

Ὁ δράκων ποικίλος.

BEOBACHTUNGEN ZUM SCHLANGENMOTIV IN DER ÄLTESTEN GRIECHISCHEN DICHTUNG

Dem modernen Leser bietet die ‚Orestie‘ vielfältige Verständnisprobleme. Eine der größten Schwierigkeiten resultiert aus einer für uns ‚dunklen‘ Verwendung von Bildern, Metaphern, Symbolen, die in ihrer Gesamtheit auf das *imaginaire*, die zeitlich und kulturell bedingte Vorstellungswelt eines Autors und einer Epoche, weisen. Ein wesentlicher Bestandteil dieses Bildervorrats ist die Tiermetaphorik, der u.a. die in sich z.T. sehr unterschiedlichen Erscheinungen des Schlangensmotivs¹ zuzuschreiben sind.

Die Schlangenbilder der Trilogie – wie z.B. die Adler-und-Viper-Metapher, der Traum der Klytaimestra oder die symbolische Verwandlung des Orest in den ‚Choephoren‘² – stellen in diesem Sinne konventionelle und traditionell gewachsene Kodifizierungen der außersprachlichen Wirklichkeit dar. Sie verweisen daher nicht etwa auf die Schlange als biologisches, naturalistisch beschriebenes Lebewesen, sondern auf eine in der Tradition vorgeprägte Sichtweise, die sowohl bestimmte religiöse oder ethische Vorstellungen als auch präzise Handlungsmuster impliziert. Eine adäquate Deutung der komplexen Schlangenbilder der ‚Orestie‘ wird somit nur vor dem Hintergrund der dem Dichter selbst verfügbaren Tradition der Schlangendarstellung möglich.

Die Bilder der ‚Orestie‘ sind also nur Teile einer breiteren und vielgestaltigen Tradition des griechischen *imaginaire* der Schlange, dessen erste Manifestationen in der ‚Ilias‘ zu finden sind. Diese Tradition im Zeitraum zwischen ‚Ilias‘ und ‚Orestie‘ bildet den Hauptpunkt der folgenden Studie, die einige Aspekte einer ausführlicheren Untersuchung³ über das Motiv der Schlange in der griechischen Dichtung vorstellen soll.

¹ Ag. 1233; Choeph. 249. 527. 544. 549. 928. 994. 1050; Eum. 128. 181. Zu den Aischyleischen Bildern im allgemeinen s. J. Dumortier, *Les images dans la poésie d'Eschyle*, Paris 1975, und E. Petrounias, *Funktion und Thematik der Bilder bei Aischylos*, Göttingen 1976.

² Die Adler-und-Viper-Metapher: Choeph. 249 ff.; Klytaimestras Traum: Choeph. 526 ff.; Orest ἐκδράκοντωθεΐς: Choeph. 540 ff.

³ Vgl. meine Marburger Dissertation ‚Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Orestea‘, erscheint November 1997 in: *Biblioteca di Athenaeum* (Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità dell'Università di Pavia), Como.

Zwei Traditionen: Schlangenbilder bei Homer und Hesiod

Das Motiv der Schlange in den untersuchten Texten – ‚Ilias‘, ‚Theogonie‘ und ‚Scutum‘, lyrische Dichtung und Aischylos’ Tragödien – ist grundsätzlich auf zwei verschiedene Traditionen zurückzuführen. Auf der einen Seite steht sozusagen die ‚homerische‘ Tradition, die vorwiegend die Kriegssymbolik des Tieres zur Geltung bringt; auf der anderen die ‚hesiodische‘ Tradition, die nachhaltig von der Gleichsetzung Schlange = Ungeheuer geprägt ist. Mit der Kriegssymbolik des Tieres ist hier die Assoziation von Schlangen und Helden gemeint, die eine wichtige Rolle im griechischen Mythos und im Kult spielt, wie zahlreiche Darstellungen seit Beginn der geometrischen Periode zeigen⁴. Diese Verbindung, die primär in den Bereich des Seelenglaubens und des Totenkultes gehört, kennzeichnet die Gleichnisse, die Vorzeichen und die Waffenbeschreibungen der ‚Ilias‘, in denen das Motiv der Schlange in Erscheinung tritt⁵.

Gleichnisse, Vorzeichen und ἐκφράσεις zur Rüstung der Helden bilden den typischen formalen Rahmen für das Motiv in der ‚Ilias‘; dagegen lassen sich alle Hesiodischen Schlangenbilder einem weiteren Typ, dem der schlangenartigen Gestalten des Mythos⁶, zuordnen. Zwar finden sich solche schlangenartigen Ungeheuer auch in der ‚Ilias‘, aber sie sind im Vergleich zu allen übrigen iliadischen Ausführungen des Motivs zweifellos von sekundärer Bedeutung oder zumindest der hesiodischen Tradition zuzuschreiben. Trotz dieses wichtigen Berührungspunktes sind die Homerische und die Hesiodische Darstellung der Schlange grundverschieden.

Die Schlangen der ‚Theogonie‘ sind gefährliche Monstra, die am Rande der οἰκουμένη vorwiegend in der Tiefe der Erde lokalisiert sind. Ihr Wesensmerkmal ist gerade ihre andersartige Natur, die sie von Göttern und Menschen radikal

⁴ Ausführliche Belege bei E. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Gießen 1913, 74 Anm. 2; s. auch J.E. Harrison, The Hero as a Snake, in: Prolegomena to the Study of Greek Religion, London 1903, 326–332.

⁵ Das Schlangenmotiv findet sich in der Ilias in folgenden Textbereichen: Gleichnisse (3.21–37. 22.93–97), Vorzeichen (2.303–332. 12.200–207), Waffenbeschreibungen (11.36 f. 11.38–40), mythische Gestalten (2.722 f. 6.180–183). Dieser letzten Gruppe ist auch der einzige Beleg des Motivs in der Odyssee (4.457) zuzurechnen; die Darstellung der schlangenartigen Ungeheuer in beiden Homerischen Epen verweist eindeutig auf die hesiodische Tradition oder steht zumindest in enger Verbindung mit ihr (s. unten).

⁶ Bei Hesiod erscheint das Motiv der Schlange an folgenden Stellen: ὄφις: Theog. 299. 322. 334. 825; Fr. 33(a).17. Fr. 204.136. Fr. 226. Scut. 161. Δράκων: Theog. 322. 323. 825; Fr. 70.23; Scut. 144. 166. 233. Ἐχιδνα: Theog. 297. 304. Ὑδρα: Theog. 313.

⁷ Die Darstellung der Schlangenfrau Echidna macht das Motiv der Andersartigkeit der schlangenartigen Ungeheuer der Theogonie besonders sichtbar: Sie ist οὐδὲν εἰκὸς / θνητοῖς ἀνθρώποις οὐδ’ ἀθανάτοισι θεοῖσι (v. 295 f.); sie lebt ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης (v. 300), ἐνθα δέ οἱ σπέος ἐστὶ κάτω κοίλη ὑπὸ πέτρῃ (v. 301), τηλοῦ ἀπ’ ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ’ ἀνθρώπων (v. 302). Die Lokalisierung des Monstrums ist unterirdisch

trennt⁷. Die meisten von ihnen treten im Mythos als monströse Feinde des von den Olympiern beschützten Helden auf, der sie nach aufreibendem Kampf besiegt. Die Vorlage für diese Kämpfe findet sich in der Auseinandersetzung zwischen Zeus und Typhon, dem Schlangemenschen par excellence⁸. In der philologisch problematischen Typhon-Partie tritt die Todessymbolik des Tieres in ihrer Negativität zutage: Der Sieg über das schlangenköpfige Monstrum, das als Antigott Zeichen einer ursprünglichen theriomorphen und menschenfeindlichen Religion ist, bedeutet die Befreiung von den verderblichen Mächten der Unterwelt, die Stiftung einer anthropomorphen und philanthropischen Auffassung des Göttlichen⁹. Die Schlange ist also bei Hesiod der Gegner des Helden schlechthin, sie verkörpert eine grundlegende Negativität, die im Rahmen des theogonischen Geschehens unbedingt beseitigt werden muß.

Bei Homer dagegen ist die Schlange das Doppel des Helden, Ausdruck seiner Kampfeslust und Stärke. Dieser Aspekt kommt im Gleichnis des X besonders anschaulich zum Vorschein: Der vor den Mauern seiner Stadt wartende Hektor wird mit einem δράκων ὀρέστερος verglichen, der sich ‚voll von bösen Giften und schrecklicher Wut furchtbar blickend‘ um seine Höhle ringelt¹⁰. Das Tier trägt in der Beschreibung, die übrigens Vergil im zweiten Buch der ‚Aeneis‘ aus einer ganz anderen Perspektive wiederaufnehmen wird¹¹, bewußt menschliche Züge. Der Ver-

und deutlich ‚anders‘. Zwar unterscheidet sie sich radikal von Göttern und Menschen, aber sie ist πέλωρος (v. 295), θεΐη (v. 297), ἀθάνατος und ἀγήραος ἡμᾶτα πάντα (v. 305). Diese Bezeichnungen weisen eindeutig auf eine göttliche Natur, die anders ist als die der Olympier. Ähnlich ist die Darstellung Typhons, mit dem Echidna eine Art ‚chiasmisches Paar‘ bildet: Er wird θεός genannt (v. 824), seine Schlangenköpfe sind ebenfalls θεσπέσια (v. 827), seine Stimmen sind nur für die Götter verständlich (v. 831), er ist πέλωρος (v. 856).

⁸ Theog. 820–880.

⁹ Siehe Theog. 836–838: „Αναξ über Menschen und Götter wäre Typhon geworden, wenn Zeus die Gefahr nicht gleich erkannt hätte. Das zerstörerische Machtpotential des Schlangemenschen wird hier durch den irrealen Bedingungssatz, der zugleich die Überlegenheit des Zeus betont, ans Licht gebracht, wobei der Ausdruck ἡματι κείνω (v. 836) die Typhonomachie an die Titanomachie (v. 667) anknüpft. Als letzter Sohn der Gaia handelt er als letzter der Titanen: Typhon ist eine besiegte Gottheit, die in dem religiösen System der historischen Zeit grundsätzlich eine Bestätigungsfunktion der olympischen Götter ausübt. Seine schlangenartige Ikonographie emphatisiert die Idee seiner Andersartigkeit und daher seiner chthonischen destruktiven Gefährlichkeit.

¹⁰ Il. 22.93–97: Der δράκων wartet ἐπὶ χειρῇ (v. 93), er ringelt sich περὶ χειρῇ (v. 95). Die Bedeutung des Wortes hat hier eine präzise Funktion, da χειρῇ in der Logik des Gleichnisses πύργος – Metapher für die ganze Stadt Troia – entspricht.

¹¹ Wie schon Macrobius (Sat. 5.5.12) sah, ist dieses iliadische Bild die Quelle von Verg. Aen. 2.47 ff., wo *coluber mala gramina pastus* (v. 471) zweifellos eine *imitatio/aemulatio* des griechischen βεβρωκῶς κακὰ φάρμακ’ (Il. 22.94) ist. Der lateinische Ausdruck,

gleich zwischen Schlange und Held soll hier die Idee der Verteidigung des eigenen Territoriums hervortreten lassen. Die Schlange ist in der Tat der Verteidiger und Wächter schlechthin, und das ist die Rolle, in der Hektor in dieser spezifischen Situation dargestellt wird. So wie das Tier seine Höhle vor dem Feinde schützt, richtet sich die Wut des trojanischen Helden gegen den feindlichen Angreifer seiner Heimat, für die er bereit ist zu kämpfen. Die Verhaltensweisen von Schlange und Mensch sind in dieser Hinsicht identisch, wobei die Autochthonie-Symbolik des Tieres die Verbindung mit der Erde, d.h. der Heimat, unterstreicht. Heroen des griechischen Mythos wie Kychreus, Sosipolis, Erichthonios oder Kekrops demonstrieren in ihren Schlangenmerkmalen ihre ursprüngliche Beziehung zur Erde, aus der sie stammen und die sie deshalb schützen¹². In ähnlicher Weise ist der δράκων ὀρέστερος im X das Symbol einer Verbundenheit mit dem Stück Land, dem im Gleichnis Troia entspricht. Die Schlange steht hier also für den die eigene Heimat verteidigenden Hektor, dessen Heldenhaftigkeit im Vergleich mit dem Tier betont zur Geltung kommt. So ist es nur konsequent, daß der Vergleich zwischen Schlange und Held in dem Moment endet, in dem die innere Kampfbereitschaft des Kriegers schwindet: Hektor hat plötzlich Angst vor Achill, und wie Paris in dem anderen Schlangengleichnis im Γ flieht er vor seinem Feinde¹³.

der auch innerhalb eines Gleichnisses vorkommt, zeigt allerdings einen ganz anderen ideologischen Inhalt. Der *coluber*, der kein *draco* ist (die Idee des Blickens, die den iliadischen Text stark prägt – s. δράκων – σμερδαλέον δὲ δέδορκεν [v. 95] – fehlt im Vergilischen Gleichnis), wird hier grundsätzlich ‚negativ‘ konnotiert. Trotz des *redire in iuventam*-Motivs, das Vergil von Lucr. 3.612 übernimmt, hat *mala* an dieser Textstelle einen ausgesprochen moralischen Wert, wie Tiberius Donatus in seinem Kommentar betont.

¹² Über Kychreus: Plut. Sol. 9. Thes. 10.4; Paus. 1.36; Apollod. 3.12.7. Über Sosipolis: Paus. 6.20.5; über Kekrops: Aristoph. Vesp. 438; Suda 138a s.v. δράκαυλος; über Erichthonios: Il. 2.546 ff.; Aristoph. Lys. 729; Apollod. 3.14.6. Über die Schlange als Autochthonie-Symbol s. E. Küster 97 ff.; A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1962, 121; W. Pötscher, Athene, in: *Gymnasium* 70, 1963, 417; G.A. Samonà, *Il sole, la terra, il serpente. Antichi miti di morte, interpretazioni moderne e problemi di comparazione storico-religiosa*, Roma 1991, 149 ff. Die Schlange als Wächter des eigenen Territoriums par excellence ist Erechtheus/Erichthonios (Hdt. 8.41; Apollod. 3.14.6), der ὄφις οἰκουρός, den der aristophanische Scholiast als τὸν τῆς πολιάδος φύλακα δράκοντα bezeichnet. Die Figur des ὄφις οἰκουρός ist schon in der minoischen Religion zu finden (M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1955, 187 f. 405 f.; Id., *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survivals in Greek Religion*, Lund 1927, 282 ff.), und spielt als *Genius* eine große Rolle in der römischen Welt. Der χωρίτης δράκων, von dem auch bei Aischylos (Fr. 123 Radt) die Rede ist, erscheint z.B. in Verg. Aen. 5.84 ff. (s. Servius z.St.) als *Genius loci*, in dem verschiedene Aspekte der antiken Schlangensymbolik – Toten- und Heroenkult, Autochthonie und Wächterrolle – zu erkennen sind.

¹³ Il. 3.21–27: In den zwei „contrasting units“ (C. Moulton, *Similes in the Homeric Poems*, Göttingen 1977, 90) wird die Begegnung zwischen Menelaos und Paris jeweils aus beiden Perspektiven dargestellt. Im ersten Gleichnis, in dem Menelaos mit einem sich auf die Beute freuenden λέων (v. 23) verglichen wird, tritt die Heldensymbolik des Löwen hervor

Im Rahmen der Schlangenbilder der ‚Ilias‘ stellt das Gleichnis des X allerdings etwas Besonderes dar. Es ist nämlich die einzige Stelle, an der das Tier mit einem Troer in Verbindung gebracht wird. Sowohl in den Vorzeichenszenen im B und M als auch im Bereich der Waffenbeschreibung im Λ verweist die Schlange stets auf die Griechen. Der δράκων, der die Sperlingsfamilie in dem von Odysseus erzählten τέρας von Aulis frißt, symbolisiert die griechischen Helden, wie die Deutung des Zeichens, die Kalchas mit dem Vergleich ὡς οὗτος – ὡς ἡμεῖς vornimmt, zeigt¹⁴. Am Ende der Rede des Odysseus, die die Funktion hat, die griechischen Krieger im zehnten Kriegsjahr wieder kämpferisch zu machen, nehmen diese metaphorisch die Züge des σμερδαλέος δράκων an: Von ihrer jubelnden Zustimmung erdröhnen die Schiffe ringsum σμερδαλέον¹⁵.

Auch das τέρας im M, das ebenfalls das weit verbreitete Motiv von Schlange und Vogel verarbeitet und eine präzise Bedeutung innerhalb der epischen Erzählung hat, bildet symbolisch eine Beziehung zwischen Griechen und Schlange ab¹⁶. An-

(A. Schnapp-Gourbeillon, Lions, Héros, Masques. La représentation de l'animal chez Homère, Paris 1982). Im anderen werden die Angstreaktionen eines Menschen beschrieben, der auf den Bergen eine Schlange sieht (v. 33). Wie der Löwe ist die Schlange indirekt auf Menelaos bezogen: Wie der vor der Schlange fliehende Mann weicht Paris vor ihm zurück. Löwe und Schlange stehen in der Ilias ständig für mutige und kämpferische Helden. Dem Schlangengleichnis des X folgen deswegen andere Tiergleichnisse, die die Schwäche und die Angst des Fliehenden zum Vorschein bringen sollen (vv. 143 ff.). Sobald aber Hektor sein μένος wiederfindet, ist er einem Adler – Raubtier wie Löwe und Schlange – gegenübergestellt (vv. 308 ff.). Durch die Tiervergleiche werden verschiedene psychische Zustände des Menschen ausgedrückt. Über das Schlangengleichnis des X in bezug auf die Homerische Psyche s. R. Padel, In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self, Princeton 1992, 46 f.

¹⁴ Il. 2.303–332: ὡς οὗτος (v. 324) und ὡς ἡμεῖς (v. 326) sind m.E. von entschiedener Bedeutung für die Deutung des Vorzeichens. Die grammatische Beziehung dieser Elemente spiegelt sich auf ideologischer Ebene wider: Auf der einen Seite steht die die Sperlingsfamilie vernichtende Schlange, die als Zeichen des Willens des olympischen Gottes (vv. 309, 318, 324) dargestellt und aufgefaßt wird. Auf der anderen stehen die gegen die Troer kämpfenden Griechen, die sich noch entschiedener durch das τέρας als Vollzieher der Διὸς βουλή beståtigt sehen.

¹⁵ Il. 2.334: Das Adverb σμερδαλέον spiegelt im übertragenen Sinne das auf die Schlange bezogene Adjektiv σμερδαλέος (v. 309) wider und schließt sozusagen die gesamte Erzåhleinheit ab.

¹⁶ Il. 12.200–229: Der Adler steht hier für die Troer, wie Polydamas deutet (v. 219 vs. v. 223). Die Griechen dagegen, die in dieser Situation den Feinden unterlegen sind, sind in der metaphorischen Sprache des Gleichnisses die gefangene Schlange. Das Adler- und Schlangen-Motiv bringt die Idee einer Ur-Feindschaft zum Ausdruck, wobei beide Tiere – anders als das Paar Schlange und Sperling im B – gleich stark sind. Trotz der vorläufigen Niederlage kämpft die Schlange weiter und befreit sich vom Griff des Feindes: Das Bild spiegelt die aktuelle Kriegslage im 12. Buch wider. Über die Bedeutung des Vorzeichens im Rahmen der epischen Erzåhlung s. W. Schadewaldt, Iliasstudien, Leipzig 1938, 42, 104 f., und M. Reichel, Fernbeziehungen in der Ilias, Tübingen 1994, 176 f.

stelle des Sperlings erscheint ein Adler, aus dessen Griff sich die zuvor gefangene Schlange befreit. Das Vorzeichen, das den Troern während ihres Angriffs auf die griechischen Schiffe offenbart wird, wird von Polydamas als Anspielung auf den späteren Mißerfolg des trojanischen Ausfalls ausgelegt. Der Biß, mit dem sich die Schlange gegen den Adler wehrt, spiegelt in diesem Sinne die wenngleich erst zu einem späteren Zeitpunkt wiedererwachte Kampfesstärke der Griechen wider: Denn wie die Schlange besitzen die griechischen Helden jene χάρις, die Garantie für einen zukünftigen Sieg ist¹⁷.

Die Kriegssymbolik der Schlange und vor allem ihre besondere Verbindung zu den Griechen kommt auch in der Beschreibung der Waffen Agamemnons zum Tragen¹⁸. Die Rüstung des Helden, des Anführers der griechischen Expedition, ist mit Abbildungen von Schlangen verziert. Zu der apotropäischen Funktion, die bildlichen Darstellungen auf Schilden eigen ist, gesellen sich ideologische Aspekte: Die Schlange auf der Brust zu tragen heißt in der Tat nicht nur, von diesem Tier geschützt zu werden, sondern auch seine Kampfkraft zu besitzen. In der ‚Ilias‘ ist sie mit anderen Worten Zeichen des μένος des Helden, der, mit diesem Symbol gerüstet, kampfeslustig und auf Vergeltung bedacht gegen den Feind anstürmt.

Die Homerischen und Hesiodischen Schlangenbilder drücken unterschiedliche Auffassungen des Tieres aus, die auf die grundlegende Ambivalenz seiner Symbolik in Griechenland zurückzuführen sind. Alle späteren Darstellungen der Schlange, die sich in dem untersuchten Corpus finden, sind einer dieser beiden Traditionen verpflichtet.

Die ποικιλία der Schlange in der lyrischen Dichtung

In der lyrischen Dichtung sind beide Traditionen vertreten, wobei sich das Adjektiv ποικίλος, das häufig auf das Tier bezogen ist, als besonders geeignet erweist, die mannigfaltigen Ausgestaltungen des Motivs in einem Begriff synthetisch zu vereinen. Ποικίλος, das mit ποικίλλω verwandt ist und eine bemerkenswerte semantische Breite aufweist, ist denn auch der schlangenförmige Schmuck der Hagesichora in Alkmans I. Partheneion¹⁹; ποικίλος ist auch der δράκων, der Alkmaions Schild

¹⁷ Il. 12.203: Die Schlange οὐ πω λήθετο χάρις. Zu χάρις s. J. Latacz, Zum Wortfeld ‚Freude‘ in der Sprache Homers, Heidelberg 1966, 29–38.

¹⁸ Il. 11.36 f.; Il. 11.38–40. Von einer ähnlichen Beobachtung ausgehend stellt B. Hainsworth (The Iliad, A Commentary, III, Cambridge 1993, 219) eine enge symbolische Verbindung zwischen Agamemnon und dem Tier fest, die die philogriechische Symbolik der Schlange in der Ilias bestätigt.

¹⁹ Alc. 1.64–69: Hagesichora trägt köstliche Schmuckstücke, die eine erotische Bedeutung besitzen und von ihren jüngeren Freundinnen im Chor bewundert werden: C. Calame, Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque, II, Roma 1977, 98 f.

in der 8. Pythischen Ode Pindars zierte²⁰. Beide Schlangenbilder, in denen das Adjektiv die Bedeutung ‚kunstreich‘, ‚verziert‘ hat, bringen die Lebenssymbolik des Tieres zum Ausdruck, denn es handelt sich in beiden Fällen um apotropäische Symbole. Knüpft Pindars Anspielung auf die auf der ἄσπις verzierte Schlange in erster Linie an die iliadische Helden- und Kriegssymbolik an, so ist bei Alkman der ποικίλος δράκων, dessen Buntheit die Anziehungskraft der jungen Frau betont, ein apotropäisch-erotisches Symbol der Aphrodite, unter deren Schutz das Mädchen höchste weibliche Reife, d.h. das Stadium der Mutterschaft, erreichen wird.

Die Schlange ist also in diesem Zusammenhang durch das Attribut deutlich ‚positiv‘ – d.h. mit dem symbolischen Bereich des Lebens – konnotiert. In einem anderen Kontext hat ποικίλος allerdings auch eine andere Bedeutung wie z.B. in der 10. Pythischen Ode Pindars, wo sich das Adjektiv auf das Geflecht der Schlangenhaare der Gorgo bezieht²¹. Das Wort hat hier eine eindeutig ‚negative‘ Konnotation, mit der die Idee einer todbringenden Gefahr verbunden ist. Die schlangenhaarige Medusa, die Perseus enthauptet hat, bringt tatsächlich den Einwohnern von Seriphos den Tod. An dieser Stelle ist jene Hesiodische Auffassung der Schlange als Zeichen des Wirkens der unterirdischen Mächte wiederzuerkennen, der die Todesymbolik des Tieres zugrunde liegt.

In der Lyrik findet sich eine Darstellung der Schlange, die noch entschiedener negativ und darüber hinaus von einer auffällig moralischen Konnotation geprägt ist. Bei Theognis²² erscheint ποικίλος im Zusammenhang mit jenem ὄφις, der in der Elegie Sinnbild der hinterlistigen Bosheit des untreuen Freundes ist. Das Adjektiv bedeutet hier ‚hinterlistig‘, ‚verfänglich‘, ‚heimtückisch‘. Eine solche spezifisch moralische Konnotation fehlt in den Hesiodischen Darstellungen der Schlange. Sie stammt vielmehr aus einer volkstümlichen Tradition, die für uns insbesondere in den äsopischen Fabeln greifbar wird. Der ethische Hintergrund charakterisiert namentlich die Fabel 82C²³, die eine ähnliche Darstellung des Tieres bietet: Die Schlange steht für das Böse schlechthin. Die Schlangenmetapher des Theognis bezeichnet die Konvergenz zweier verschiedener Traditionen: In der religiösen

²⁰ Pind. Pyth. 8.44–47: Amphiaros prophezeit den erneuten Angriff der Argiver gegen die Thebaner und sieht dabei den eigenen Sohn Alkmaion mit einem auf seinem Schild verzierten δράκων. Das Bild spielt auf verschiedene Aspekte der griechischen Schlangensymbolik an, die sich dem Grundgedanken ‚Leben über den Tod hinaus‘, d.h. der Lebenssymbolik des Tieres, zuordnen lassen.

²¹ Pind. Pyth. 10.44–48. Siehe auch Pind. Pyth. 12.6–11; Ol. 13.63–66; Fr. 70b.14 f.

²² Theogn. 599–602: Der Metapher nach ist der falsche Freund eine ‚kaltblütige‘ – ψυχρός – und ‚heimtückische‘ – ποικίλος – Schlange (v. 602).

²³ Aesop. Fab. 82 (ed. Chambry): Erzählt wird die Geschichte des Bauern, der eine gefrorene Schlange an seiner Brust wärmt. Das Tier wird hier eindeutig als πονηρός geschildert, da es seinen Wohltäter tötet. Viele Fabeln dieser Sammlung stellen dieselbe Figur der bösen Schlange dar: 33. 81. 115. 116. 117. 122. 135. 137. 167. 288. 290. 291. 331. 347. Es handelt sich offensichtlich um ein Schlangenbild, das für eine ‚Bauerngesellschaft‘ typisch ist. Vgl. z.B. in der lateinischen Literatur Verg. Georg. 3.414.

Auffassung im Sinne Hesiods ist das Tier der Feind der Götter par excellence; in der sogenannten Volksliteratur des 6. Jh. v. Chr. dagegen ist eine ethische Komponente vorgegeben, die man gerade auch in der jüdisch-christlichen Auffassung der Schlange wiederfindet²⁴: dafür stehen sprichwörtliche Redewendungen biblischen Ursprunges wie ‚eine Schlange am Busen nähren‘. Das Tier ist in diesen Texten *πονηρός*, ein Übel für die Menschen.

Die semantische Vielfalt des Adjektivs *ποικίλος*, das die Schlange vor allem in der lyrischen Dichtung näher bestimmt, entspricht also der Vielschichtigkeit ihrer Symbolik. Darin liegt die *ποικιλία* des Tieres, dessen symbolische Bedeutung in den Texten keineswegs homogen und nicht selten widersprüchlich ist. Die Symbolik der Schlange ist somit ein reiches Compositum unterschiedlicher Elemente und Strömungen, wenngleich sie sich grundsätzlich aus der für alle chthonischen Wesen typischen Antithese zwischen Leben und Tod entwickelt.

Den besten Beweis für die Koexistenz solcher antithetischen Auffassungen des Tieres innerhalb der Werke ein und desselben Dichters liefern die 1. Nemeische und die 6. Olympische Ode Pindars. Beide Texte, die wahrscheinlich im selben Zeitraum abgefaßt wurden, beschreiben zwei Schlangen mit einem Kind²⁵. Die *δράκοντες* der 1. Nemeischen Ode stehen offensichtlich in Verbindung mit der Welt der gefährlichen *Χθόνιοι* und symbolisieren deren verderbliche Macht. Der neugeborene Herakles, auf den Hera die zwei Untiere losläßt, erweist sich sogleich als unbesiegbare Held, dessen erster Kampf gegen die Schlangen die Schlacht zwischen seinem himmlischen Vater Zeus und Typhon, die die ‚Theogonie‘ schildert, wieder aufleben läßt²⁶.

Die Szene dagegen, die in der 6. Olympischen Ode beschrieben wird, ist trotz der Ähnlichkeit der Protagonisten radikal anders. Dem Apollon-Sohn Iamos senden die Götter gleich nach seiner Geburt gleichfalls zwei *δράκοντες*, die jedoch dem Kind wohlgesinnt sind und es ‚mit dem vollkommenen Gift der Bienen‘ versorgen²⁷. In ihrer schützenden Funktion vertreten die Tiere hier symbolisch das

²⁴ Siehe darüber W. Foerster, J. Grether, J. Fichtner, ‚*ὄφις*‘, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, V, hrsg. v. C. Kittel, Stuttgart 1957, 566 ff.

²⁵ Pind. Nem. 1.37–46 vs. Pind. Ol. 6.39–47: Die 1. Nemeische Ode wird um 476/475 v. Chr., die 6. Olympische Ode um 472/468 datiert: L.R. Farnell, *The Works of Pindar*, I, London 1930, 40. 159–162.

²⁶ Der stürmische Eifer der zwei Schlangen, die das Kind vernichten wollen, stellt den Mittelpunkt der Beschreibung dar. Das Partizip *μεμῶτες* (v. 42) bringt die kämpferische Atmosphäre der Szene zum Ausdruck, die von *μάχας* (v. 43) weiter betont wird. Vergil nimmt dieses Bild in der Laokoon-Episode in Aen. 2.213 ff. wieder auf: *implicat* (v. 215) erinnert in der Tat an *ἀμφελίξασθαι* (v. 43), während *depascitur* (v. 215) auf *ὠκείας γνάθους* (v. 42) zurückweist.

²⁷ Pind. Ol. 6.39–47: Die oxymorische Struktur, die diese Ode stark prägt, ist überzeugend von J. Stern, *The Myth of Pindar's Olympian VI*, in: *AJA* 91, 1970, 332–340, und von L. Nash, *Olympian VI: Alibaton and Iamos' Emergence into Light*, in: *AJA* 96, 1975, 110–116, untersucht worden. Siehe auch L. Lehnus, *Pindaro. Olimpiche*, Milano 1981, 84 ff.

Leben, wobei die Konstellation Schlange und Biene im Rahmen der sakralen Atmosphäre dieser Erzählung auf die zukünftige mantische Gabe des Iamos anspielt²⁸.

Beide Textstellen sind ähnlich in ihrer Struktur, aber antithetisch in ihrem Inhalt, wodurch sich die Gegensätzlichkeit der Auffassungen als eine grundlegende Ambivalenz in der Darstellung des Tieres manifestiert. Die zwei δράκοντες der 6. Olympischen Ode verweisen darüber hinaus auf ein wichtiges Moment der griechischen Schlangensymbolik, das vor allem im Bereich des Kultes in den Vordergrund tritt. Bei ihrem Erscheinen demonstrieren sie die mantischen Fähigkeiten, die Iamos sein ganzes Leben lang begleiten werden. Wie er, sind fast alle Seher des griechischen Mythos mit der Schlange verbunden²⁹; überdies kennzeichnet auch sie eine konstante und direkte Beziehung zu Apollon, der traditionell der Erbe der prophetischen Kräfte der Schlange Python ist. Eben dieser Aspekt, d.h. das Verhältnis zwischen dem jungen Gott der Seher und seinem theriomorphen Vorgänger, bildet den Hintergrund der Schlangenbilder der ‚Orestie‘.

Aischyleische Schlangenbilder

Aischylos' Darstellungen der Schlange gehen in erster Linie auf die hesiodische Tradition zurück. Für den Tragiker ist das Tier Zeichen einer gefährlichen und verderblichen Wirklichkeit, die mit der dunklen Welt der Unterirdischen gleichzusetzen ist. Das auch von Homer geschätzte Motiv von Schlange und Vogel hat bei Aischylos einen unzweideutigen Sinn, wie die Metaphern der ‚Sieben gegen Theben‘ und der ‚Hiketiden‘ oder die berühmte Metapher des Adlers und der Viper in den ‚Choephoren‘ zeigen³⁰. In allen diesen Bildern ist der Vogel Opfer der Schlange, die durch sämtliche Züge des ὑβριστής, des Feindes von Göttern und Menschen im Sinne Hesiods, gekennzeichnet ist.

In den ‚Sieben gegen Theben‘ hebt die Darstellung der πάντρομος πελειάς³¹, die übrigens stark an die Sperlinge des B erinnert, die Negativität jener δυσευνά-

²⁸ Über die chthonisch-mantische Symbolik der Biene vgl. Pind. Pyth. 4.60: Apollons Priesterin wird hier als Μέλισσα Δελφίς bezeichnet. Siehe auch H. Herm. 553 ff. Der Honig ist wiederum die rituelle Gabe für die χθόνιοι, unter denen Trophonios die komplexe symbolische Verbindung zwischen Bienen, Schlangen und Mantik am deutlichsten verkörpert. Dazu J.C. Frazer, Pausanias' Description of Greece, V, London 1913, 203 f. Ad Paus. 9.39.11. Über den Mythos und den Kult des Trophonios berichtet ausführlich A. Brelich (oben Anm. 12), 46 ff. Zu der Symbolik der Biene s. den exemplarischen Aufsatz von A.B. Cook, The Bee in Greek Mythology, in: JHS 15, 1895, 1–24.

²⁹ Schlangen lecken die Ohren der zukünftigen Seher: Lyk. Al. 1.96. Über Teiresias: Apollod. 3.52; über Polydos: Apollod. 3.19. Siehe L. Brisson (oben Anm. 11) 46 ff.; G.A. Samonà (oben Anm. 12) 64 ff.

³⁰ Aesch. Sept. 287–294; Suppl. 501–503; Choeph. 246–263.

³¹ Aesch. Sept. 287–294: An der Textstelle fällt das Adjektiv δυσευνάτωρ (v. 293), das die Schlangen des Gleichnisses charakterisiert, besonders auf. Das Substantiv εὐνή, von dem

τορες δράκοντες hervor, die die sieben furchterregenden Krieger vor den Toren der Stadt symbolisieren. Auf dieses Bild spielen später Eteokles' Worte an, die Pallas als Schützerin der Stadt darstellen sollen. Die Göttin hasse in der Tat die ὕβρις des Hypomedon, der Typhon auf seinem Schild trägt, und werde ihn wie eine schreckliche Schlange vom Nest zurückhalten³². Die Beschreibung des Schildes des Hypomedon³³ hatte bereits eine ideologische Verbindung zwischen den sieben Angreifern von Theben und der zerstörerischen chthonischen Welt zum Vorschein gebracht. Eben diese Idee benutzt Eteokles hier absichtlich, um die Feinde der Stadt den Feinden der olympischen Götter gleichzusetzen.

Die Aischyleische Version des Motivs von Schlange und Vogel ist also in eine deutlich religiöse Dimension eingebettet, die sich als Polarität zwischen gegensätzlichen Auffassungen des Göttlichen zeigt. Das ist in der oben erwähnten Metapher der ‚Choephoren‘, die dem eigentlichen Götterkonflikt der ‚Eumeniden‘ vorausgeht, besonders sinnfällig: In dem Gebet, das Orest gleich nach der Wiedererkennungsszene an Zeus richtet, nennt er sich und seine Schwester Elektra ‚verwaiste Kinder des Vaters Adler, der in den Schlingen einer schrecklichen Viper gestorben ist‘³⁴. Diese Tiere sind – wie das Vorzeichen im M am eindrucklichsten vorführt – Sinnbild zweier gleichwertiger Feinde, oder besser gesagt: der Feindschaft überhaupt³⁵, zugleich stellen sie Symbolträger gegensätzlicher Religionen dar, die eine – vom Adler symbolisiert – himmlisch, olympisch, die andere – von der Schlange vertreten – unterirdisch, chthonisch. Die Metapher veranschaulicht im Grunde genommen den Konflikt zwischen ‚Oben‘ und ‚Unten‘, dem man in verschiedenen Kulturkreisen mit derselben Tiersymbolik begegnet³⁶. Hinter dem Bild des Adlers und der Viper in den ‚Choephoren‘ sind Agamemnon und Klytaimestra zu erkennen, deren existentielle Feindschaft durch die Tiersymbolik gleichsam eine universelle Tragweite gewinnt.

Die Perspektive, aus der diese Situation betrachtet wird, ist darüber hinaus in Übereinstimmung mit der Auffassung der Schlange, die den Tragödien des Aischylos zugrunde liegt, ausgesprochen klar: Die ‚positive‘ Triade Zeus-Adler-Vater, in der Orest seine Weltanschauung bestätigt sieht, steht der ‚negativen‘ Triade

das Hapax abgeleitet ist, ist an sich das Bett (Ehebett), wodurch die Gleichsetzung Krieger = Schlangen in der Perspektive der Mädchen des Chores noch sichtbarer wird.

³² Aesch. Sept. 501–503.

³³ Aesch. Sept. 493–496.

³⁴ Aesch. Choeph. 246–263.

³⁵ Über die Feindschaft zwischen Adler und Schlange s. Aristot. Hist. an. 609a. Die ‚Vorgeschichte‘ dieses verbreiteten Bildes ist wahrscheinlich in dem akkadischen Etana-Mythos zu suchen: ANET 114–118. Darüber F.R. Adrados, El tema del aquila, de la epica acadia a Esquilo, in: Emerita 32, 1964, 267–382.

³⁶ Siehe z.B. M. Lurker, Adler und Schlange. Von der Polarität des Daseins und ihrer Aufhebung in der symbolischen Sprache des Mythos, in: Antaios 5, 1963, 344–352.

Χθόνιοι-Schlange-Mutter gegenüber. Die Negativität der letzteren wird durch die spezifische Bezeichnung der Schlangenart, mit der der Sohn die eigene Mutter in Verbindung bringt, akzentuiert. Das Wort ἔχιδνα wird im Rahmen der antiken Etymologie auf das Etymon ‚Gift‘ zurückgeführt³⁷ und läßt somit die Idee ihrer tödlichen Gefährlichkeit erkennen. Die Herodotische Erzählung³⁸ von der unnatürlichen Geburt der Viper zeigt zudem auffällige Analogien zu der blutigen Familiengeschichte Orestes, der hier zwar seine Abstammung von Klytimestra verdrängt, sich aber daran macht – wie die Kinder der Viper nach Herodot –, den von seiner Mutter ermordeten Vater zu rächen. Die Gleichsetzung Klytimestra–ἔχιδνα, auf der die Metapher von Adler und Schlange in den ‚Choephoren‘ beruht, führt zu einem weiteren für den Nachweis ihres religiösen Hintergrunds sehr wichtigen Argument. Ἐχιδνα ist nicht nur der Name einer gefährlichen Schlangenart, sondern auch der einer Figur des Hesiodischen Ungeheuerkatalogs, der Schlangenfrau Ἐχιδνα, Mutter schlangenartiger Monstra und Gefährtin des Schlangemenschen der griechischen Mythologie schlechthin, Typhon.

Die Verwendung des Wortes ἔχιδνα verweist an dieser Stelle der ‚Choephoren‘ ausdrücklich auf die Welt chthonischer, schlangenartiger Gottheiten einer früheren Religion, wie übrigens alle Bezeichnungen ähnlicher Art, die Klytimestra in der ‚Orestie‘ charakterisieren³⁹. Das Motiv der Schlange bezieht sich in der Trilogie fast immer auf sie, als wollte Aischylos Agamemnons Frau das Gepräge der ‚menschlichen Schlangenfrau‘ geben. Klytimestras besondere Beziehung zu den chthonischen Göttern, auf die die Schlangennamen im ‚Agamemnon‘ und in den ‚Choephoren‘ kontinuierlich anspielen, tritt in den ‚Eumeniden‘ offen zutage. Die schlangenhaarigen Erinyen stehen für jene δράκαινα, von der sie Vergeltung verlangt, sie sind die Göttinnen, denen sie nächtliche Opferspenden gebracht hat⁴⁰. Die δράκαινα-Erinyen und die ἔχιδνα-Klytimestra, Bezeichnungen, die einem alten und religiösen Wortschatz entstammen, verbindet also hier eine Art gemeinsamer ideologischer Rahmen, denn beide vertreten Werte, die die Schlange in ihrer chthonischen Natur symbolisiert.

³⁷ *Etymologicum Gudianum quod vocatur*, ed. A. De Stefani, II, Amsterdam 1965, 524 s.v. ἔχιδνα.

³⁸ Hdt. 3.109.

³⁹ Aesch. Ag. 1231–1236: Klytimestra ist ein δυσφιλὲς δάκος, eine ἀμφίσβαινα, eine Σκύλλα, eine Ἐιδου μήτηρ. Diese letzte Bezeichnung betont die Verbindung der Frau mit der Unterwelt, die in ihrer zerstörerischen Potentialität erscheint. Über die Widersprüchlichkeit des Ausdrucks und ihre Bedeutung in der Orestie s. F. Zeitlin, *Postscript to Sacrificial Imagery in the Oresteia* (Ag. 1235–1237), in: TAPA 97, 1966, 645–653, und N. Rabinowitz, *From Force to Persuasion: Aeschylus' Oresteia as Cosmogonic Myth*, in: Ramus 10, 1981, 166.

⁴⁰ Klytimestra spricht die Erinyen als δεινὴ δράκαινα an: Aesch. Eum. 127 f. Ihre Opferungen an sie finden nachts statt, wie es sich für die χθόνιοι geziemt. Aesch. Eum. 106–109.

Die meisten Schlangenbilder der ‚Orestie‘ sind auf dieser Grundlage entstanden; diejenigen aber, die mit dem Traum der Klytimestra und der darauffolgenden Verwandlung des Orest in eine Schlange zusammenhängen, zeigen deutlich die Komplexität – die *ποικιλία* – des Motivs, wenngleich seinem Erscheinen in der ‚Orestie‘ im wesentlichen stets dieselbe Bedeutung zukommt. Klytimestra hat im Traum eine Schlange geboren: Davon berichtet die Amme, die dem Sohn die Erzählung der Mutter referiert⁴¹. Klytimestras Verhalten dem Neugeborenen gegenüber ist anfangs paradoxerweise ‚natürlich‘: Sie behandelt das *δάκος* wie ihr eigenes Kind und stillt es. Die Schlangenfrau – die *Ἐχιδνα* der ‚Orestie‘ – handelt in dieser Hinsicht konsequent: Ihr Kind ist eine Schlange. Der erste Teil der Traumbeschreibung hebt den Aspekt der ungeheuerlichen Schlangenartigkeit von Mutter und Sohn hervor, was im Rahmen der Schilderung Klytimestras in der gesamten Trilogie durchaus nichts Bemerkenswertes darstellt.

Der unerwartete Biß des Schlangensohnes⁴² unterbricht jedoch abrupt die ‚natürliche‘ Atmosphäre, die den Vorgang des Stillens umgibt, und leitet so zu einer neuen Thematik über. Indem das Neugeborene seine monströse Natur entfaltet, wird es im eigentlichen Sinne Sohn der *Ἐχιδνα*, wobei der Biß als Rache des Vaters an der Mutter zu verstehen ist. In diesem Augenblick kommt ein Element ins Spiel, dem bisher wenig Bedeutung beigemessen wurde. Der *δράκων*, der Klytimestra im Traum erscheint, ist nämlich die Erinys des von ihr getöteten Agamemnon, die die Gestalt ihres gemeinsamen Sohnes annimmt. Auf diesen Sachverhalt, d.h. auf die metaphorische Verwandlung Orests nach dem Traumbericht und vor dem Muttermord, spielt das Partizip *ἐκδρακοντωθείς* an⁴³. Als Rächer des Vaters muß sich der Sohn in eine Schlange verwandeln, um die Mutter-*Ἐχιδνα* zu töten. In der Schlange des Traumes und der Metamorphose klingt eine Tradition an, deren Andersartigkeit vielleicht sogar die Genera der verwendeten Substantive signalisieren. In der Tat sind die Bezeichnungen für die Schlange des Traumes Maskulina – *δράκων*, *ὄφις* – und die, die sich auf Klytimestras Welt beziehen, mit einer einzigen Ausnahme⁴⁴, Feminina.

Unter den Darstellungen, die die Schlange ganz allein als Inkarnation der verderblichen weiblichen Mächte der Erde beschreiben, sind die Bilder besonders erwähnenswert, denen eine symbolische Identität zwischen dem Tier und der Erinys zugrunde liegt. Ein solches Verständnis der Schlange, dessen erste Manifestationen höchstwahrscheinlich in der ‚Ilias‘ zu suchen sind und darüber hinaus in enger Beziehung zur Toten- und Heldensymbolik stehen, belegt das berühmte Fragment 42

⁴¹ Aesch. Choeph. 526–539.

⁴² Aesch. Choeph. 533.

⁴³ Aesch. Choeph. 549.

⁴⁴ Aesch. Choeph. 1047: Mit *δυσὶν δρακόντοισιν* sind hier Klytimestra und Aigisthos, die am Boden liegen, gemeint. Das Bild verweist m.E. auf Suppl. 262–267. Orest erscheint in diesem Sinne als Schlangentöter: Wie Apis damals die Stadt Argos von der *δρακονθόμιλος δυσμενῆς ξυνοικία* befreite, so befreit Orest sie jetzt von dem neuen Schlangenpaar.

der ‚Orestie‘ des Stesichoros⁴⁵. Nach seiner Version des Traumes erscheint der schlafenden Klytimestra ein δράκων mit blutigem Haupt; dieser δράκων verwandelt sich daraufhin in einen geheimnisvollen König der Pleistheniden. Trotz der vielen Interpretationsprobleme, die mit diesem Fragment verbunden sind, kann man aufgrund der Assoziation zwischen Schlange und König, die eine wesentliche Rolle im Rahmen der griechischen Helden- und Autochthonie-Symbolik spielt – man denke an Kekrops –, m.E. in dem blutigen δράκων die Erinys des ermordeten Agamemnon erkennen.

Die Gestalt einer Schlange, die die alte Göttin der Vergeltung annimmt, weist mit hoher Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß sie – vielleicht sogar ursprünglich – als eine solche abgebildet wurde⁴⁶. Zahlreiche Figuren aus der bildenden Kunst – die frühesten stammen aus dem 6. Jh. v.Chr. – stellen tatsächlich Schlangen dar, die sich aus der Brust oder aus dem Grab eines Ermordeten erheben, um die Verfolgung des Mörders aufzunehmen⁴⁷. Der Text des Stesichoros scheint in eine ähnliche Richtung zu weisen, wobei das Motiv der Verwandlung des δράκων in einen König, ein Spiegelbild der Metamorphose des Orest, die Verbindung zwischen der Schlange und einer erzürnten menschlichen Seele hervorhebt. Es handelt sich mit anderen Worten bei Stesichoros um die Darstellung der Schlange als einer Gestalt gewordenen rachsüchtigen Seele eines Toten. Aischylos nimmt diese Idee auf, verarbeitet sie jedoch in einem noch komplexeren symbolischen Kontext, der stark von der Idee der Negativität des Tieres bestimmt ist. Ἐχιδῶνα steht in dieser Hinsicht für die abscheulichen und furchterregenden Wesen jener ursprünglichen Religion, die der Python-Bezwinger Apollon und die anderen olympischen Götter definitiv verdrängt haben. Der δράκων aus Klytimestras Alptraum verkörpert dagegen die Erinys des Agamemnon, er ist Zeichen der Stärke des toten Helden, der im Sohn fortlebt⁴⁸.

⁴⁵ Stes. 42 Page.

⁴⁶ Die Hypothese einer ursprünglichen Schlangennatur der Erinys wird z.B. von R. Padel (oben Anm. 13, 169 ff.) für anfechtbar gehalten, da sie eine positivistische Betrachtungsweise eines komplexeren Phänomens, das dadurch auf ein angeblich einfaches Element reduziert wird, verberge. Siehe auch H. Sarian, Erinys, in: LIMC III 1, 1986, 825–843. Seit mindestens dem 6. Jh. v.Chr. existiert andererseits mit Sicherheit eine schlangenartige Darstellung der Erinys, wie die Metopen des Heraions bei Foce del Sele eindeutig zeigen: s. P. Zancani Montuoro, Oreste con Erinni, in: P. Zancani Montuoro – V. Zanotti Bianco, Heraion alla foce del Sele. Il primo Tesaurus. L'architettura, a c. di F. Kraus, Roma 1954, 289–300, Tab. XLVI; Tab. LXXXIX.

⁴⁷ Über die schlangenartige Erinys s. E. Küster (oben Anm. 4, 72 ff.); E. Wüst, Erinys, in: RE Suppl. VIII, 1956, 82–166; eine detaillierte Beschreibung mit Abbildungen findet sich bei M. Junge, Untersuchungen zur Ikonographie der Erinys in der griechischen Kunst, Kiel 1983.

⁴⁸ Das νεογενές δάκος Orest ist in diesem Sinne der Erbe des Ἀργεῖον δάκος (Ag. 824) Agamemnon. Der tödliche Biß der Schlange im Traum entspricht der Rache des ermordeten Helden. Aus der Helden- und Totensymbolik stammt mit hoher Wahrscheinlichkeit das Motiv des *redire in iuventam*, das die lateinische Symbolik der Schlange stark prägen wird.

In der Verwandlung des Orest offenbart sich die Verflechtung dieser beiden Traditionen, wobei die Lebenssymbolik der Schlange durchgehend von der dominierenden Todessymbolik zurückgedrängt wird, aber gleichwohl an bedeutungsvollen Stellen der dramatischen Handlung aufscheint. So fehlt bei Aischylos jede direkte Anspielung auf die ‚positive‘ Lebenssymbolik des Tieres, die z.B. der 6. Olympischen Ode Pindars zu entnehmen ist und in der sich die ‚andere‘ Seite der chthonischen Mächte zeigt. Die Verwandlung der Erinyen in Eumeniden am Ende der ‚Orestie‘ betont gerade diesen Aspekt: Als unterirdische Göttinnen sind die Erinyen Schutzherrinnen des Lebens, Symbole der Fruchtbarkeit und der mantischen Kräfte der Mutter Erde. Ihre Schlangenartigkeit, ein Merkmal, das im Kult der Eumeniden/Semnai eine sehr wichtige Rolle spielt, wie ihre älteste bildliche Darstellung aus dem Areopag in Athen beweist⁴⁹, wird jedoch im letzten Teil der Trilogie nicht mehr erwähnt. Für Aischylos verkörpert die Schlange etwas Unheimliches; seine Klytimestra nennt ihren eigenen Sohn, als dieser auf sie zu stürzt, ὄφις⁵⁰. Paradoxerweise ist auch für die Schlangenfrau der ‚Orestie‘, für die ἔχιδνα, von der Agamemnon getötet wurde, die Schlange Kennzeichen einer ‚unnatürlichen‘ Natur, jener befremdenden Andersartigkeit also, auf der letzten Endes vielleicht ihre Rolle als ἱερὸν ζῷον in der griechischen Religion beruht.

Bellagio (Como)

MariaLucia Sancassano

⁴⁹ Siehe M. Junge (oben Anm. 47) 97: Es handelt sich um eine Terracotta-Votiv-Vase aus dem 7. Jh. v.Chr., auf der eine von Schlangen umrahmte weibliche Gestalt zu sehen ist. Hier fehlt jede Anspielung auf die Todessymbolik des Tieres.

⁵⁰ Aesch. Choeph. 926: οἱ ἰὼ τεκοῦσα τόνδ' ὄφιν ἐθρεψάμην.