ρυτός bedeutet 'fließend' wie in Agam. 1409: (ποτόν) ... ῥυτᾶς ἐξ ἄλός ὀρόμενον, '(einen Trank), der sich erhebt fern von fließendem (Meer)wasser' (zu ἐξ ἄλός vgl. λ 134 mit Heubecks Kommentar), d.h. der emporsteigt aus stehendem, stinkig-faulen (totem und giftigem) Meer-Wasser'(?). Αἵματος καθαρσίου σφαγαί (449/450) bezeichnet die beim Durchschneiden der Kehle des Reinigungstieres empor-schießende Blutfontäne, den 'Blutstrahl reinigenden Blutes'. Agamemnon 'bläst', als er erstochen wird, aus seiner Wunde 'einen scharfen Blutstrahl heraus', gerade so, als hätte er ihn willentlich erzeugt (so Klytāimestra in Agam. 1389: κάκφυστῶν ὄξειαν αἵματος σφαγήν). Die Ermordung Agamemnons wird von Klytāimestra ja als Entsühnungsoffer (vgl. Agam. 1118. 1409. 594-596; dazu γ 450-452 mit Scholien und χ 407-412) für die Schlachtung Iphigeniens 'zelebriert'³⁰. - Νεόθηλος ist gebildet wie ἄθηλος, εὐθηλος (vgl. fr. 309.1 Nauck und Radt = 616,1 Mette) und ὀμόθηλος. Es handelt sich also um ein ganz junges, noch saugendes Ferkel³¹ (vgl. λιπόθηλος). Mit dem pflichtbewußt-korrekten καὶ ... καὶ in 452 (vgl. K.-G. II 249.1; Denniston, Particles 323 f.) zeigt Orestes an, daß er die beiden in 449 f. genannten Erfordernisse eines καθαρμός (schon lange) erfüllt hat (vgl. bes. N 636 und Ω 641). Er wurde sogar in einem Tempel, keinem Profanbau entsühnt (449!).

Die Verse 448-452 bedeuten also: 'Daß sprachlos sei der Mörder, ist Gesetz (Brauch), bis daß an eines Mannes (sc. Herd) reinigenden Blutes Strahlen ihn 'bebluten' (d.h. über seine Mörderhand niederlaufen, sc. κατὰ τῆς χειρός) eines 'neusaugenden' (neugeborenen, noch saugenden) Weidetieres. - Vor langer Zeit an ei-

²⁸ Vgl. εἶσω Λοξίου im überlieferten Text von Cho. 1059 und die Behandlung dieser Stelle gegen Anfang dieser Arbeit, dort bes. Anm. 10.

²⁹ Dieses Beispiel bei Kühner/Gerth II 558,2.

³⁰ Zur Pervertierung kultischer Handlungen in der Orestie vgl. F.I. Zeitlin, The motif of corrupted sacrifice in Aeschylus' Oresteia, in: TAPhA 96, 1965, 463-508.

³¹ Vgl. Ap. Rh. 4,705 f. und die Abbildungen zu Dyers Aufsatz (JHS 89, 1969), Plate II Abb. 1 und 2 und Plate IV, Abb. 6.

nem anderen Heiligtum sind wir darin (acc. lim.) entsühnt (von dem Verfallensein an einen rächenden Gott befreit) worden, sowohl durch ein Reinigungstier (Weidetier) als auch durch fließende Ströme (sc. des Blutes aus der Kehle des Reinigungstieres).'

Die Verse 235-239 andererseits lauten übersetzt: 'Herrin Athene, auf Befehl des Loxias bin ich gekommen; empfange gnädig den Verfluchten, keinen Bittflehenden und auch nicht einen an seiner Mörderhand Ungereinigten, sondern einen, der (an seiner Hand) schon stumpf und abgerieben (ist) an einem anderen Heiligtum und (an) Strömen³² Blutes.' Die Präposition πρὸς (238) gehört auch zu πορεύμασι in 239. Προσσετριμμένον (χέρα) πρὸς ἄλλοισιν οἴκοις soll heißen, daß Orestes das 'frische' Mordblut (282) seiner Hand durch die Berührung des Heiligtums, d.h. des Sitzes Apollons und des Nabels im Tempel (vgl. 164-167), an diese Gegenstände 'angeschmiert' bzw. 'angerieben' und so das Innere des Apollontempels besudelt hat (170). Entsprechend hat er, während das Ferkelblut über seine Mörderhand floß, das μίασμα des Mutterblutes an das Ferkelblut 'gerieben' ('geschmiert'), so daß das μύσος sich darauf im Tierblut befand. Von seiner Hand ist die Befleckung mit dem Blut des Tieres abgewaschen worden (281).

Die Verse 276 f. schließlich besagen nicht, daß Orestes außer der Reinigung in Delphi noch viele Reinigungen an sich erfahren habe, sondern daß er während seiner langen Flucht vor den Rächerinnen viele Reinigungen von Mördern gesehen hat. Und daß die Zeit alle Last von einem nimmt (καθαίρει) - nicht 'alles reinigt'

³² Νάτιον πόρευμα in E. IA 300 ist der 'Schiffsstrom', d.h. die lange Reihe von Schiffen, die im Euripos vor Anker liegen. - Das homerische Substantiv βρότος verwendet Aischylos ebenfalls in Eum. 93: "Zeus ehrt fürwahr diesen ehrwürdigen 'outlaw' (= Orestes, abstractum pro concreto) - der in Bewegung gesetzt wird von geronnenem Blut (βρότοισιν) - mit dem Geschick eines guten Geleites" (sc. durch Hermes). Ὀρωμένον ist passivisch gebraucht wie in Cho. 941. Auch in Cho. 279 sollte βρότοις und nicht βροτοῖς (so die Herausgeber) gelesen werden, weil sonst ausweglose Schwierigkeiten entstehen (vgl. Garvie zur Stelle). Orestes sagt dort: "Denn einerseits sprach er (sc. Apollon) kündend (πιφάσκων) von Beschwichtigungen des aus der Erde (kommenden) Feindseligen (δυσφρόνων = neutr. plur.) durch (ausfließendes und gerinnendes) Blut ...". - Das Adjektiv βρότεια in Eum. 171 bedeutet 'Blutrünstiges'. Die Chorführerin sagt zu Apollon: "(Du hast das Innere deines Tempels besudelt), gegen das Gesetz der Götter (sc. daß jeder Gott in seinem Ehrenbereich bleiben müsse, vgl. O 195) Blutrünstiges ehrend, die vor langer Zeit entstandenen Aufteilungen (der Ehrenbereiche, vgl. 727) zum Verschwinden bringend." Denn die zitierten Worte entsprechen der Aussage in 715: βρότεια (171) = αἱματηρὰ πράγματα (715), τῶν (171) = σέβεις (715) und παλαιγενεῖς μοίρας φθίσας (172) = οὐ λαχῶν (715). Βρότεος hat Aischylos wiederum aus Homer, bei dem es nur in τ 545 steht. Ich vermute, daß der Tragiker die dortige Wendung φωνῆ βροτέῃ nicht als 'mit sterblicher Stimme', sondern als 'mit blutrünstiger Stimme' gedeutet hat, weil der Adler, der den 20 Gänsen mit dem Schnabel das Genick bricht (539), sich selbst als heimgekehrten Odysseus vorstellt (549), der allen Feiern ein schändliches Schicksal bereiten werde (vgl. πᾶσι in 539 und 550), und der durch das an ihm klebende Mordblut kenntliche Rächer Odysseus (548-550) in χ 402 = ψ 48 als αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένος beschrieben wird.

(καθαίρει) -, wie es in 286 heißt, weiß jeder, der eine ihn belastende Tat begangen hat.

Zum Schluß noch ein Wort zum unterschiedlichen Zustand Orestes in Delphi und in Athen. In Delphi ist Orestes *ικέτης* und *προστρόπαιος*³³, der um Reinigung nachsucht. In Athen aber ist er ein schon gereinigter *ικέτης* (474), der nicht entzühnt werden will, sondern von Athene eine Antwort auf die Frage erwartet, ob er seine Mutter 'zu *Recht*' getötet habe 'oder nicht' (468).

Den Unterschied zwischen dem Orestes in Delphi und dem Orestes in Athen verdeutlicht Aischylos, indem er den Anblick, der sich der *Athene* in ihrem Tempel darbietet (406-412), genau auf jenes Bild bezieht, das die *Pythia* in Apollons Heiligtum in Delphi sieht (30-59). Die von Canter zu Unrecht geänderte Wendung *καὶ νῦν* (406) entspricht dem *καὶ νῦν* in 30, *ὄρωσα* (406) erinnert an *ὄρω* (40), *τήνδ' ὁμίλιαν χθονός* (406) korrespondiert mit Vers 57 und *λόχος* (46), *ταρβῶ μὲν οὐδέν* (407) bildet den Gegensatz zu den Versen 34-38, *θαῦμα* (407) gemahnt an *θαυμαστός* (46), Vers 409 entspricht den 6 Versen 40-45, und die Verse 410-412 den Versen 48-59. Der Kern des Unterschiedes der beiden Bilder liegt in 409, denn hier sitzt Orestes am Bild der Göttin *ohne alle Kennzeichen (Attribute) eines Entzühnung heischenden Bittflehenden* (vgl. 40-45). In Athen ist Orestes also *ικέτης τε καὶ οὐχ ἱκέτης, προστρόπαιός τε καὶ οὐ προστρόπαιος*.

Aischylos betont ganz besonders, daß Orestes sich auf Weisung Apollons (79-80. 241 f.) *trots* (*ὅμως*) seiner 'Reinheit' (237 f. = 445 f.) als *ικέτης* in Athenes Tempel setzt. Dieses '*gleichwohl*' ist ihm so wichtig, daß er es Athene in den Versen 473-475 des überlieferten Textes zweimal gebrauchen läßt³⁴:

- 473 ἄλλως τε καὶ σὺ μὲν κατηρυκῶς ὅμως
 ἱκέτης προσῆλθες καθαρὸς ἀβλαβῆς δόμοις -
 475 ὅμως δ' ἄμομφον ὄντα σ' αἰροῦμαι πόλει·

'zumal sowohl du (Orestes) als einer, der alles zur Entzühnung Nötige getan hat, *dennoch* als Bittflehender, als ein reiner, harmloser, zu meinem Tempel kamst - und ich nehme dich für mich selbst in der Stadt *dennoch* (als Bittflehenden) (auf), obwohl du ohne Tadel bist.' Der Scholiast in M erklärt *αἰροῦμαι πόλει* (Lokativ) richtig mit *δέχομαι ἐν τῇ πόλει*. Athene stellt Orestes hier also unter ihren persönlichen Schutz (zu *αἰροῦμαι* vgl. K.-G. I 318 f. und Agam. 1653). Wie Apollon bezeichnet sie Orest mit diesem Wort gleichsam als *ἐμὸν ἱκέτην* (91 f.). War Orest in Delphi, wie Apollon sagt, *δόμων ἐφέστιος ἐμῶν* (577 f.), so ist er in Athen Bittender des Heiligtums Athenes (576 f. *δόμων ἱκέτης*).

Das adversative Adverb *ὅμως* ist jener Begriff, der exakt in der Mitte (zu Beginn des 11. Verses von insgesamt 21) der Rede auftaucht, mit welcher Apollon

³³ Zum ganzen Themenbereich des Bittflehens vgl. P. Gould, in: JHS 93, 1973, 74-103.

³⁴ Leider wird in diese Verse von G. Hermann, Fr. Blass, Wilamowitz, Groeneboom, Thomson, Page, Podlecki, Sommerstein, West u.a. z.T. sehr stark eingegriffen.

sich an den soeben Entsühnten wendet (74). *Trotz seiner Reinigung* soll er fliehen, bis er nach langer Zeit nach Athen kommt, wo seine Frage nach der Rechtmäßigkeit (vgl. Cho. 988. 1027 mit Eum. 554 sowie Orests und Apollons Worte in Eum. 610. 612 und 615) seines Muttermordes (468) von Athene und ihren Richtern beantwortet werden wird (vgl. 81-84). Die Reinigung in Delphi ist folglich nur die eine Hälfte eines Ganzen, dessen andere Hälfte der Areopagprozeß ist, welcher den Sohn Agamemnons 'vollständig' (ἐς τὸ πᾶν) von den Mühlen der Verfolgung durch die Rächerinnen befreien wird (83). Delphi und Athen, Apollon und Athene mit ihren Richtern, den besten Bürgern ihrer Stadt (487), müssen zusammenarbeiten, um den Leiden des Orestes ein Ende zu bereiten.

Bonn

Heinz Neitzel