

BEMERKUNGEN ZUM 'ION' DES EURIPIDES

Hans Georg Gundel
zum 70. Geburtstag

Die Interpreten der Tragödie 'Ion' sind seit langem in einem für das Verständnis des Werkes entscheidenden Punkte hoffnungslos uneinig. Die einen nehmen die Providenz Apollons ernst, wie sie über alle menschlichen Verirrungen siegt. Die anderen – offensichtlich sind sie in der Mehrheit – verstehen das Stück als Angriff auf Apollon und sein Delphi. Ein Philologe wie Gilbert Murray, in dessen Ausgabe die meisten Philologen seit dem Anfang unseres Jahrhunderts Euripides lesen, nannte das Stück¹ die stärkste Blasphemie nicht nur gegen Apollon, sondern gegen alle Götter der Griechen, gegen ihren Kult und ihre Mythologie überhaupt. Sind die Gegebenheiten des Textes so unklar, daß einander ausschließende Auffassungen des Werkes begreiflich werden? Das kann doch wohl nicht möglich sein, so sehr das Stück als vielschichtig und aspektenreich gelten mag. Ob Apollon nichts ist als ein gewissenloser Verführer, ein ohnmächtiger Intrigant und Lügner, oder ob ihm überschwenglicher Dank und hohes Lob am Schluß zu Recht erteilt werden für die weit-sichtige Lenkung des Geschickes von Mutter und Sohn und ihrem edlen Geschlechte, das muß doch aus den Dialogen, Reden und Gesängen des Dramas mit zwingender Eindeutigkeit entnommen werden können².

Als ein Hauptargument für Kritik an Apollon dienen vielen Erklärern, ja fast allen, die vv. 1557 f., in denen als Grund von Apollons Fernbleiben nach der Anagnorisis eindeutig seine Scheu vor einer Kritik Kreusas und Ions bezeichnet sei. Es ist klar, daß die politische Prognose für Athen als Ursprung und Zentrum des Ionertums nur von der Stadtgöttin verkündet werden kann. Trotzdem darf eine Erklärung dafür, daß Apollon nicht erscheint, nicht fehlen, sie darf aber dem, was Athena über Apollons Wirken sagt, nicht widersprechen. „Gut hat Apollon alles bewirkt“ (1595), diesem Wort der Göttin widerspräche gröblich, wenn der Wohltäter Ions und Kreusas sich genierte, vor ihnen zu erscheinen. Aber die Verse 1557 f.

¹ G. Murray: Euripides and his Age, Oxford 1955, 117-24; deutsch: E. und seine Zeit, Darmstadt 1957, 66-69

² Die Frankfurter Dissertation von R. Leimbach: Euripides' Ion, eine Interpretation (1971) preßt mit Konsequenz und Willkür allen Phasen des dramatischen Geschehens und allen Aussagen der Personen einen für das Bild des Apollon höchst ungünstigen Sinn auf. Was Athena als *dea ex machina* über ihn sagt, nennt L. (118): „unvollständig, einseitig, beschönigend“. Vierzehn Jahre vorher hatte A. Spira ebenfalls in einer Frankfurter Dissertation (Untersuchungen zum *deus ex machina* bei Sophokles und Euripides; zum 'Ion' 33-84, 126-31) das Gegenteil zu erweisen gesucht und die erstgenommene Providenz Apollons zur Leitlinie seiner Interpretation gemacht. Das Recht scheint mir auf seiner Seite zu liegen.

können das gar nicht besagen; sie wären sonst stilistisch sehr ungeschickt: Kreusa mit ihren Dienerinnen und Ion mit seiner Gefolgschaft sind beisammen. Ist es dann denkbar, daß mit derselben Vokabel *μολεῖν* (1557 und 1558) sowohl ausgedrückt wird: 'der Gott tritt in den Gesichtskreis (*ἐς ὄψω*) der Versammelten' als auch: 'die Kritik aus ihrem Munde tritt in ihren Kreis (*ἐς μέσον*)'? Die Kritik würde doch gegen Apollon laut. Ich traue Euripides dies nicht zu. Es scheint mir zwingend und völlig natürlich, daß die eine Vokabel beidemale dasselbe 'hinzukommen', 'hintreten' bedeuten muß. Also der Gott will vermeiden, daß mit seinem Kommen, vielleicht schon durch seine bloße Epiphanie ohne Worte, ein lebender Vorwurf (*μέμψις*) gegenüber den irrigen Vorwürfen der Kreusa und auch des Ion mitten im Raum stünde und auch von beiden so empfunden würde. Diese Beschämung will er ihnen ersparen. (Übrigens vermute ich, nicht ohne Zuversicht, daß der Dichter *μέμψω ... μόλῃ* geschrieben hat – syntaktisch nach dem homerischen Modell *Λ 140 ἀγγελίην ἐλθόντα* = 'als Gesandter kommend'; *φ 20 ἐξεσίην ... ἦλθεν* = 'er kam als Bote'. Es wäre sinnvoll und schön, wenn *μόλῃ* dasselbe Subjekt hätte wie *μολεῖν* vorher.)

Sachlich aber ist es nicht nur erwünscht, sondern unerlässlich, daß die Kritik, von der die Rede ist (*μέμψις*), von Apollon kommt. Wie sollte der Gott der Kritik derer ausgesetzt werden können, denen in diesem Moment sein segensreiches Wirken die größte Eudaimonie verschafft hat? Ihnen ist auch gar nicht nach Kritik zumute. Kreusa nimmt (1609-13) die leidenschaftliche Anklage zurück, die sie in ihrer Monodie gegen den Gott gerichtet hatte, weil er sich um sein und ihr Kind nicht gekümmert habe. Dabei ist in v. 1610 das überlieferte *ἠμέλησε* mit zwingender Evidenz zu *ἠμέλησα* emendiert worden von Felix Wassermann³. Kreusa kann unmöglich dem Gott Vernachlässigung des gemeinsamen Sohnes im gleichen Atemzuge vorwerfen, in dem sie den geretteten Sohn begrüßt. Wäre es nur auf sie angekommen, dann wäre der von ihr ausgesetzte Säugling umgekommen. Schon früher hatte sich in ihre Klage über die durch ihre Notlage erzwungene Aussetzung einiges Schuldgefühl gemischt (958-63: 'Ungerechtes hat er von mir erlitten'); ebenso klingt es an in v. 1489-96, worauf Ion reagiert mit: 'O Mutter, Entsetzliches hast du vermocht!'. Athena könnte nicht (1614) lobend anerkennen, daß Kreusa ihren Sinn geändert hat und nun den Gott preist, wenn diese vier Verse vorher gesagt hätte: 'er hat ihn vernachlässigt'⁴.

Ferner ist jede Kritik an Apollon in dieser Szene ausgeschlossen dadurch, daß die Göttin in Apollons Namen und Auftrag den Athenern eine herrliche politische Zukunft verheißt. Athen werde Mutterstadt Ioniens, Ion Stammvater der Ionier werden. Solche Zukunft kann nur der den Athenern seit alters verbundene *Ἀπόλλων Πατρῶς* verheißten und garantieren, nicht eine durch öffentliche Kritik so

³ AJP 62, 1941, 229; schon Heath hatte das vor 200 Jahren vorgeschlagen.

⁴ Mit meiner Überlegung widerspreche ich H. Strohm, Epikritisches zur Erklärung von Euripides' *Ion*, in: WS 89 N.F. 10, 1976, 72 Anm. 17. Die Abhandlung enthält wesentliche und richtige Gedanken, denen ich zustimme bis auf einzelne Punkte.

peinlich dezimierte Figur, wie sie von nicht wenigen Interpreten vorgestellt wird⁵. Allein diese Prognose wie die gesamte Rede Athenas genügt zum Beweis, daß Apollon in dieser Tragödie eine durchaus positive Rolle spielt, in keinem Sinne eine negative. Wie sollte sonst dem athenischen Theaterpublikum seine von Athena mitgeteilte politische Prognose zugemutet werden? Ohne die Anerkennung seiner Providenz, die von Anfang bis zu Ende wirksam ist, wiewohl von den Betroffenen nicht bemerkt, ist dieses Drama überhaupt nicht zu verstehen oder nur schlimm mißzuverstehen. Offenbar wirkt ein altes Vorurteil über den Aufklärer Euripides bis heute so stark, daß sich viele Philologen eine positive Beziehung des Dichters zu einer religiösen Tradition wie zur vorliegenden Lenkung menschlicher Geschicke durch den delphischen Gott gar nicht vorstellen können.

Gegen alle Zweifler seien die Stationen der providentiellen Fürsorge des Gottes kurz bezeichnet. Apollon will dem Erechthidengeschlecht seines Athen einen echtbürtigen männlichen Nachfolger verschaffen, da Erechtheus nur eine Tochter hat. So verbindet er sich 'gewaltsam' mit dieser Tochter und zeugt ihr einen Sohn. Der Vorwurf, den Ion später (448) allgemein formuliert, den Göttern sei Sinnengenuß wichtiger als vorausschauende Fürsorge, trifft Apollon nicht. Alles weitere Geschehen wird die *προμηθεια* für Mutter und Sohn bezeugen. Aber zunächst: es darf nicht außer acht gelassen werden, daß die Verbindung eines Gottes mit einer sterblichen Jungfrau eine Ehre für sie und ihr Geschlecht ist⁶. Im vorliegenden Falle muß sie geheim bleiben; schon Schwangerschaft und Entbindung bleiben mit des Gottes Hilfe (14) vor ihrer Familie verborgen. Die göttliche Vaterschaft, die sie nicht hätte glaubhaft machen können (vgl. die Zweifel selbst Ions in v. 1521-27), wird auch später kein Mensch erfahren – außer eben dem Sohn, dem Athena deren Wahrheit verbürgen muß. Daß Kreusa das Kind würde aussetzen müssen, wußte der Gott. Er ließ es von Hermes in sein delphisches Heiligtum bringen (28 ff.) und inspirierte die Pythia, es dort aufzunehmen (47 f.) und bis ins Ephebenalter aufzuziehen (1347-49), dazu auch gewisse Gegenstände bis dahin aufzubewahren, die zur Erkennung dienen sollten (1359 f.). Diese langen Jahre über muß Kreusa ohne Kunde über das Schicksal ihres Kindes bleiben. Das Wissen von seinem Überleben hätte sie in ihrer Ehe belastet. Durch Apollons Fürsorge – das muß nicht eigens versichert werden – mit einem hochgeborenen, aber nichtathenischen Mann verheiratet, muß sie einstweilen kinderlos bleiben, damit dem Gottessohn, wenn er, wie beabsichtigt, der

⁵ Sie kommen aber doch durch den Widerspruch in peinliche Verlegenheit, so etwa R. Leimbach, der (134) ein absurdes Kompromiß formuliert: „Die künstliche Harmonie des Endes stellt sich [...] als Mittel dar, den anhaltenden Mißklang hörbar zu machen“. Der Unvoreingenommene vermag keinerlei Mißklang zu hören.

⁶ Sogar Semeles Vernichtung in der Liebesverbindung mit Zeus wird von ihrem Vater Kadmos als „Ehre für das ganze Geschlecht“ angesehen (Bakchen 334-36); selbst wenn es eine erfundene Geschichte wäre, würde das noch gelten. Viele weitere Belege aus der alten Dichtung könnten angeführt werden. Die Grausamkeit wird sonst nicht hervorgehoben, hier im Ion aber deshalb (6), weil dem Dichter in dieser Tragödie entscheidend wichtig ist, wieviel Schweres und Hartes die göttliche Fürsorge der Kreusa zumutet.

Vaterschaft des Xuthos untergeschoben wird, sein Erstgeburtsrecht nicht von Kindern aus dieser Ehe streitig gemacht werden kann. Vor dem mannbaren Alter kann die Unterschlebung nicht verwirklicht werden; deswegen muß der Altersunterschied zu den späteren ehelichen Kindern groß werden. Der Gott verwendet nun, um seine Absicht zu verwirklichen, in listiger Weise sein Orakel, zu dem er das Ehepaar kommen läßt, um nach Kindersegen zu fragen (65 ff.). Zunächst wird Kreusas Versuch, ohne Wissen ihres Mannes insgeheim etwas über ihr Kind (diplomatisch als Kind ihrer Freundin ausgegeben) vom Gott zu erfahren, vereitelt durch Ion, den Gottesdiener, der nicht zuläßt, den Gott nach etwas zu fragen, dessen er sich zu schämen hätte. Das ist zwar ein Irrtum, denn der Gott braucht sich seiner Wohltat nicht zu schämen. Aber die traditionelle Frömmigkeit, in der Ion aufwuchs, bewirkt hier etwas, was dem Plan des Gottes förderlich ist; so dürfen wir es als vom Gott gewollt ansehen. Denn er will ja alsbald die Vaterschaft des Xuthos verkünden. Die eigene soll für alle Zeit der Mutter und dem Sohn als Geheimnis vorbehalten bleiben.

Was nun das Orakel betrifft, so muß bestritten werden, daß es eine glatte Lüge sei, wie so viele Interpreten für sicher halten, selbst solche, die das Stück nicht als Apollonkritik mißverstehen⁷. Was wird dem Xuthos in Delphi gesagt? In der Vorausschau des Prologsprechers heißt es (69), dem zur Orakelstätte kommenden Xuthos wird Loxias seinen Sohn schenken und ihm sagen, er sei dessen Nachkomme (*πεφυκέναι κείνου*). Wenn Xuthos das später dem Ion auf dessen Frage erzählt, gebraucht er diese Vokabel *πεφυκέναι*. Darauf Ion: „daß ich von dir stamme oder daß ich bloß so ein Geschenk bin?“ (536). Xuthos antwortet: „ein Geschenk, aber von mir stammend“. Aus Ions Frage ergibt sich zwingend, daß Apollons von Xuthos übernommene Vokabel *πεφυκέναι* nicht notwendig physische Abstammung bedeuten muß, sondern auch adoptierte oder untergeschobene Kindschaft bedeuten kann. Der Gott, nicht zufällig hier Loxias genannt, drückt sich also nach seiner Art ambivalent aus. Xuthos in seiner naiven Freude versteht physische Abstammung und sieht 'Geschenk' als eine damit zu vereinbarende Metapher an. Den Unterschied der beiden Deutungen, die Ion scharf trennt, beachtet er nicht in seiner Begeisterung über den gefundenen Erben, der ihm so sehr fehlte. Der Gott also, das ist sicher, lügt gar nicht, sondern redet in rätselhaftem Orakelstil. Ion hatte ja auch von vornherein bemerkt: „Du täuschtest dich beim Hören einer Rätselrede“ (535), aber den Xuthos nicht zu kritischem Nachdenken anregen können. Natürlich hat der Gott mit solcher Naivität gerechnet; sie ist in seine Planung einbezogen, von der Hermes im Prolog gesprochen hat. Diese List allein kann dazu verhelfen, daß Ion schließlich dem Xuthos als vermeintlicher Sohn, der Kreusa als echter Sohn (nach dem Plan zunächst als Stiefsohn), dem Erechthidengeschlecht als echtbürtiger Stammhalter geschenkt wird. Um attischer Staatsbürger zu werden, muß man einen menschlichen Vater vorweisen, der attischer Staatsbürger ist (oder wie Xuthos als

⁷ So etwa auch H. Strohm in der (oben Anm. 4) erwähnten Abhandlung (74), der den Gott vom Dichter „mit tiefer Ironie“ beurteilt sieht, weil er „verlegen kalkulierend zur Lüge greifen muß“. Sonst ist Str. um eine ausgewogene Interpretation bemüht.

Ehemann der Erechthidentochter und Inhaber des Throns anerkannt⁸). Es ist naiv, diese Situation der listigen Unterschiebung mit derjenigen als gleichartig anzusehen, in der ein menschlicher Vater in betrügerischer Weise durch einen falschen ersetzt wird. Bürgerliches Moralisieren ist hier, wo der Sohn des Gottes zum Fortsetzer der autochthonen attischen Dynastie und zum Archegeten des Ioniertums gemacht werden soll, falsch am Platze. Die List des Orakelgottes ist zum Besten Kreusas und Ions, also ein berechtigter Betrug. *ἀπάτης δικαίας οὐκ ἀποστατεῖ θεός* heißt es bei Aischylos, der ein frommer Mann war⁹. Zur Macht und Größe, ja zur Güte des Gottes gehört, daß er solche List anwenden darf. Wenn der Chor später einmal sagt: „Der Knabe verbirgt hinter sich eine List und eine Schicksalsfügung“, so trifft er, ohne es zu wissen, die Wahrheit: hinter dem, was jetzt mit Ion vor sich geht, steckt eine List Apollons und ein von ihm gelenktes Schicksal¹⁰.

Daß nicht Zufall, sondern der Gott verhindert hat, daß die Mutter den Sohn, der Sohn die Mutter umbringt, sagt Athena ausdrücklich (1564 f.). Die Frömmigkeit Ions dient beide Male als Hilfsmittel: nach einem ominösen Zwischenruf gießt er das vergiftete Getränk aus; das Asylrecht der zum Tode verurteilten Kreusa respektiert er, obwohl er soeben in einem aufklärerischen Gedankengang seine Gültigkeit für Schuldige bestritten hat¹¹. Daß die Pythia vor Ions Abreise nach Athen den Korb mit den Erkennungszeichen übergibt, geht, wie sie in vv. 1347-49 erklärt, auf Anweisung Apollons zurück, d. h. offenbar auf die Inspiration, der sie folgte (v. 43 ff.), als sie seinerzeit den Säugling mit dem Korb zu sich nahm. Aber daß sie noch rechtzeitig kommt (noch ehe Kreusa das Asyl verläßt, was sie ja irgendwann doch einmal tun muß), das dürfen wir wohl, auch ohne daß es pedantisch gesagt wird, auf göttliche Lenkung zurückführen. Im Augenblick wo sie nicht mehr *ἄσυλος* ge-

⁸ Man muß in Erinnerung rufen, was Wecklein in seinem Kommentar (Leipzig 1912) bemerkt: Athenischer Bürger mit seinen Rechtsansprüchen konnte nur der werden, der „mit dem Namen seines Vaters in das *ληξιαρχικὸν γραμματεῖον* eines Demos eingetragen war“. – Über den „Schwindel gegen Xuthos“ treffend das Urteil von W. Steidle, Studien zum antiken Drama, München 1968, 113 Anm. 94.

⁹ Fr. 601 M (= 301 N.); Mette fügt einen zweiten Aischylosvers hinzu: *ψευδῶν δὲ καιρὸν ἔσθ' ὅπου τιμᾶ θεός*. R. Leimbach (19) zitiert den ersten Vers, schiebt ihn aber ohne Begründung als auf den Ion nicht anwendbar beiseite.

¹⁰ Zum Text v. 691-94: Da *εἴφημος* nie passivischen Sinn hat, darf man nicht mit Owen erwägen, *εἴφημι* 'ἔχει könne bedeuten: 'veils in silence'. Naucks glänzende Emendation *τάδε θεοῦ φήμα* (mit Satzschluß danach) ist unbestreitbar. Das folgende *ἔχει* ändere ich in *στέγει*, wodurch tragisch-ironischer Sinn möglich wird. Die Verbindung von *ἔχει* mit den beiden Akkusativen ergäbe ein hartes Zeugma. Denn *ἔχει δόλον* kann heißen: hinter ihm steckt eine List (so wie 686 das Orakel eine List in sich birgt). Aber *ἔχει τύχην* kann solchen Sinn nicht haben, sondern nur heißen: 'er hat ein Geschick'; das ist banal. – Die fehlende Synaphie spräche nicht gegen *ἔχει*; der Wechsel zwischen Dochmiern und Jamben erlaubt das, vgl. 684 f. Auch J. Diggle's *πλέκει* (in der Oxford-Ausgabe 1981) ergibt ein hartes Zeugma.

¹¹ Natürlich ist die Beschränkung des Asylrechts auf solche, die nicht nach menschlichem Ermessen schuldig sind, falsch aufklärerisch. Die göttliche Instanz muß über der menschlichen stehen. Im vorliegenden Fall wird das Kunstmittel tragische Ironie angewendet; denn gerade das der verurteilten Kreusa abgesprochene Asylrecht rettet die Mutter vor dem Sohn.

wesen wäre, hätte Ion das Todesurteil an ihr vollstrecken können, noch ehe die Pythia erschien. Übrigens weiß sie nicht, daß es die Mutter ist, die Ion bedroht. Sie verbietet ihm eine Rachehandlung nur deswegen, weil die Heiligkeit des Tempelbezirks verletzt würde. Auch hierin ist göttlicher Schutz wirksam.

Mit der anschließenden Anagnorisis und der Bestätigung von Apollons Vater-schaft sowie der Verkündung seiner politischen Ziele durch die *dea ex machina* hat die Providenz des Gottes das Ziel erreicht, so wie sie es gesetzt hatte. Nun nehmen freilich alle diejenigen, die in dem Drama nach Apollonkritik fahnden, schweren Anstoß daran, daß die Anagnorisis in Delphi stattfindet, nicht, wie der Gott nach Athenas Mitteilung gewollt hatte, in Athen. Xuthos hatte ja (im Sinn des Gottes!) seinen vermeintlichen vorehelichen Sohn zunächst nur als Besucher in Athen einführen wollen; erst nach allmählichem Bekanntwerden und nach der zu erwartenden Entstehung gegenseitiger Sympathie zwischen Kreusa und dem Gast wollte er ihr die Wahrheit sagen. Einen solchen Gentleman hatte sich Apollon ausgesucht, der es seiner Frau leicht machen wollte, sich an die Rolle als Stiefmutter zu gewöhnen¹². Dieser Teil des Apollon-Xuthos-Planes wird gewiß nicht verwirklicht. Beweist das die Ohnmacht des Gottes, der seine Absicht mit Mühe und Not nur teilweise durchsetzen kann? Eine solche Sehweise verkennt die souveräne Überlegenheit des Gottes¹³. Menschliche Irrungen und Wirrungen, ausgelöst durch Verrat des Geheimnisses, den der Chor im Wahn, etwas Gutes zu tun, beging, *scheinen* nur das vom Gott geplante Geschehen aus der Bahn zu werfen. Der Gott korrigiert das mühelos durch Vereitelung der beiden geplanten Attentate, die den Sieg der gerechten Sache bedeutet (so das Urteil des Boten in v. 1117 f., wo fälschlich auch von Wilamowitz Interpolation angenommen wird). In der nun entstandenen Situation muß die Wahrheit zwischen Mutter und Sohn unverzüglich enthüllt werden. Aber am sachlichen Gehalt des providentiellen Planes ändert diese kleine Phasenverschiebung überhaupt nichts. Menschen können mit keinem noch so schlimmen Mittel gottgewolltes Geschehen substantiell verändern und verhindern¹⁴. Übrigens liegt ein Hinweis darauf, daß es für die Verwirklichung des göttlichen Planes einen gewissen Spielraum gibt, schon in der Neugier, die Hermes veranlaßt, nach seinem Prolog als Beobachter beiseite zu gehen. Auf welchem Wege das gesetzte Ziel erreicht werden wird, ist ihm immer noch interessant. Die eintretende Phasenverschiebung bewegt sich in jenem Spielraum¹⁵.

¹² A. Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen³ 1972, 420, sieht es als grotesk an, daß der Gott und Xuthos jeder einen für seinen Plan günstigen Moment abwarten wollen. Dabei ist verkannt, daß der Plan des Xuthos in den göttlichen einbezogen ist.

¹³ Ich nenne für viele andere nur R. Leimbach (114 f.).

¹⁴ H. Strohm (77-79) bemerkt ausgezeichnet, daß göttliche und menschliche Zeit „eine Weile lang aus dem Takt geraten“ sind. Der Hinweis auf dies verschiedene Verhältnis zur Zeit bezeichnet einen tiefliegenden Sachverhalt, an dem das Verständnis dieser Tragödie hängt. Allerdings werden von hier aus alle Überlegungen über Ohnmacht und Betrugerei des Gottes entwertet.

¹⁵ Hermes und die von ihm über den Ausgang unterrichteten Zuschauer befinden sich also in derselben Erwartungshaltung. Anders H. Erbse, Der Gott von Delphi im Ion des Euripides,

Es ist also als vollgültig anzunehmen, was Athena sagt: daß Apollon alles gut bewirkt hat. Das Lob des Gottes, der ihr das Glück der Mutterschaft und einen Stammhalter ihres Geschlechtes geschenkt hat, spricht denn auch Kreusa eindrucksvoll genug aus (1609-13), ihrer falschen Kritik und ihrer Schuld gegen den neugeborenen Sohn gedenkend. Nun finden Wilamowitz und andere an dieser Stelle anstößig, daß Ion seinem Vater nicht dankt. Das tut er gewiß nicht; er reagiert nur auf Athenas Verkündigung mit dankbarer Freude (1606-08), nicht ohne zu gestehen, daß er das von ihr Bestätigte schon vorher, nämlich seiner Mutter hätte glauben sollen. Wie würde sich damit eine schweigende Kritik am Gott, in dessen Heiligtum Ion aufwuchs, vertragen? Wie kann er Athena für die bestätigte Gottessohnschaft danken, wenn er tief unzufrieden ist, wie Wilamowitz im Kommentar ganz irrig behauptet? Solche Kritik kann nicht *in silentio* erschlossen werden, sie müßte ausgedrückt sein. Das verträge sich aber mit der Situation und dem Kontext überhaupt nicht. Der Orakelspruch aber, der Xuthos zu Ions bürgerlichem Vater macht, kann ihm nicht, wie Wilamowitz meint, unbegreiflich sein, wo er doch weiß, daß er einen menschlichen Vater angeben muß. Den Plan des Gottes, dessen Sohn zu sein er stolz und dankbar ist, müßte er gar nicht verstanden haben. Athena hat die Aufrechterhaltung der Fiktion des bürgerlichen Vaters und die Geheimhaltung der Wahrheit, die nur für Mutter und Sohn enthüllt ist, gefordert und begründet. Für beide ist das, was der Gott herbeigeführt hat, das Beste, das Beste aber auch für Xuthos, den ein „angenehmes Wähnen“ für immer umfassen soll (1602)¹⁶. Die Philologen, die diesen Betrug des Gottes, zu dem er berechtigt ist, verurteilen, legen einen unsachgemäßen Maßstab an, als ob der Betrug im bürgerlichen Rahmen zwischen Menschen geschähe. Es ist nun noch vor allem zu bedenken, daß diese Schlussszene als feierliche Übergabe des Sohnes an die Mutter gefaßt ist, von Athena im Auftrag ihres Bruders vollzogen. Da genügt der Dank Kreusas an den Gott, womit sie sich von ihrer im Mittelpunkt des Stückes stehenden Kritik distanziiert, vollständig. Athena erkennt das an. Dem abwesenden Vater zu danken, besteht für Ion bei dem Akt der Übergabe durch die Göttin kein Anlaß. Die Mutter fordert den Sohn auf (1616), mit ihr in die athenische Heimat zu gehen. Damit erfüllt sie die Weisung, die ihr die göttliche Botin gab (1569-73): 'Nimm diesen Sohn, bring ihn nach Athen und gib ihm seinen Platz als Thronfolger'. In v. 1618 setzt Kreusa fort, was in v. 1616 begann. Unmöglich ist, daß sich Athena hier, wie Owen will, an Ion wendet; nur die von ihr beauftragte Kreusa kann sagen: 'Nimm deinen Platz auf dem altherwürdigen Thron ein!'. Der Dank Ions, dies sei ihm ein wertvoller Besitz,

in: Festschrift H. Rüdiger, Berlin 1975, 50: „Er (Hermes) glaubt zu wissen, was geschehen wird; und es ist nicht ohne Witz, daß gerade er sich gründlich täuscht“.

¹⁶ Gegen rationalistische Interpreten muß gesagt werden: es kann Fälle geben, wo Unwissenheit über die Wahrheit der Eudaimonie des Menschen dient und so vom Gott gemeint ist. – Natürlich darf man im vorliegenden Falle nicht mit realistischem Verstand fragen, wie ein Geheimnis, das vor fünfzehn Dienerinnen der Kreusa und vor der Gefolgschaft des Ion verkündet wird, wirklich vor der athenischen Öffentlichkeit und vor Xuthos' Ohren verborgen bleiben kann. Damit würde man die Grenze der dichterischen Fiktion überschreiten.

kann dann nur an die Mutter gerichtet sein. Die Göttin dürfte in diesen Antilabai nur einmal das Wort ergreifen: 'Geht, ich will euch Geleit geben!'. Damit ist alles gesagt, was die Göttin zu sagen hat. Daß sie an den Dank Kreusas noch eine Liebeserklärung an die Stadt angehängt haben soll, wie Wilamowitz will, ist sehr unwahrscheinlich. Diese Worte in v. 1617 dürften als Preis der Schutzpatronin seiner Heimat dem Ion gehören¹⁷.

Aus allem Dargelegten ergibt sich mit Sicherheit, daß der Dichter für das menschliche Geschehen, wie es sich von Ions Tempelszene bis zu Pythias Erscheinen abspielt, die Providenz Apollons vorausgesetzt hat. Daß Euripides persönlich an Providenz geglaubt hat, ist damit noch nicht gesagt, (Ich halte es aber für durchaus wahrscheinlich.) Für die Interpretation der Tragödie genügt es zu wissen, daß in diesem Stück Apollons Providenz als Hintergrund und als ständig eingreifende Macht verwendet wird. Wenn Hermes in seiner Prologrede zum Besuch des Ehepaars zum Orakelort gelangt, also zum heutigen Tage, an dem das Drama spielen wird, hebt er hervor, daß Apollon diesen Besuch veranlaßt hat, der zum entscheidenden Orakel an Xuthos führen wird. Er fügt hinzu: *κού λέληθεν, ὡς δοκεῖ*. Diese Worte können nur auf den Gang des Stückes bezogen werden und müssen dann bedeuten: 'der Gott hat sich nicht im verborgenen gehalten', ist nicht untätig gewesen, wie es den Beteiligten, Kreusa für ihren Sohn, Ion für seine Mutter, scheinen will¹⁸. Von der Geburt, ja von der Empfängnis Ions an bis zum heutigen entscheidenden Tage hat er immer handelnd und lenkend eingegriffen. Der nächste Satz: 'Denn heute wird er seinen Sohn dem Xuthos geben' (*γάρ* v. 69) beweist, daß alles Vorangegangene durch des Gottes Einwirken auf den Besuch des Ehepaars beim Orakel hinsteuerte. Wer mit diesem Vorwissen des Hermes die Handlung verfolgt, muß den göttlichen Plan merken.

Wenn der Dichter keine Apollonkritik üben wollte, so stimmt dazu, daß sich die schweren Vorwürfe, die von Kreusa und Ion gegen den Gott erhoben werden, als völlig unberechtigt erweisen. Kreusa nimmt sie ja auch vor Athena ausdrücklich zurück. Das tut Ion nicht, aber in der dankbaren und stolzen Annahme des göttlichen Vaters (1485) ist die Auflösung seiner irrigen Urteile enthalten. Den Vorwurf gegen Liebesverbindungen von Göttern mit menschlichen Frauen erhob einer (436-51), der sein Leben einer solchen Verbindung verdankt. Das Asylrecht für schuldige Menschen kritisierte einer, den eben dieses Recht an der Ermordung der Mutter hinderte. So ist seine ganze frohe Existenz, mit der er vor Athena steht, die Zurücknahme

¹⁷ *ἀξία* (1617) ließe sich, so sehr man *ἡμῶν* mit *δοῦρός* verbindet, doch nach dem Sinn des Satzes schwer vom Bezug auf die Sprecherin und ihren Sohn trennen; das klänge etwas unbescheiden. Ich glaube, daß Musgraves Konjektur *αἰσία* richtig ist.

¹⁸ Badham und andere verstehen: Apollon blieb nicht unbemerkt von mir. Wollte Apollon vor Hermes etwas verbergen? Vor allem aber: das „von mir“ müßte ausgedrückt sein. Selbst wenn man darauf verzichte wollte, so brächte doch diese Deutung keine für das Stück wesentliche Pointe, wie es die oben gegebene tut. Diese stimmt mit der von A. Spira (38) überein, mit dessen vortrefflicher Interpretation ich im Grundsätzlichen wie in vielen Einzelheiten übereinkomme.

der Götterkritik. Gleichzeitig steht seine hohe und dankbar angenommene (1618) politische Aufgabe als athenischer Thronfolger im Gegensatz zu der negativen Prognose, die er seinem Eintritt in die athenische Gesellschaft stellte (589-647). Ein schweres Fehlurteil fällt er noch nach der Anagnorisis (1512-15), wenn er für das eben Erlebte die *τύχη* verantwortlich macht, die erst zu Leid und Verirrung, dann aber plötzlich, wie sie es mit Menschen zu tun pflegt, zu unerwartetem Glück geführt habe. Seine Mutter hatte sich soeben (1501-09) in gleichem Sinne über den Wechsel zwischen schlimmen und guten *τύχαι* geäußert. Erst Athenas Verkündung läßt sie beide die wirklich waltende Kraft sehen und das lange Tappen im Dunkeln endgültig überwinden.

Vom Gegensatz zwischen diesem langen Tappen im Dunkeln und der guten Providenz des Gottes aus ist der Sinn des ganzen Stückes eindeutig zu erfassen. Das, was sich zwischen Hermes' Prolog und dem Auftritt Athenas abspielt, und was den Seelenkenner Euripides eigentlich interessiert, ist bestimmt durch die Unwissenheit der Menschen, denen kein Zeichen vom guten Willen des Gottes gegeben ist. Für sie ist es nicht nur schwer, sondern oft ganz unmöglich, das göttliche Walten zu merken und zu deuten. So geraten sie in Leiden, die, durch Leidenschaften potenziert, zu schweren Verbrechen ohne das Bewußtsein davon hinzuführen drohen. Was den Menschen unter der verborgen wirkenden Providenz zugemutet wird, Ungewißheit, langes Warten, das in grausamer Enttäuschung zu enden scheint, übersteigt ihre Kraft. Kein Wunder, daß die Unwissenheit sich den launischen Spielen der *τύχη* ausgesetzt fühlt, obschon doch das Geschehen vom Gott her konsequent und geradlinig ist¹⁹.

Zur Bewertung von Kreusas Mordplan ist es wichtig, die Haltung des Chors zu beachten. Dieser Chor greift ja in ungewöhnlichem Maße in die Handlung ein. Ohne den Verrat des Xuthos-Orakels an seine Herrin, zu dem sich der Chor entschließt, hätte Apollons Plan, über Xuthos in Athen den Sohn der Mutter nach und nach nahezubringen, ungestört verwirklicht werden können. Solche Beteiligung des Chors widerspricht der bekannten Aussage des Aristoteles im 18. Kapitel der Poetik, bei Sophokles sei der Chor Mitspieler, bei Euripides nicht. Aus Treue zur Herrin, aus Loyalität zum Herrscherhaus, also aus Redlichkeit und Frömmigkeit wagt der Chor, das bei Todesstrafe Verbotene zu tun und Kreusa zu unterrichten²⁰. Widerspricht es dieser Frömmigkeit und Redlichkeit, wenn der Chor im 2. Stasimon schon von sich aus nicht nur den Xuthos erwünscht, sondern sogar dem Ion den

¹⁹ H. Strohm (70) macht für die Unwissenheit und Wahnbefangenheit der Menschen gerade nicht ihre „existentielle Schranke“, sondern die „Manipulation durch Apollon“ verantwortlich. Das ist freilich kein echter Gegensatz. Wenn der Gott den Menschen Situationen auferlegt, denen sie nicht gewachsen sind, dann stößt seine Providenz eben doch an ihre existentielle Schranke.

²⁰ In der Parodos hatte der Chor Kunstwerke, die er am delphischen Tempel erblickte, zum ersten Male, beschrieben und als Zeugnisse göttlicher Macht und Gerechtigkeit gedeutet. (Verf., Beschreibung von Kunstwerken im Ion des Euripides, in: Hermes 103, 1975, 25-44). Gerade von da aus nimmt er am Xuthosorakel, sobald er es erfährt, den stärksten Anstoß.

Tod zudenkt und das noch für den heutigen Tag? Längst, bevor Kreusa den Mordplan faßt, wird er hier gefordert. Was bedeutet das? Diese Dienerinnen sind einfache Menschen, sie befinden sich in keiner Ausnahmesituation, stehen unter keiner psychischen Belastung. Wenn sie trotzdem zum Schutz des Erechthidenhauses den Mord an Ion fordern, so beweist das, daß es sich um keinen krankhaften und perversierten Gedanken handelt, sondern um einen in der gegebenen Situation natürlichen. Das Herrscherhaus ist berechtigt und verpflichtet, sich mit allen Mitteln gegen das Eindringen eines Stammesfremden zu wehren, dem mit Hilfe eines merkwürdigen Orakels listig ein illegitimes Nachfolgerecht beschafft werden soll. Man darf hier nicht mit modernen rechtsstaatlichen oder gar mit christlichen Normen messen, sondern muß die Forderung des Chors als ehrenwert, als moralisch berechtigt anerkennen. Den Feinden Böses tun ist ein Grundsatz altgriechischer Ethik; man denke an Solons Musenelegie v. 5-6. Angesichts der herrschenden Auffassungen und natürlich des Grundirrtums über Ion ist die Haltung des Chors verständlich und nicht unmoralisch.

Um wieviel begreiflicher ist dann Kreusas Entschluß, Ion vergiften zu lassen. G. Murray nennt in seinem Euripides-Buch Kreusa „im innersten Herzen roh“, ein schweres Fehlurteil. Sie ist eine edle Natur, die aber, seitdem sie das Xuthosorakel erfahren hat, unter einer enormen seelischen Belastung steht. Lange Jahre wartete sie vergebens auf Kunde von ihrem ausgesetzten Kind; den Gott darüber zu befragen, wird sie von eben diesem unerkannten Kinde gehindert. Immerhin wäre sie bereit, in dieser Angelegenheit zu resignieren, wenn ihr wenigstens vom Orakel Kinder aus ihrer Ehe verheißen würden (425-28). Diese Hoffnung hatte sie sich in langen Ehejahren aufgebaut (866-67), wobei sie ihre Verbindung mit Apollon und ihr Kind verschwieg. Nun aber bekommt ihr Ehemann vom Orakel Apollon einen Sohn, sie aber geht für immer leer aus. So jedenfalls hat der Chor in emotionaler Übertreibung das Orakel interpretiert, das derartiges nicht gesagt hatte. Aufs tiefste getroffen klagt sie den Gott in ihrer Monodie leidenschaftlich an, weil er sein Kind nicht geschützt habe²¹. Sie offenbart zugleich zum ersten Mal in ihrem Leben die Verbindung mit Apollon und ihre Mutterschaft einem Menschen, dem alten Diener, der mehr Treue als Besonnenheit besitzt und die Situation in wahnwitziger Weise überinterpretiert, Ion für die Frucht eines Ehebruchs erklärt (829 ff.) und der Herrin ausmalt, wie der Eindringling sie aus Haus und Familie verdrängen, ja ihr sogar nach dem Leben trachten werde (846 f.). In äußerster Seelennot und Überlastung entschließt sie sich zum Mord und beauftragt den Diener mit der Ausführung. Das alte Leid und der neue Schlag durch das Orakel machen die edle Natur zu dieser Tat fähig²². Eine Auseinandersetzung mit ihrem Ehemann ist dadurch

²¹ Die Vergewaltigung gehört (887-96) zum Vorwurf. Doch mischt sich Faszination durch die strahlende Epiphanie mit dem Schrecken des unerfahrenen Mädchens. Von da an ist, auch nach der Monodie, nur noch von der Vernachlässigung des Kindes durch den göttlichen Vater die Rede; ihr gilt die eigentliche Anklage.

²² A. Leskys Zweifel (436 f.), ob dem Dichter ein einheitliches Charakterbild Kreusas gelingen sei, scheint mir unberechtigt.

verwehrt, daß Xuthos vom Geheimnisverrat des Chors nichts erfahren darf; er würde die angedrohte Todesstrafe an den Dienerinnen wahrnehmen. Die Verirrungen also, die ein so fürchterliches Ergebnis hätten können, gehen auf berechnete Interessen und begriffliche Motive zurück. Das gilt auch für Ion, der kurz danach die zum Tode verurteilte Kreusa verfolgt, um das Urteil zu vollstrecken.

Es kommt deutlich heraus, daß die in Unwissenheit und Wahn befangene Kreusa nicht die Seelenkraft hat, das zu ertragen, was ihr nach den dunklen Jahren des vergeblichen Wartens heute durch das Orakel zugemutet wird. Menschliches Warten und Erleben kann mit dem langfristigen und weitreichenden Planen des Gottes nicht in eine Harmonie eingehen²³. Ohne das souveräne Eingreifen Apollons würde Entsetzliches geschehen sein. Was den Dichter fesselte, war diese Dissonanz zwischen der gnädigen und mächtigen Lenkung durch den Gott und der Art, wie Menschen sie notwendig aufnehmen und reagierend beantworten. Nicht Tadel des Gottes, aber auch nicht seine Verherrlichung war des Dichters Ziel, sondern die wahrheitsgetreue und schonungslose Nachzeichnung der *conditio humana*. Zweifellos verlieh er damit dem Verhältnis der Menschen zu den Göttern eine dunkle Problematik. Darin war er modern gegenüber Aischylos, von dem und von dessen allmächtigem und gerechtem Gott er ja ausgegangen ist²⁴.

Meinen auf den Gesamtsinn der Tragödie gerichteten Darlegungen füge ich eine Reihe von textkritischen Diagnosen hinzu, in denen ich gegen die beiden Kommentare auf vergessene ältere Urteile zurückgreife, aber auch einige wenige eigene Konjekturen zur Erörterung stelle.

52: *τροφάς* kann nicht mit Owen lokal verstanden werden als Stätten, wo Ion aufgezogen wurde. Wilamowitz' *στροφάς* würde, wie Owen richtig einwendet, geregelte (kultische) Bewegungen bedeuten. Ich ziehe *τρόχους* (Laufbahn) vor; der Akkusativ bezeichnet die Fläche, über die hin die Bewegung geht (z. B. Hel. 598).

83 f.: Wilamowitz setzt, um dem anstößigen *λαμπρά ... λάμπει* zu entgehen, zwei Sätze an. Aber der zweite wäre nach dem ersten überflüssig. Kann es eine schönere Formulierung des Sonnenaufgangs geben als (mit Musgraves *κάμπει*): Der Sonnengott biegt mit seinem strahlenden Wagen in Richtung Erde um? Owen verteidigt das Überlieferte schwach mit Hinweis auf fr. 332,3 N. *λαμπρόν ἐκλάμπει σέλας*, wo doch sicher Naucks *ἐπέμπει* richtig ist.

²³ Davon sagt Athena nichts in ihrem stolzen Satz: „Das Walten der Götter ist langfristig; aber am Ende hat es vollen Erfolg“ (1615).

²⁴ Entgegengesetzt hierzu ist das Urteil von H. Erbse (53): die Götter im Ion seien möglicherweise „nur Hilfsfiguren, die demonstrieren sollen, wie Himmlische nicht vorgestellt werden können“. Der ins Göttliche erhobenen *τύχη* sei das Geschehen besser zuzuschreiben. Dem steht entgegen, was ich herauszuarbeiten versuchte, die stete und sichere Providenz Apollons. Auch Athenas politische Voraussage rechnet E. nicht zum Ziel des Dramas (berechtigter Widerspruch hiergegen schon bei H. Strohm, 77). Aber diese Verkündigung erfüllt doch offensichtlich die Anwesenden mit dankbarem Stolz und froher Erwartung. – Apollons Rolle in diesem Drama wird von W. Biehl in der Praefatio seiner Ausgabe (VII ff.) gut und richtig gesehen. Nur hätte er nicht Athena über Apollons Plan der Einbürgerung Ions in Athen ironisch reden lassen sollen (XII f.); das ist gegen den Sinn des Stückes.

168: Die fehlende Synaphie *Δηλιάδος· αἰμάξω σ'* muß Wilamowitz künstlich mit einer Pause erklären, die durch Zurückflattern des Schwanes entsteht. Badhams *φωλῆεις* wird richtig sein. Man gibt den kühnen Ausdruck: 'du wirst dein schönklingendes Singen blutig machen' ungen preis; also man kann Pages *αἰδέεις* nicht annehmen (auch dies ohne Synaphie).

223: Der Responson wegen sollte für *ἄν πυθοίμαν* Schröders *αἰσθοίμαν* eingesetzt werden.

251: *που* mit *οἴκοι* zu verbinden, wie Wilamowitz tut, scheint mir unmöglich, wo doch *που* auf *ἐνθάδ' οὔσα* folgt. Also ist Naucks *οὔσα περ* richtig.

300: Wenn man mit Wilamowitz intransitives *ἐνστρέφει* erträgt, bleibt die Schwierigkeit, daß Xuthos sich nicht bei Trophonios hin und her bewegt, wie das Verb nahelegt. Er macht vielmehr einen Abstecher zum Bereich des Trophonios. Ist dann nicht Reiskes *ἐκστρέφει* verlockend (obwohl es als Intransitivum so wenig wie *ἐνστρέφει* belegt ist)? (Wecklein verweist auf *δοχμίαν κέλευθον ἐκβαίνων* Alk. 1000, besser als *ἐμβαίνων*). *σηκούς* ist überliefert.

315: Sehr gekünstelt ist Wilamowitz' Auffassung von einem Satz, in dem *δῶμα* doppelt verwendet wird, als Subjekt und als Prädikat. Schon Badham protestierte gegen Leute, „who like forced constructions, which Euripides did not.“ *ἀπανταχοῦ* wäre möglich, zu verstehen als: 'überall im Tempelbereich'. Aber *ἅπαν τὸ θεοῦ* (Seidler) ist deutlicher: 'Der ganze Bereich des Gottes, wo immer mich darin der Schlaf übermannt, ist meine Wohnung.'

390: Owens Kommentar zählt vier Versuche auf, den zu kurz überlieferten Vers vollständig zu machen; dazu kommen drei weitere in Murrays Apparat. Von diesen ist ernsthaft zu erwägen Reiskes *ἀλλ' οὖν-ἐάν γάρ ...*. Denn Murrays Gewaltsamkeit (Streichung von v. 389 bis auf die ersten drei Silben, die den Anfang von v. 390 bilden sollen), bedarf keiner Widerlegung. Aber auch Wilamowitz' *ἄδικον μὲν* befriedigt gar nicht, weil es müßig ist. Nur die der Anklage folgende Resignation darf in v. 390/91 zum Ausdruck kommen. An Reiskes schöner Emendation ist bedenklich nur, daß *ἀλλ' οὖν ... γάρ* ungewöhnlich ist. Euripides hat es (laut Konkordanz von Allen-Italie) nie. Denniston, *Greek Particles*, führt es nicht auf, auch Kühner-Gerth (II 286 f.) nicht. Wageman haben beide klare Belege für *ἀλλ' οὖν ... γε* (etwa *Kyklops* 652). Schon Dindorf und Wakefield lasen *ἀλλ' οὖν ἐάν γε ...*. Die Resignation ist das Zweitbeste, – das man jedenfalls ergreifen sollte, wenn das Beste nicht erreichbar ist.

475: *καρπός* bedeutet nie menschliche Nachkommenschaft; für solche metaphorische Bedeutung von *καρποτρόφος* zitieren LSJ die vorliegende Stelle aus dem Ion, die wohl ganz allein steht. In Aisch. Eum. 907 ist *βροτῶν καρπὸν* unmöglich und *βοτῶν* geboten. Daß die *νεάνιδες ἦβαι* selbst schon die Frucht von Kindern gebracht haben (so Wilamowitz), ist ungläubhaft. Diese Kinder der jetzigen Jugend tauchen erst in v. 480 auf als Erben des von jener übernommenen und weiterzugebenden Besitzes. Dobrees *κουροτρόφοις* ist sehr einleuchtend, es gibt ein stilistisch erwünschtes Adjektiv zu *θαλάμαις*; sachlich aber ist klar, daß die *εὐτεκνία* am vollkommensten wird bei richtigem *κουροτροφεῖν*.

481-84: Subjekt des Satzes wie des vorangehenden dürfte der Hauptbegriff *εὐτεκνία* (470) sein. Die beiden *ἀλκά* und *ἀλκάν* vertragen sich nicht in demselben Satz. *σωτήριον ἀλκάν* ist aber, wo es um militärische Hilfe durch die Jugend geht, unanfechtbar. Deswegen möchte ich v. Herwerdens *ἀγλαν*, das er statt *ἀλκάν* liest, lieber als *ἀγλα* für den Satzanfang verwenden. Die *εὐτεκνία* ist im Unglück ein Licht (so, wie man sonst *φῶς οἴκου* sagt), im Glück etwas Liebenswertes; dazu kommt als Drittes, was sie leistet: den Schutz durch die Waffen der jungen Mannschaft.

487: Wilamowitz korrigiert die fehlende Responson zu v. 467 nicht, sondern läßt sie mit der ihn befremdenden Verbindung *κήθειοι κεδνῶν* unerklärt stehen. Er hätte Schröders *κεδναὶ κεδνῶν [γε] τέκνων* beachten sollen, womit genau eine kurze und sieben lange Silben denen von 467 entsprächen. Die Verbindung *κεδναὶ* (aktivisch) *κεδνῶν* (passivisch) ergäbe eine glückliche Verstärkung. *γε* wäre dann nach der Korruptel *κήθειοι* eingedrungen.

514: Die Wiederholung *ἐν δόμοις - δῶμα τὸδ'* ist etwas anstößig. Das spricht für Jacobs Vor-schlag, den Vers zu beginnen mit *ἐνδον ἔστ' ἔτ'*.

561: Ion kann unmöglich sagen (wie in v. 562 überliefert), der heutige Tag habe ihn glücklich gemacht, wo er doch sogleich beklagt, daß das Wichtigste zu seinem Glück fehlt. Wirklich glücklich ist nur Xuthos, dem also nach der Antilabe in v. 561 auch der ganze Vers 562 gehört. Owen hätte die überlieferte Teilung von 562 nicht gegen Wilamowitz verteidigen sollen. Dagegen spricht auch, daß alle Antilabai der mit v. 530 beginnenden Reihe dem Ion syntaktisch vollständige Aussagen zuweisen, auch in v. 554, wo Badham irrig *ἴν' ἐσπάρημεν* zum Vordersatz macht, dem Xuthos den Nachsatz anfügt. Nein: „Das ist die Situation, in der meine Erzeugung stattfand“ muß Ion sagen. (Das Objekt zu *ἐξεῦρεν* ist *τοῦτο*.) Auch kann *ἡμέρα θ' ἡ νῦν παροῦσα* schwerlich mit Owen durch zu ergänzendes *χαίρω* zu einem Satz gemacht werden. 589 f.: Ein seltsamer Satz. Denn nicht Athen ist erdgeboren, sondern seine Urbewohner sind es; und Athen ist kein *γένος*, sondern seine Bewohner. Seltsam ist auch die Folge der Adjektive: das autochthone berühmte Athen. Schließlich stört die hervorgehobene Stellung von *εἶναι*, das ja bloße Kopula ist, am Satzanfang. Ich schlage vor zu lesen: *οἰκεῖν φασὶν τοὺς αὐτόχθονας* (die dort aus der Erde Geborenen) *κλειῶς Ἀθήνας, οὐκ ἐπεισακτὸν γένος*. Daß *Ἀθήνας* ohne Artikel steht, ist nicht anfechtbar, vgl. etwa *Alkestis* v. 452.

710: Ich versuche die Lücke auszufüllen durch *ἄθυσσάμενον καλῶς ἐμᾶς*: 'Sollte das Opfer günstig ausfallen, werde ich auf der Seite meines Herrscherhauses bleiben'. Das verstärkt die schon angedeutete Drohung. Für *φίλα* mit dem Genitiv gibt es Belege bei Pindar.

721: Daß *στενομένα* durch *στεγομένα* zu ersetzen ist, drängt sich auf. Die Lücke entfällt dann. Als erster druckte die sichere Verbesserung Grégoire in der Pariser Ausgabe. Es geht um die berechnete Abwehr des Eindringlings. Zwei Verse weiter gelang Seidler die Herstellung von *ἄλις δ'* aus dem unbrauchbaren *ἀλίσας*. *ἄλις* ist zwar häufiger von negativem Sinn: mit diesem Übel reicht es uns, nicht mehr davon. Aber es gibt auch eindeutige Fälle, wo *ἄλις* die volle Befriedigung mit dem Gegebenen ausdrückt, z.B. *Medea* 558, 630, 1107; *Her. Fur.* 495; *Andr.* 582.

740: Ich verbessere *κῶλον* zu *βῶλον*. Denn *ἐκπονεῖν* kann man nur ein schwieriges Objekt (vgl. 1040), nicht das Organ, mit dem es bezwungen wird. Daß die Beine zur Leistungsfähigkeit erzo-gen werden (so Wilamowitz), paßt nicht in die Lage des Alten, der mühsam zur Orakelstätte geht. Drei Verse später ändere ich *χθονός* in *ποδός*: 'stütze auf den Stab das in Wendungen gehende Schreiten des Fußes'. – Daß kurz vorher Vers 737 mit Wilamowitz (nach Hermann) zu streichen ist wegen des unmöglichen Nebeneinanders von *ἐκγόνους* und *αὐτόχθονας* und wegen des unsinnigen *τοὺς σοὺς παλαιούς ἐκγόνους*, ist evident. Nun wollte G. Jachmann (*Binneninterpolation II*, GGN 1936, 197) in v. 738 f. eine Binneninterpolation erkennen: *καὶ κόμιζε με ... μαντεῖα*. Ich halte das für falsch. Denn die Metrik ist nach Entfernung von *δέ* in Ordnung; und *αἰπειός* ist durch Wilamowitz' Bemerkung z. St. semasiologisch gesichert. Anstößig wäre *κόμιζε* als leere Wiederholung, wenn *πρὸς μέλαθρα* hinzuzudenken wäre. Aber da ein *Asyndeton* *αἰπειῶ μοι* bedenklich ist – denn es liegt keine Explikation vor, sondern eine Begründung –, verbinde ich *αἰπειῶ μοι μέλαθρα* als Zielangabe mit *κόμιζε με*: „Bringe mich zur Orakelstätte“ ist nicht leere Wiederholung von „schleppe mich zum Tempelbau“. Der Akkusativ des Zieles steht wie in v. 1562, wo sicherlich mit Lenting gegen Wilamowitz *κόμισῃ σ'* zu lesen ist. 'Daß der Gott dich bringe'; auf diese Aktivität kommt es an; die Passivform mit *ἐς* wäre weniger gut. Übrigens darf man aus v. 738 f. einen doppelten Sinn herauslesen. Denn außer der räumlichen Bedeutung können die Worte auch meinen: 'bringe mich zum Orakel, das Schwierigkeiten für mich mit sich bringt'. Damit wäre auf seine verhängnisvolle Deutung des Xuthosorakels angespielt, die Kreusa zum Mordversuch treiben und schließlich nach dessen Scheitern ihm den Untergang bringen wird.

752-60: Die Handschriften geben v. 753-56 ganz dem Chor. Aber v. 753 und v. 755 können ihm sinngemäß nicht gehören, sie dürfen auch nicht mit Owen dem Diener zugeteilt werden, sondern sind in das Gespräch einzubeziehen, das Kreusa mit der Anrede an den Chor in v. 747 begonnen hat. Dieser reagiert zunächst mit dem Ausruf *ὠὖ δαῖμον*, womit er seinen schweren

Konflikt meint, ob er der Herrin das Verbotene sagen soll. Sie aber muß den Ausruf – wie den folgenden (*ὡ πλάμων*, sachlich und syntaktisch zu *δαῖμον* = 'Geschick' gehörend) – auf die erbetene Auskunft über das Orakel beziehen. Das Gespräch, das den Konflikt in seiner Wichtigkeit deutlich macht, führt in v. 760-62 zum Entschluß der Dienerinnen, das Risiko einzugehen. In v. 755 ist Musgraves Besserung des im Munde Kreusas unsinnigen *νοσῶ* zu *νοσεῖς* evident (nicht *τι ... νοσεῖ*, wie Wilamowitz nach Vorgängern liest). Kreusa spürt, wie der Chor mit sich ringt.

783: Wiederholung eines betonten Wortes ist dem lyrischen Stil angemessen. Doch kann sie mit einem zweiten Wort kombiniert werden? Ist nicht Badhams *ἄφατον ἄφραστον ἀναύδητον* sehr natürlich, eine gewisse Steigerung enthaltend und die dochmische Messung wahrend? Trotz Wilamowitz ist das einzelne anapästische Metrum zwischen zwei Dochmiern befremdend.

922: Wenn irgend etwas todsicher ist, dann dies, daß hier nur das Schutzdach gemeint sein kann, das Zeus auf Delos über den Geburtswehen der Leto wachsen ließ. Also ist Kirchhoffs *κάποις* zweifelsfrei.

925: Ich halte Naucks *οἴκτου* für sicher, denn bei *οὔτοι ... ἐμπύπλωμαι* fehlt der Sinn des Anschauens; das Gesicht als solches wäre nicht anschauenswert, er kennt es ja. In Hippolytos v. 664, worauf sich Owen beruft, gibt *μισῶν* dem Ersättigen den Inhalt.

984: Die Aufforderung an Kreusa, von sich aus einen Vorschlag zu machen, ist kein rechter Gegensatz zu *ῶμοι κακίῃ*. Badhams *τοῦμόν κακίζεις* (vgl. 1022) muß deshalb als erwägenswert gelten.

999: Wilamowitz' psychologische Deutung des Abbrechens nach *ἤ* ist künstlich und fragwürdig. Badhams *ἤ (ὀ)* ist verlockend. Die Halbierung des Trimeters durch eine Aposiopese, wo doch nur noch das selbstverständliche *ὀ* erwartet wird, ist unschön.

1070-73: Wenn man mit Wilamowitz gegen Murray das untadelige *ἄλλος ἄλλων ἀπ' οἴκων* in v. 1058 der Strophe unangetastet läßt, dann kann man gegen Wilamowitz sehr wohl in v. 1071 f. *ὀμμάτων ἐν φαειναῖς ... αὐγαῖς* als Überlieferung bewahren. Denn *ὀμμάτων ἐν* muß nicht willkürliche Korrektur einer späten Hand im Laurentianus, sondern kann in einer uns verlorenen Vorlage überliefert gewesen sein. Mit dieser Möglichkeit rechnet G. Zuntz: *An Inquiry into the transmission of the plays of Euripides*, Cambridge 1965, 198 an Hand eines eindrucklichen Falles (Hel. 74 f.). Man kann das nicht so abtun, wie es R. Kannicht im Helenakommentar I 102 Anm. 17 möchte. Wenn die Worte *ὀμμάτων ἐν* überliefert sind, ergibt sich ein sinnvoller Satz: Kreusa könnte niemals, solange sie lebt, einen fremden Herrscher im strahlenden Glanz ihrer Augen ertragen. Der Glanz dieses Augenlichts bedeutet den Stolz auf die Herkunft von den Erechthiden, die nicht zufällig am Schluß von Strophe und Gegenstrophe erscheinen. – Der hier von mir begründete Text steht schon gedruckt in W. Biehls Teubneriana (Leipzig 1979). *ἄλλων* 1058 ist unentbehrlich, also Diggle's *ἤκων* abzuweisen.

1084: Nach transitivem *ἀνεχόρευσεν* (1079) und transitivem *χορεύει* (1081) ist *χορευόμεναι* unmöglich. Musgraves *κορευόμεναι* löst die Schwierigkeit leicht. Gegen Owens Verteidigung der Korruptel mit dem Hinweis auf *κόραι – κορευόμεναι – κόραν* ist zu sagen, daß diese Wiederholung der kritisierten nicht gleicht. Denn es ist sinnvoll, daß die Mädchen, ihr Mädchenleben erfüllend, das göttliche Mädchen und seine Mutter umtanzen, zusammen mit Äther und Mond.

1091: *κατὰ μοῦσαν ἰόντες* wäre nicht mehr als eine Periphrase für: ihr Dichter. Badhams *(ὀ) κατὰ μοῦσαν ἰόντες* gibt eine gute Pointe ab: die Tadler des weiblichen Geschlechtes gehorchen nicht dem wahren Gesetz der Muse.

1130 f.: Wilamowitz erträgt den Vulgarismus *ἔστωσαν* im 5. Jahrhundert nur „mit Vorbehalt“. *δαῖτα σὺ σπεῦσον* (v. Herwerden) wäre ein natürlicher Ausdruck. Das nach v. 1128 wiederholte *σὺ* erklärte sich aus der Bedeutung des Festmahls.

1214: Dem *ἔχονθ'* fehlt ein Objekt; Owen will es in Gedanken ergänzen, was unglaublich ist. Musgraves *φάρμαχ' ὡς ἔχονθ' ἔλοι* ist einleuchtend. Reiskes *ἀλόνθ' ἔλοι* fand Wilamowitz' Beifall. Aber den auf frischer Tat Ertappten braucht man nicht noch zu fassen; die Trennung der beiden Akte leuchtet nicht ein.

1244-49: Der Athetese dieser fünf Verse durch W. Kranz stimmte Wilamowitz in der Griechischen Verskunst (459¹) zu, im Kommentar weist er sie ohne Argumente ab. Ihre Gründe sind ernsthaft. Daß der Chorführer nach dem kurzen Lied in Anapäst den Hauptgedanken des Liedes wiederholt: 'wir sind verloren', das ist ganz ungewöhnlich. Die Frage an Kreusa, was an ihrem Leben zu erleiden ihr bevorstehe, klingt angesichts der Lage einfältig. Vor allem aber überrascht die Erwägung, es könnte ihr wie dem Chor Strafe für Unrecht bevorstehen. Auch Todesangst kann den Chor nicht vom Unrecht des Mordversuchs überzeugen. v. 1247-49 klingen hellenistisch, nachplatonisch.

1261: Kann man vom *ἄμμα*, selbst wenn es 'Gestalt' heißt, was fraglich ist, sagen: was hast du für eine Natter erzeugt? Ist nicht Naucks *σῶμα* zu erwägen?

1288: Die einfachste Herstellung eines verständlichen Satzes ist die Ersetzung von *πατρός* durch *πρόσθεν*, die von Herwerden verdankt wird. „Ich war früher der seinige, ich meine sein Eigentum“. Wilamowitz übernimmt Kirhhoffs *πατρός ἀπουσίᾳ λόγῳ*. Freilich gehörte Ion dem Gott nicht *λόγῳ*, sondern *ἔργῳ*; nur vom Eigentum ist ja die Rede.

1360: Man kann nicht *λέγειν* weglassen und *ἔχω* als 'ich habe begriffen, ich weiß' verstehen. (So urteilt auch M. Reeve, GRBSt 1973, 150). Wilamowitz meint, diese Auffassung mit Orest 1120 zu unterstützen. Aber dort hat *ἔχω* ein Objekt, erst *τοσοῦτον*, dann *τὰπίλοιπα*. Gegen Badhams Lösung, das selbstverständliche *ἐβούλεθ'* wegzulassen, spricht gar nichts, auch nichts gegen sein *ἔτου δέ γ' οὔνεκ'*. Das *γε* ist bei Denniston (Gr. Particles 153) belegt.

1374-79: Der Anblick des Korbes, in dem er als Neugeborener ausgesetzt wurde, entlockt dem Ion Tränen und eine melancholische Bemerkung über den Verlust mütterlicher Obhut. Er mußte seine Jugend als Tempeldiener verbringen. An diese kurze Gefühlsregung (1369-73) schließt sich in v. 1380 ff. die praktische Überlegung, was er mit dem Korb machen soll, klar an. Dazwischen stehen sechs Verse, deren asyndetischer Anschluß an 1373 seltsam wirkt. Sie wiederholen die Klage über das entgangene Glück und fügen hinzu, daß auch der Mutter ihr Glück entging. Was soll die Wiederholung? Vor allem aber: was bedeutet der erste Satz: 'das Walten des Gottes ist gut, aber das des Daimons bedrückend'? Sonst wird *δαίμων* meist gleichbedeutend mit *θεός* gebraucht (eine Abstufung wie Medea 1391 kommt hier nicht in Frage); aber es kann auch das vom Gott zugeteilte Geschick bedeuten. In diesem Sinne hatte Ion (1269) von seiner Jugend als einem guten *δαίμων* gesprochen. Will man in v. 1374 auch so verstehen, kommt man in Verlegenheit. Seine Jugend im Tempel kann er doch nicht als hartes Geschick bezeichnen. Was wäre dann das Gute, das vom Gott kommt? Die momentane Trauer über die verlorene Mutterliebe impliziert kein generelles Urteil gegen die schöne Tempelzeit. Aber in v. 1374 wird allgemein von harten Schicksalen gesprochen. Der Vers ist nur verständlich im Sinne des Stückes: die gute Providenz tut uns Schweres zu. Das paßt aber nicht in den Mund Ions, der von Providenz nichts weiß. Der verstehende Zuschauer konnte so reden. Vermutlich hat ein Interpolator den Vers so gemeint, aber nicht gemerkt, daß Ion nicht so reden kann. – Übrigens ist wenige Verse vorher (1364-68) schon von Dindorf eine Interpolation entdeckt worden, die M. Reeve kürzlich mit guten Argumenten neu erwies (GRBSt 1973, 150).

1396: Von der glänzenden Emendation Hartungs *πολλή ... ἡσθά μοι* hält sich Wilamowitz zurück, weil er Belege für *πολύς* = 'wortreich' vermißt. Aber in Hdt. 8,59 und 9,91 sowie Thuk. 4,22 liegen solche vor.

1410: *πλέκειν* ohne Zusatz kann nicht bedeuten 'Listen ersinnen'. *καλῶς* ist entbehrlich. Ich schlage vor: *παῦσαι πλέκουσα - λήψομαι σ' ἐγώ - πλοκάς*.

1489: Wenn man Wilamowitz' *〈φόβῳ〉* annimmt, dann legt sich die Angleichung von *παρθένια* an diesen Dativ nahe: *παρθενίῳ δ' ἐμᾶς 〈φόβῳ〉 ματέρος*.

1517: Der Sinn kann nur sein: 'ist wirklich im sonnenumglänzten Raum dies alles zusammen an einem einzigen Tage enthalten'? Nun heißt aber *καθ' ἡμέραν* nur: Tag für Tag (oder: bei Tage). *μαθεῖν* ist für Selbsterlebtes nicht die geeignetste Vokabel. Vermutlich schrieb Euripides: *καθ' ἡμέραν μίαν*.

1537f.: Es ist unnatürlich, die beiden Verse nicht als einen Satz zu verstehen: *ei* (Reiske) *θεός ἀληθής* (Schmidt und Nauck) *ἢ μάτην μαντεύεται, ἐμοῦ παράσσει* ... Das Asyndeton der Überlieferung wäre kaum erträglich.

1552: Falsche Einführung von Psychologie ist es, wenn Wilamowitz nach *ὀρώμεν* einen Wink der Göttin interpoliert, der den Ion einhalten läßt. Badhams *οἷ οὐ* scheint mir ingenüös. *μη* wäre nach Entstehung der Korruptel *ei* für *οὐ* eingesetzt worden.

Abschließend darf ich meine Überzeugung aussprechen, daß der Text aller Tragödien des Euripides einer strengen Diagnose und nicht selten der Emendation, aber manchmal auch der Interpolationskritik bedarf.

Gießen

GERHARD MÜLLER