



**Walter Burkert**

---

## **Von Selinus zu Aischylos : 'Reinigung' im Ritual und im Theater**

(Vortrag in der Geisteswissenschaftlichen Klasse am 27. November 1998)

In: Berichte und Abhandlungen / Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften  
(vormals Preußische Akademie der Wissenschaften) ; 7.1999, S. 23-38

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-31907](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-31907)

---

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Walter Burkert

## Von Selinus zu Aischylos: 'Reinigung' im Ritual und im Theater

(Vortrag in der Geisteswissenschaftlichen Klasse am 27. November 1998)

Befleckung und Reinigung ist ein scheinbar abstruses Thema im Rahmen der altgriechischen Religions- und Geistesgeschichte. Es hat zwiespältige Aufmerksamkeit erregt, seit man überhaupt im Bereich der 'Klassik' Beobachtungen und Fragestellungen allgemeiner Religionswissenschaft und Kulturkunde zugelassen hat, also seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Vorstellung, daß ein Mensch von einer unsichtbaren 'Befleckung' betroffen sei, die durch Kontakt auf andere überzugreifen droht, daß diese Unreinheit entweder durch Beseitigung des Betroffenen oder aber durch komplizierte, scheinbar magische Prozeduren zu beseitigen sei, ist unserer Kultur fremd und wurde darum als 'primitiv' abqualifiziert. Gern hat man dann den Begriff der personalen 'Schuld' dem der 'Unreinheit' gegenübergestellt und geistesgeschichtliche Entwicklungen von einer magischen zu einer personalen Geistigkeit konstatiert.<sup>1</sup>

Und doch handelt es sich beim Thema 'Unreinheit' und 'Reinigungen' nicht um ein Problem des klassischen Altertums sondern um ein weltweites Phänomen.<sup>2</sup> Dabei haben die Ansätze unseres Jahrhunderts den Begriff der 'primitiven Mentalität' wieder aufgelöst und besseres Verständnis für das psychologische und vor allem

---

<sup>1</sup> Quellen- und Literaturangaben im folgenden sind auf das Notwendigste beschränkt. Zu 'Unreinheit' und Schuld K. Latte, „Schuld und Sühne in der griechischen Religion,“ *Archiv für Religionswissenschaft* 20 (1920/1) 254-298 = *Kleine Schriften*, München 1968, 3-35; besonders eindringlich und einflußreich: E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951. Vgl. auch W. Burkert, *Kulte des Altertums: Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998, 152-156.

<sup>2</sup> Vgl. *Guilt or Pollution and Rites of Purification*. Proc. of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions II, Leiden 1968; J. J. Preston in M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion* XII, New York 1987, 91-100; A. Bendlin in H. Cancik, B. Gladigow, K.-H. Kohl, Hg., *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* IV, Stuttgart 1998, 412-416.

auch das soziale Funktionieren des scheinbar Primitiven geschaffen. Wichtig wurde das Buch *Purity and Danger* von Mary Douglas (1966); für den altgriechischen Bereich gab Robert Parker mit *Miasma* (1983) die Standard-Darstellung. „Befleckung zu konstatieren heißt, einen Zustand des Abnormen festzustellen, den man dann mit den geeigneten rituellen Mitteln angehen kann.“<sup>3</sup> Hatte man zu Anfang dieses Jahrhunderts Reinigungsrituale als steinzeitlich primitiv empfunden, sehen wir heute eher eine in gewissem Sinn vernünftige, durchaus wirksame psychosoziale Therapie.

In der klassischen Literatur der Griechen ist die zentrale Gestalt für Befleckung und Reinigung Orestes, und es geht dabei um Mord. Agamemnon, der König von Mykene, ist der Sieger im Trojanischen Krieg, der bei der Heimkehr von der eigenen Frau Klytaimestra ermordet wird; Orestes, der Sohn, unternimmt es, den Vater zu rächen, er erschlägt die eigene Mutter. Aber der Fluch der sterbenden Mutter ruft die Rachegeister, die Erinyen, gegen Orestes, die ihn durch ganz Griechenland hetzen, bis schließlich – und dies ist der Inhalt des Dramas *Die Eumeniden* des Dichters Aischylos, Schlußstück der Trilogie *Orestie*, die 458 v. Chr. in Athen aufgeführt wurde – das Areopaggericht in Athen Orestes freispricht und die Erinyen sich in Eumeniden, „die wohlgesinnten Göttinnen“, verwandeln, die in Athen ihren Kult haben.

Die Geschichte dieses Mythos in seinen Bezeugungen ist hier nicht im einzelnen zu verfolgen,<sup>4</sup> auch nicht die Frage nach einem etwaigen ‘historischen Kern’, die am ehesten auf den Hethiterkönig Mursilis führen würde, der 1530 v. Chr. Babylon eroberte und nach der Heimkehr unter Mitwirkung einer Frau umgebracht wurde. Unsere ältesten Zeugnisse für Orestes finden sich bei Homer, und die sind erstaunlich positiv, scheinbar problemlos: In der *Odyssee* wird dem Telemachos, der an der Schwelle zum Erwachsen-Sein steht und so seinem Vater Odysseus entgegenreift, immer wieder Orestes als Vorbild vorgestellt, Orestes, der den Mörder seines Vaters Aigisthos erschlagen und weltweiten Ruhm damit gewonnen hat. Daß Orestes auch seine Mutter erschlagen hat, wird nicht vergessen, aber viel schlimmer war doch, was Klytaimestra ihrerseits getan hatte, der Mord an Agamemnon. Hier gibt es keine Erinyen. Sie sind literarisch für die *Orestie* des Stesichoros bezeugt,<sup>5</sup> für eine neue, lyrische Aufführungsart im 6. Jahrhundert v. Chr.

<sup>3</sup> M. Douglas, *Purity and Danger*, London 1966, dt. Reinheit und Gefährdung, Berlin 1985; R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983. Zitat nach M. L. West *Classical Review* 35, 1985, 93.

<sup>4</sup> L. Preller, C. Robert, *Griechische Mythologie* II, Berlin 1926<sup>4</sup>, 1291-1342; M. I. Davies, „Thoughts on the Oresteia before Aischylos“, *Bulletin de Correspondence Hellénique* 93. 1969, 224-260; Ausgaben und Sekundärliteratur zur *Orestie* verzeichnet L. Käppel, *Die Konstruktion der Handlung in der Orestie des Aischylos*, München 1998.

<sup>5</sup> Fr. 217 Page.

Vor allem aber gibt es aitiologische Legenden, die an die Erinyen-Verfolgung des Orestes anknüpfen und dabei auf lokale Kulte Bezug nehmen. Die Thematik von Befleckung und Reinigung, von Mordbefleckung zumal, spielt vielerorts eine Rolle, und lokale Eigenheiten werden erzählerisch ausgestaltet, indem man eben Orestes, den mythischen Erz-Mörder, in die Erzählung einführt. Wir können solche Traditionen nicht sicher datieren, einiges ist erst spät bezeugt; aber dem Typ nach sind solche Aitiologien im Schema 'myth and ritual' durchaus alt; für Athen im besonderen läßt sich die Herkunft mindestens aus dem 6. Jahrhundert wahrscheinlich machen. Aischylos hat, als er die Orestie aufführte, mehreres davon gekannt.

Bezeichnend für diese Erzählungen ist, daß sie immer von der 'Reinigung' des Orestes handeln. Man geht also davon aus, daß Orestes durch seinen Mord 'unrein' geworden war, was in der dämonischen Verfolgung ausgedrückt ist – wie Erinyen genau aussehen, hat vielleicht erst Aischylos durch seine Inszenierung festgelegt<sup>6</sup> –; man weiß aber auch, daß die 'Befleckung' durch eine 'Reinigung' sich beseitigen ließ. In Athen wird das merkwürdige Ritual des Choenfestes auf die Aufnahme des Orestes vor seinem Freispruch bezogen: Brauch ist, daß beim Trinken des ersten Weins jeder seinen eigenen Krug, seinen eigenen Tisch hat und daß man in Schweigen verharret, während ein Wett-Trinken vor sich geht. Man erklärt dies damit, daß Orestes zugegen war, daß man mit dem befleckten Mörder nicht reden darf und keine Tischgemeinschaft halten kann; und doch ist ein Gast nicht abzuweisen. Darum eine gleichsam gebrochene Gastfreundschaft, unter dem gleichen Dach doch ohne Rede- und Speisegemeinschaft.<sup>7</sup> In Troizen zeigt man eine 'Hütte des Orestes', wo er vor seiner Reinigung bewirtet wurde. Dort trifft sich eine Gruppe immer noch zu gemeinsamem Mahl.<sup>8</sup> Auch hier also eine Ausnahme-Speisegemeinschaft, gerade nicht unter dem gleichen Dach mit den normalen Bürgern. Bei Megalopolis in Arkadien war ein 'Fingermal', ein aufgestellter Stein: Orestes habe hier, erzählt man – und hier wird's drastisch – seinen eigenen Finger abgebissen und den verfolgenden schwarzen Erinyen zugeworfen, ein Ablösungs-Opfer sozusagen, das die Verfolger befriedigt: Als bald wurden die schwarzen Erinyen zu weißen, und der Ort heißt 'Heilungen', Ake.<sup>9</sup>

Mit dem Wort 'Heilungen' wird explizit, was in all diesen Geschichten angesprochen ist: Daß der durch Blutschuld Unreine, der wegen seiner Schuld Verfolgte zugleich und eigentlich ein Kranker ist, daß die 'Reinigung' Heilung bedeutet. Daß der Verbrecher ein Krankheitsfall in einer krankheitsanfälligen Gesellschaft sei, daß er durch Resozialisierung geheilt und in die Gesellschaft zurückgeführt werden sollte, klingt fast unangenehm modern, erweist sich aber hier als ein uraltes Ver-

<sup>6</sup> J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1922<sup>3</sup>, 223f.

<sup>7</sup> Dazu W. Burkert, *Homo Necans*, Berlin 1972, 245-247.

<sup>8</sup> Pausanias 2,31,4; 8.

<sup>9</sup> Pausanias 8,34,1-3.; Burkert 1998 (o. Anm. 1) 53.

fahren. Der Mörder fällt durch seinen Mord aus der Gemeinschaft heraus; dies bedeutet aber nicht, daß das einzige Ziel nun sein müßte, ihn 'hinwegzutilgen', wie es das Alte Testament gerne ausdrückt; es gibt Möglichkeiten der Versöhnung, der Redintegration, zumal und meistens in einem anderen Land oder einer anderen Stadt. Der andere Muttermörder der griechischen Mythologie, Alkmeon, Sohn von Amphiaraos und Eriphyle, findet sogar eine neue Welt, Inseln, die der Fluß Acheloos vor der Küste Aetoliens nachträglich angeschwemmt hat, und er gründet dort seine neue Stadt. Die Blutrache ist nichts Elementares sondern eine kulturelle Option; die Alternative heißt in einer altertümlichen Welt nicht Rache oder Gericht, wie man es oft an Hand des Aischylos-Dramas darstellt, sondern Rache oder Formen der Versöhnung und des Neuanfangs; dem dient die 'Reinigung'. Dazu noch ein anderer Aspekt der Orestes-Mythologie: Orestes heißt der 'Mann vom Berg'.<sup>10</sup> Orestes stellt sich gegen die Mutter, er identifiziert sich mit dem toten Vater, und so tritt er schließlich die Herrschaft an. Im Grunde ist das ein Initiationszusammenhang, Jugendinitiation und Königsinitiation zugleich.<sup>11</sup> Van Gennep hat das berühmte formale Schema der *rites de passage* aufgestellt,<sup>12</sup> Trennung, Existenz *en marge* und Redintegration. Eben dies vollzieht sich an Orestes, der als 'Mann vom Berg' die Herkunft aus der marginalen Sphäre im Namen trägt. Es gibt Hinweise, daß man das durchaus in dieser Weise verstanden hat. Orestes erhält seine Waffen, Pfeil und Bogen, vom Gott Apollon selbst, um sich der Erinyen zu erwehren – so schon vor Aischylos bei Stesichoros; auch Euripides verweist darauf.<sup>13</sup> Die Übergabe der Waffen ist immer ein wesentlicher Kern der Initiation. Bei Aischylos droht Apollon dem Orestes schwere, eklige Krankheiten an, wenn er sich der Rachepflicht entzieht, Hautkrankheiten<sup>14</sup> – das paßt in besonderer Weise zu einer pubertären Phase. Man mag von fern darauf verweisen, daß der ägyptische Pharaon qua Horus 'Rächer seines Vaters' ist, der nach einigen Versionen schließlich sogar der Mutter Isis den Kopf abhaut. Bei den Griechen ist es Perseus, der Gründer von Mykene, der die Gorgo köpft, die Monster-Frau am Rande der Welt; aus dem Mord entspringt das Pferd und der Krieger mit dem goldenen Schwert, Chrysaor, Perseus aber gewinnt eine Wunderwaffe, das Gorgonenhaupt; er kann sich der Verfolgung durch die anderen Gorgonen entziehen und wird Gründer von Mykene. Dies läuft also dem Orestes-Mythos deutlich parallel. Von Freudscher

<sup>10</sup> Platon *Kratylos* 394e; dazu (mit kühnen Folgerungen) H. Usener, *Archiv für Religionswissenschaft* 7, 1904, 333f. = *Kleine Schriften* IV, Leipzig 1913, 462f.; J. Fontenrose, *The Cult and Myth of Pyrrhos at Delphi*, Berkeley 1960, 225-233.

<sup>11</sup> Dazu F. Zeitlin, „The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia“, *Arethusa* 11, 1978, 150-184, bes. 160ff.

<sup>12</sup> A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909.

<sup>13</sup> o. Anm. 5; Euripides *Orestes* 268.

<sup>14</sup> Aischylos *Choephoren* 279-282.

Psychologie her hat man Orestes längst als den umgekehrten Ödipus erkannt: Statt den Vater zu erschlagen und die Mutter zu heiraten, erschlägt er die Mutter und identifiziert sich mit dem Vater. Dies ist es in der Tat, was die kulturelle Tradition will: Ödipus wird zum unendlich Unglücklichen, zum Ausgestoßenen; Orestes aber wird gereinigt.

Die Rituale der Reinigung sind integriert in das Drama des Aischylos, ja der Dramentext wird für uns zum erstrangigen Zeugnis für das Verfahren. Grundsätzlich gilt, so unerhört es klingt, und Orestes sagt es selbst: „Die Befleckung des Muttermordes läßt sich auswaschen“ (281). Man tut dies ganz real, indem man den blutbefleckten Mörder nochmals mit Blut übergießt, ein Ferkel wird über seinem Kopf geschlachtet. Solches Blut läßt sich dann sichtbar und effektiv abwaschen, und dies nimmt die ursprüngliche Befleckung mit sich weg. „Reinigung durch Ferkelschlachten“ heißt dies bei Aischylos (283). Ein bekanntes Vasenbild, heute im Louvre, stellt dies dar; es ist etwa 60 Jahre nach der Uraufführung der Orestie gemalt, vielleicht angeregt durch eine Wiederaufführung. Es zeigt die Eingangsszene der 'Eumeniden', wie wir sie lesen, mit Apollon und Artemis, dem bewaffneten Orestes, den schlafenden Erinyen, die gerade vom Gespenst der Klytaimestra geweckt werden.<sup>15</sup> Wir wissen nicht ganz sicher, ob Aischylos das blutende Ferkel auf die Bühne gebracht hat, die antiken Dramentexte haben keine Regieanweisungen; doch spricht die Priesterin davon, daß Orestes' Hände von Blut tropfen, und das kann kaum das Blut des Mordes sein, der angesichts der Distanz von Argos nach Delphi Tage zurückliegen muß. Jedenfalls war dies kein neu erfundener Theatercoup des Aischylos. „Sie reinigen Blut mit Blut, wie wenn einer, der in Dreck gestiegen ist, sich mit Dreck abwaschen wollte“, so spottet schon Heraklit, vor Aischylos, über das Verfahren.<sup>16</sup> Man kann freilich auch die psychologische Funktion wahrnehmen: Ein traumatisches Erlebnis wird durch Nachspielen verharmlost, wodurch es sich vielleicht auslöschen, jedenfalls lindern läßt. Die Reinigung, erfahren wir weiter aus Aischylos, ist in einen weiteren Kontext eingebettet: „Stumm muß der Täter sein, bis mit Hilfe eines Mannes die Schlachtung reinigenden Blutes von einem jungen saugenden Tier ihn mit Blut überschüttet“ – dies ist das Ferkelblut; vom Problem der Aufnahme durch einen 'Mann' in ein fremdes Haus und vom Gebot des Schweigens war schon die Rede. „Längst“ – fährt Orestes fort – „bin ich in anderen Häusern damit geheiligt worden, mit Opfertieren und mit ausgegossenen Strömen“ (448–452), mit Blut und dann mit Wasser. Die Befleckung wird also in der Weise ausgespielt, daß der Befleckte vor der Reinigung nicht sprechen darf. Das war auch in dem Orestes-Aition der Anthesterien in Athen

<sup>15</sup> Apulischer Glockenkrater Louvre K 710, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (= LIMC) VII (1994) s.v. Orestes nr. 48; D. Knoepfler, *Les imagiers de l'Orestie. Mille ans d'art antique autour d'un myth grec*, Kilchberg/Zürich 1993, 73f. pl. XVIII.

<sup>16</sup> H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1961<sup>6</sup>, 31 B 5.

zugrunde gelegt. Er bedarf um so mehr der Hilfe durch einen anderen, der ihn in sein Haus aufnimmt und bei der Zeremonie zur Hand geht. Für Orestes hat dies Apollon selbst getan, indem er ihn zu seinem Tempel in Delphi kommen hieß – dort, am Omphalos, spielt ja der Akt der Reinigung. Aber Orestes hat das Ritual auch andernorts wiederholt, er „kennt viele Reinigungen“ (277); von den entsprechenden aitiologischen Erzählungen war die Rede. Um noch auf zwei parallele Geschichten zu verweisen: Aischylos selbst hatte in einem nicht erhaltenen Drama, *Ixion*, eine solche Mord-Reinigung eben des Ixion (oder vielmehr Hixion) dargestellt, bei der Zeus selbst den Befleckten in sein Haus aufnimmt und reinigt.<sup>17</sup> Herodot hat eine Geschichte von dem Phryger Adrestos, der nach einem versehentlichen Totschlag vom Lyderkönig Kroisos ins Haus aufgenommen und gereinigt wird (1,34f.). Vor der Reinigung also gilt das Verbot des Kontaktes; man würde sonst am Unglück teilhaben, das den Befleckten treffen wird. Nach der Reinigung gibt es den ‘Umgang ohne Schaden’, wie Orestes bei Aischylos dies nennt (285; 474).

Soweit die literarischen Texte, Erzählungen, Berichte und Anspielungen, vornehmlich aus dem Drama des Aischylos. Seit 1993 aber haben wir zum ersten Mal ein authentisches Zeugnis darüber, wie ‘Reinigung vom Mord’ in der Realität sich ausnahm. Es handelt sich um die Inschrift auf einer Bleiplatte, etwa 60 x 23 cm groß; sie trägt zwei je etwa 30 cm breite Texte, die gegenseitig auf dem Kopf stehen – dieses Detail ist einzigartig und unerklärt. Das Stück war offenbar durch illegale Raubgrabung mit Metalldetektor gefunden und alsbald nach Amerika verkauft worden, es gelangte ins J. Paul Getty-Museum in Malibu. Die Herkunft ergibt sich aus den Buchstabenformen und vor allem daraus, daß Teil A, Zeile 9 einen Milichios-Kult „im Grundstück des Mysqos“ nennt: In Selinus – italienisch Selinunte – im Südwesten Siziliens, wo herrliche Tempel-Ruinen den Touristen locken, beim Malophoros-Heiligtum westlich der Stadt ist mit anderen beschrifteten Stelen auch die Milichios-Stele des Mysqos gefunden worden, die seit langem im Museum von Palermo steht. So wurde die Inschriften-Platte unlängst höchst legal an Italien zurückgegeben. Die Inschrift ist dank dieser Odyssee 1993 exzellent veröffentlicht worden.<sup>18</sup> Außer der Erstausgabe beziehe ich mich im folgenden

<sup>17</sup> S. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta III: Aeschylus*, Göttingen 1985, 210-213, nr. 89-93; Aisch. *Eum.* 441; die Namensform Hixion auf einem Vasenbild, *LIMC* (o. Ann. 15) V (1990) s.v. Ixion nr. 2.

<sup>18</sup> M. H. Jameson, D. R. Jordan, R. D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous*, Durham 1993 (GRBS Monographs 11). Zu Mysqos 28f.; Rez.: G. Manganaro *Gnomon* 69 (1997) 562-564.

auf Aufsätze von Kevin Clinton und Alessandro Giuliani.<sup>19</sup> Die Datierung der Inschrift ergibt sich aus den Buchstabenformen: etwa 460 v. Chr. – das ist fast genau die Zeit der Orestie des Aischylos. Aischylos hat übrigens, wie wir wissen, Sizilien mehrfach besucht, Syrakus jedenfalls, Gela und Agrigent; eine direkte Verbindung mit Selinus sei nicht behauptet.

Ich übersetze den 'Teil B' der Inschrift, der allein für unser Thema von Belang ist: „Wenn ein Mensch eines Menschen Rachegeist hinweg-reinigen will, soll er im voraus ansagen, wo er das wünscht, wo im Jahr, im Monat, an welchem Tag er es wünscht, auf welche Weise er es wünscht, und so soll er sich reinigen; der, der ihn aufnimmt, soll ihm geben, daß er sich abwaschen kann, und einen Schluck ungemischten Wein zu trinken, und Salz eben diesem; er soll dem Zeus ein Ferkel aus eigenem opfern und dann weggehen; und er soll sich dann umwenden können, und angeredet werden können, und Nahrung zu sich nehmen, und schlafen, wo er will. Wenn einer einen Rachegeist eines Fremden oder innerhalb der Familie, der sich hören läst oder sich sehen läßt, oder sonst irgendeinen (hinweg-)reinigen will, soll er sich auf die gleiche Weise reinigen wie der eigenhändige Mörder.

Und wenn er sich vom Rachegeist gereinigt hat, soll er ein vollkommenes Opfertier auf dem Altar der Stadt opfern und soll dann rein sein: Wenn er eine Grenze gezogen und sich mit Salz und mit Gold besprengt hat, soll er weggehen.

Wenn er dem Rachegeist opfern will, soll er opfern wie den unsterblichen Göttern, doch auf die Erde hin schlachten.“<sup>20</sup>

Das ist offenbar eine sogenannte *Lex Sacra* – dies gilt auch für Teil A, der vom Fest Kotytia und den Milichios-Kulten handelt. Solche Inschriften sind karg in ihren Aussagen. Obendrein sind wir mit einem wenig bekannten Dialekt konfrontiert, einem sizilischen Dorisch, das wohl nach Megara zurückverweist, mit einigen neuen oder bisher nur ganz marginal bezeugten Wörtern und in einer ungewohnten Orthographie. Ich bespreche nur einige Einzelheiten, stets mit Bezug auf den erstaunlich nahen Aischylos-Text.

Zentral für das Verständnis ist ein neues Wort, *autorektas* (Z.10), der 'Selbst-Täter'. Es ist, meine ich, ohne weiteres verständlich als Bezeichnung des Mörders; es entspricht dem geläufigen Wort *autophonos* und auch dem bei Aischylos gebrauchten Wort *authentēs*, das seinerseits als *auto-thentes*, der 'Selbst-Erschläger',

<sup>19</sup> K. Clinton, „A new *Lex Sacra* from Selinus: Kindly Zeus, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores, and Elasteroi“, *Classical Philology* 91, 1996, 159-179; A. Giuliani, „La purificazione dagli EAAΣTEPOI nella legge sacra di Selinunte“, *Aevum* 72, 1998, 69-89.

<sup>20</sup> Zur Detailinterpretation W. Burkert, „Private Needs and Polis Acceptance: Purification at Selinus“, in der Festschrift für Mogens H. Hansen: P. Flensted-Jensen, T. Heine Nielsen, L. Rubinstein, ed., *Studies in the Ancient Greek City State and Greek Democracy*, Kopenhagen (im Druck).



zu verstehen ist. Giuliani allerdings (Anm. 19) hat diese Bedeutung bestritten und möchte eine allgemeinere Bedeutung eines Tabu-Brechers ansetzen. Sein Hauptargument ist, daß die Bestimmungen dieses Gesetzes mit den Polis-Gesetzen über Mord-Justiz, von denen wir einige kennen, unvereinbar seien. Darauf ist zurückzukommen. Mir scheinen dagegen gerade die Übereinstimmungen mit Aischylos' *Eumeniden* überwältigend.

In der Übersetzung ist das Wort 'Rachegeist' eingesetzt, von dem 'gereinigt' werden soll. Der Text hat hier ein zuvor kaum bezeugtes Wort, *elasteros*. Auf Paros gibt es einen *Zeus Elasteros*, auf Thasos aber einen *Zeus Alastoros*.<sup>21</sup> *Elasteros* sollte zu *elân* im Sinn von 'austreiben' gehören, mit dem Suffix der Paarbildung – *teros*. Es kontrastiert damit dann mit der Bezeichnung eines solchen Dämons als des 'eindringenden', griechisch *hikesios*: *Zeus Hikesios kai Alastoros*, also gerade diese Paarbildung ist bezeugt.<sup>22</sup> *Hikesios*, auch *prostropaios*, drückt eine Vorstellung aus, die man am besten mit englisch 'haunting' wiedergeben könnte. A haunting spirit to be exorcized, das ist *elasteros*. Das Wort überschneidet sich aber offenbar in Gebrauch und Bedeutung mit dem Wort *alastor*, einem gerade bei Aischylos geläufigen Wort, das aber eine andere Etymologie suggeriert: *Alastor* scheint der, der das 'Unvergeßliche' bewirkt bzw. über das 'Nicht zu Verbergende' wacht. Mir scheint, daß zumal im dämonischen Bereich Aussprache und Etymologie umspringen konnten. Tempeldienerinnen auf der Athener Akropolis heißen in Inschriften *errhephoroi*, in literarischen Texten *arrhephoroi*, und sind je nachdem mit 'Tau' oder mit 'Unsagbarem' zu assoziieren.<sup>23</sup>

Das Ritual wird nicht ausführlich beschrieben, wie wir es gern hätten. Das Wesentliche bei einer solchen schriftlich-gesetzlichen Regelung ist, wer was zur Verfügung stellt und bezahlt. Es bedarf eines Helfers, eines 'Empfängers' für die Reinigung – bei Aischylos spielt Apollon persönlich diese Rolle, „zu keinem anderen Herd gestattete er mir mich zu wenden als zu dem pythischen“ (Cho.1038). Ich finde diesen Helfer in dem Partizip 'aufnehmend' (Z.3f.). Die Erstherausgeber haben dies anders verstanden, als würde der Dämon erst gastlich aufgenommen und dann hinwegkomplimentiert oder 'hinweggereinigt'. Ein kathartisches Gesetz aus Kyrene schreibt ein solches Ritual vor, und es gibt auch orientalische Parallelen dafür.<sup>24</sup> Mir scheint dagegen bezeichnend, daß der 'Aufnehmende' offenbar nur ein Minimum zu geben verpflichtet ist, nicht ein volles Mahl, sondern 'Salz' als das absolute Minimum der Gastfreundschaft und einen Schluck ungemischten Weins, gleichsam zum Frühstück. Dazu gibt der 'Aufnehmende' das Waschwasser, der Betroffene aber hat ein Ferkel 'von sich selbst' (*ex autoû*) zu opfern (Z. 5), d. h.

<sup>21</sup> Jameson – Jordan – Kotansky (o. Anm. 18) 116-118.

<sup>22</sup> Pherekydes von Athen, *Fragmente der griechischen Historiker* 3 F 175.

<sup>23</sup> W. Burkert, *Hermes* 94, 1966, 5f.

<sup>24</sup> W. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, Cambridge, Mass. 1992, 69-71.

'von ihm selbst bezahlt'; wer sich in Mysterien einweihen läßt, muß auch ein Ferkel beschaffen und bezahlen.<sup>25</sup> Man könnte sich daran stören, daß das Abwaschwasser gleich am Anfang genannt ist, noch vor dem Frühstück. Man muß sich aber klar machen, daß Wasser eine knappe Ressource ist; woher man es bekommt, ist eine wesentliche Frage. So pflegt man es, als *chernips*, in einem eigenen Gefäß zu jedem Opfer mitzunehmen. Der 'Aufnehmende' stellt also sozusagen drei Gefäße bereit, das Wassergefäß, einen Becher Wein, und ein Schälchen Salz. Um das Opfertier muß der Betroffene sich selber kümmern.

Sehr bezeichnend – und das spricht entscheidend dafür, daß es um Mord-Reinigung geht – sind die Tabus, die der die Reinigung Suchende einzuhalten hat. Die Inschrift nennt als positiven Gegensatz, was nach der Reinigung zu erfolgen hat: er soll sich dann umwenden, er soll angeredet werden, er soll Nahrung zu sich nehmen, er soll schlafen, wo er will; vor der Reinigung, ist damit gesagt, war eben dies nicht erlaubt: er durfte sich nicht umwenden, nicht angeredet werden, nicht essen noch schlafen, wo er wollte. Das sind eben die Mörder-Tabus, die in den Legenden den Orestes begleiten, die auch im Text des Aischylos erscheinen: Orestes durfte mit niemandem ein Wort wechseln und mit niemand zusammen essen, mit niemand unter einem Dach schlafen. In scheinbarem Widerspruch zu dem Sprach-Tabu steht allerdings das wiederholte 'im voraus ansagen' (*proeipon*) im ersten Satz. Man könnte ihn lösen durch die Annahme, daß eine 'Vorankündigung' kein Gespräch, kein Sprachkontakt ist; eher einleuchtend scheint mir, daß mit der 'Vorankündigung' der Sonderstatus der 'Unreinheit' erst beginnt: Sie muß deklariert werden. Daß der Gereinigte hernach sich 'umsehen soll', steht nicht bei Aischylos; aber in einer pythagoreischen Regel taucht Vergleichbares auf: Man soll sich nicht umsehen, wenn man in die Fremde reist, 'denn die Erinyen gehen hinterher'.<sup>26</sup> Der Gereinigte soll sich umsehen: Es sind keine Erinyen und kein *elasteros* mehr da. Neben der Reinigung des Totschlägers gibt es andere Situationen, in denen ein Mensch eine Reinigung 'wünscht'. Ein *elasteros* kann 'sichtbar' oder 'hörbar' werden. Wir müssen hier in der Tat mit Gespenster-Erlebnissen rechnen. Da schreit des Nachts ein Dämon – so im Haus der Klytaimestra in Aischylos' *Choephoren* (33-36) –, oder jemand hat einen gesehen. Hipponikos, Haupt einer first family in Athen, habe einen *aliterios* – ein anderes Dämonenwort – in seinem Haus, den er füttert und der ihm den Tisch umwirft, erzählt man sich in Athen, wie der Redner Andokides (1,130) behauptet. Solche Gespenster können in der Familie ererbt sein, wie die Weiße Frau der Hohenzollern. Auf Plagen, die in gewissen Familien sich manifestieren, aufgrund eines 'alten Grolls', verweist Platon im Dialog *Phaidros* (244D). Oder ein böser Geist kann aus der Fremde kommen, einem

<sup>25</sup> Die Herausgeber verstehen *ex autoû lokal*, 'von diesem Ort weggehen'.

<sup>26</sup> Hippolytos *Refutatio* 6,26; Iamblichos *Protreptikos* p.115,1.

‘auf den Hals geschickt’ von einem Übelwollenden, *epaktos* – der Terminus kommt in der *Lex Sacra* von Kyrene vor,<sup>27</sup> auch die Krankheit der Phaidra in Euripides’ *Hippolytos* gibt Anlaß zu solchen Vermutungen (318); das also wäre der ‘fremde’ *elasteros*. ‘Reinigung’ verspricht Abhilfe in beiden Fällen.

Interessant ist, daß offenbar in jedem Fall nach der privat durchgeführten – und bezahlten – Reinigung auch die Stadt von der ‘Reinigung’ und dem damit gewonnenen neuen Status Notiz zu nehmen hat, ja am Ritual beteiligt wird: Gefordert ist ein ‘vollkommenes’ Normalopfer auf ‘dem öffentlichen Altar’; das bedeutet ja wohl, ein ganzes Schaf zur Festmahlzeit zur Verfügung zu stellen; die städtischen Priester werden regeln, wer mitessen darf. Wichtig ist, daß dann eine ‘Grenze’ gezogen, eine ‘Besprengung mit Salz und mit Gold’ vollzogen wird; daß beides zusammengehört, ergibt ein Zeugnis aus pythagoreischer Tradition: „Wenn in einem Heiligtum unabsichtlich Blut vergossen wurde, soll man entweder mit Gold oder mit Meerwasser es ringsum besprengen, mit dem zuerst Entstandenen und mit dem Schönsten, was es gibt“.<sup>28</sup>

Besonders überraschend ist für uns der letzte Satz: Der Gereinigte könnte den Wunsch haben, seinem Rachegeist Opfer darzubringen, also einen Privatkult einzurichten, in dem die Beziehung zum Dämon dauerhaft geregelt wird. Wir finden gerade in Aischylos’ *Orestie* eine Parallele: Am Ende des ersten Stücks, *Agamemnon*, sagt eine unsicher gewordene Klytaimestra: „Ich aber will mit dem Daimon der Pleistheniden-Familie Eide abschließen, daß er, der Dämon, mit dem jetzt Geschehenen sich abfindet, für die Zukunft aber aus diesem Haus weggehe und eine andere Familie mit eigenhändigen Morden aufreibe...“ (1569). Ein eidlicher Pakt wäre eine Opferzeremonie qua Friedensschluß: Man findet sich ab mit dem status quo. Ungescheut wird dabei eine Art Sankt-Florian-Mentalität ausgesprochen: Errett’ mein Haus, zünd’ andre an, und zugleich der Grundsatz angewandt: Es ist klug, selbst mit dem Teufel gute Beziehungen zu unterhalten.

Wir werden zum Schluß wieder darauf geführt, daß die Rituale, ebenso wie die Legenden, von denen die Rede war, darauf ausgehen, Versöhnung, Ausgleich, Integration zu schaffen. Nicht um Rache soll es gehen, sondern um ein Sich-Abfinden mit dem, was geschehen ist.

Mit der staatlichen Rechtspflege bzw. mit Recht und Gesetzescodex einer *Polis* allerdings hat dies nichts zu tun; Giuliani hat Recht, darauf hinzuweisen. Wir haben immerhin ein Stück der Drakon-Gesetze aus Athen, die auf 626 v. Chr. datiert werden. Da geht es darum, daß ein Totschläger die Stadt zu verlassen hat und allenfalls nach Aussöhnung mit der Familie des Opfers zurückkommen kann; eine einzige Gegenstimme des betroffenen Clans verhindert die Aussöhnung.<sup>29</sup> Das ist

<sup>27</sup> o. Anm. 24.

<sup>28</sup> Iamblich *Vita Pythagorea* 153.

<sup>29</sup> Vgl. R. S. Stroud, *Drakon’s Law on Homicide*, Berkeley 1968.

eine ganz andere Ebene, und eine andere Blickrichtung. Die 'Reinigung', auch in dem Kroisos-Beispiel Herodots, findet nicht in der Heimat statt, sondern an einem anderen Ort; wenn die Reinigung Integration bedeutet, dann am neuen Ort in einer neuen Gesellschaft. Tatsächlich kümmert sich eine antike *Polis* nicht darum, was an anderem Ort von Nicht-Bürgern getrieben oder begangen wird. Unsere Inschrift spricht für Selinus. Es geht dabei nicht um einen, der in Selinus einen Mord begangen hat – da würden ganz andere Sanktionen greifen –, sondern um einen Menschen, der äußerlich unbehelligt da lebt, aber ganz privat von 'Geistern' umgetrieben wird und sich entschließt, dagegen durch 'Reinigung' etwas zu unternehmen. Es ist sein persönliches Bedürfnis, sein freier Wille. Man beachte im ersten Satz das wiederholte „wo er will, wann er will...“. Es ist der Betroffene, der das Anliegen einer 'Reinigung' hat. Wir können psychologisierend von 'Gewissen' sprechen; jedenfalls gibt es persönliche Krisen, Beunruhigungen, auch soziale Probleme, denen durch Inszenierung einer Grenze und den Aufbau neuer Integration entgegengewirkt werden kann. Aufs neue empfiehlt sich der Begriff der sozialen und psychologischen 'Heilung'.

Nun ist aber nochmals auf das Drama des Aischylos zurückzukommen. Das Dokument aus Selinus läßt uns das Stück *Die Eumeniden* neu sehen. Wir fassen in Mythen und im Ritual etwas vom Hintergrund der Orestes-Geschichte, die Aischylos in seinem Drama gestaltet hat. Wir sehen, wie nah er dieser rituellen Wirklichkeit ist. Aischylos' Verse nehmen in ausgesucht kunstvoller, eindrucksvoller Weise Bezug auf das kuriose blutige Ritual; vielleicht zeigte er es auf der Bühne, wie das Vasenbild suggeriert. Wir sehen auch, daß die positive Lösung, die zum Schluß sich findet, durchaus der Gesamttenenz von Ritualen und Legenden entspricht. Die Erklärung der Erinyen, die Schiller so imponierte, von der nie endenden Verfolgung – „so jagen wir ihn ohn Ermatten, versöhnen kann uns keine Reu, ihn fort und fort bis zu den Schatten, und geben ihn selbst dort nicht frei“ – steht zwar in der Tat im Chorlied bei Aischylos (316-320, 336-340), aber sie wird vom Drama selbst wie von jeder anderen Version des Orestes-Mythos widerlegt.

Das eigentlich Erstaunliche aber ist: Aischylos nimmt zwar das Ritual in seine Gestaltung auf, es ist immer wieder davon die Rede, und doch: Dieses Ritual hat keine Macht.<sup>30</sup> Dies steht in merkwürdiger Spannung zu der Art, wie Aischylos selbst das 'Primitive', die Angst vor dem Blut und dem Mordgeist, immer wieder eindrucksvoll ausgestaltet, besonders auch in dem den *Eumeniden* vorausgehenden Stück, den *Choephoren*: Das vergossene Blut geht auf die Suche nach dem Mörder, die Totenklage um den Ermordeten verwandelt sich in einen Schade-Geist, der

<sup>30</sup> Scharf herausgestellt schon von U. v. Wilamowitz Moellendorff, *Aischylos Interpretationen*, Berlin 1914, 189f.

Groll der Toten wirkt unbesänftigt aus dem Grab heraus. Dies klingt alles herrlich 'archaisch'. Und nun – alles für nichts? Apollon selbst hat Orestes gereinigt, mit allem blutigen Drum und Dran, in Delphi. Aber dies hilft Orestes nicht. „Ein einziger *katharmos* ist für dich da“, hatte es in den *Choephoren* geheißt (1059), „Apollon wird dich berühren und rein von diesen machen“, „Viele *katharmoi*“, sagt Orestes jetzt, hat er durchgemacht (276). Doch die Erinyen sind dadurch nicht im mindesten beeindruckt. Das *miasma*, die Befleckung wurde durch Reinigung „vertrieben“, heißt es (283). Doch dies hat nur für den Umgang mit anderen Menschen Bedeutung: Niemand muß mehr Angst haben mit Orestes zu verkehren, es gibt „Umgang ohne Schaden“ (285; 474), und er darf sprechen mit wem er will. Doch der schreckliche Chor der Kinder der Nacht bleibt gegenwärtig und zieht seine Kreise, er singt seinen Fesselreigen. Das Ritual – das gleichzeitig in Selinus noch offizieller Aufzeichnung wert war – ist bei Aischylos entmachtet. Dies ist ein ganz überraschender Zug am Stück des Aischylos, ein Stück Aufklärung, möchte man sagen, wenn es nicht verzwickter wäre: Das göttliche Ritual hat soziale Wirkung; um die schwarzen Göttinnen jedoch ihrerseits zu zwingen, bedarf es nach dem Ritual der sozialen Institution.

Hier tritt bei Aischylos das Gericht ein. Wir wissen, daß eben damals eine demokratische Reform durchgezogen worden war, die gerade den Areopag betraf, die dem Areopag seine politischen Rechte nahm und nur die Blutgerichtsbarkeit beließ. Offenbar bestätigt Aischylos eben diese Funktionen, gibt ihnen ihren Mythos und damit ihre besondere Weihe.<sup>31</sup> Die Stadt Athen, in der das Spiel vor sich geht, wird auf der Bühne dargestellt, die Göttin Athene – deren Tempel oben auf der Akropolis damals noch in Trümmern lag; das 'alte Götterbild' aber war gerettet worden – ist die Herrin des Gerichts; an ihrem Bild sucht Orestes Schutz. Theaterwirklichkeit und Realität durchdringen sich. Apollon eilt von Delphi herbei, um Anwalt des Orestes zu sein.

Die feierliche Einsetzung des Areopaggerichtes ist oft als der kulturelle 'Fortschritt' gewürdigt worden, der hier auf der Bühne sich vollzieht, der die Evolution des Geistigen zusammen mit dem Staatlichen wiedergibt: Gericht statt Rache. In der Tat konfrontiert Aischylos in diesem Stück 'Altes' und 'Neues' in ganz grundsätzlicher Weise. Die Erinyen, Töchter der Nacht, sind die uralten Göttinnen, denen mit Athena und vor allem Apollon die 'neuen Götter' gegenüberreten, die sie „niederreiten“ (778f.). Es hat immer verlockt, dem spekulativen Entwurf weiter nachzugehen, bis zur Historisierung in der angeblichen Überwindung eines urtümlichen Matriarchats durch ein sekundäres Patriarchat. Diese Dimensionen seien hier nicht entfaltet.

<sup>31</sup> Hierzu jetzt M. Braun, *Die Eumeniden des Aischylos und der Areopag*, Tübingen 1998.

Zweierlei hindert jedenfalls, hier schlechterdings vom Triumph des Fortschritts zu sprechen: Der Gerichtshof kommt zu keinem klaren Urteil. Das Ergebnis der Abstimmung ist Stimmengleichheit. Stimmengleichheit bedeutet Freispruch, sie wird aber nur dadurch erreicht, daß Athena, die Gerichtsvorsitzende, mitstimmt – die Areopagiten von sich aus haben also mit hauchdünner Mehrheit Orestes verurteilt. Und wenn Athena den Ausschlag gibt, tut sie es ausdrücklich nicht um der Sache willen, sondern ganz aus persönlicher Stellung: sie ist „ganz des Vaters“, denn sie hat laut Mythos keine Mutter (736-738). Merkwürdig auch – und dies ist der andere Anstoß – die Verhandlung zuvor. Die Erinyen erklären, der Mord Klytaimestras an Agamemnon sei unerheblich, denn das sei kein Mord an Blutsverwandten (212), und nur dafür seien sie zuständig. Dagegen trumpft Apollon auf mit dem berühmten Argument, das Kind sei mit der eigenen Mutter nicht verwandt: Der Mutterleib sei nur eine Art Brutofen für den männlichen Samen, der fremd in ihn eintritt und als fremder ihn verläßt (658ff.). So grotesk uns dies anmutet, Ethnologen können solche Thesen auch von anderwärts belegen, und in Griechenland ist dies damals von vielen ernst genommen worden, auch Anaxagoras hat dies behauptet.<sup>32</sup> Kurzum: Weder Argumentation noch Ausgang des Gerichts vermögen den, der klassischen Tiefgang sucht, zu befriedigen. Im Grunde versagt Athenas Gericht nicht weniger als zuvor Apollons Reinigung versagt hat. Die soziale Integration allerdings ist damit vollends vollzogen. „Dieser Mann ist wieder ein Argiver, und er wohnt im Besitz seines Vaters“ (757f.), so das Verdikt. Aber irgendwie verliert Orestes damit auch unser Interesse; er ist „nur Corpus delicti“, wie Wilamowitz etwas salopp formuliert hat.<sup>33</sup>

Es bleibt jedoch ein ausführlicher Schlußteil des Dramas, in dem Athena nunmehr mit den Erinyen ringt, die doch in Eumeniden, 'Wohlgesinnte', verwandelt und in der Stadt Athen ihren Ehrenplatz, ihren Kult erhalten sollen. Hier wird der tatsächlich existierende Kult von 'Ehrwürdigen Frauen', *Semnai*, zu Füßen des Areopaghügels auf die Orestes-Geschichte zurückgeführt. Und damit – dies ist nun die nächste Paradoxie – kehrt das Ritual zurück. „Die Erinys geht aus dem Haus, wenn die Götter ihr Opfer annehmen“, heißt es schon in den *Sieben gegen Theben* des Aischylos (701). Jetzt werden die Erinyen nicht beseitigt – sie sind ja unsterbliche Göttinnen – und nicht verjagt, sondern einbezogen, als Partner, mit denen man auszukommen hat.

So also läuft das Stück – in der fiktiven Theaterzeit – doch auf die Einsetzung eines Kultes hinaus. Man mag bei dieser Kultstiftung wieder an Selinus erinnert sein: „Wenn einer dem Rachegeist opfern will, dann tue er das auf folgende Weise...“ Bei Aischylos bildet sich ein Festzug, eine *pompe*, mit Fackelträgern, mit viel

<sup>32</sup> *Fragmente der Vorsokratiker* (o. Anm. 16) 58 A 107.

<sup>33</sup> U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Griechische Tragödien* II, Berlin 1929<sup>11</sup>, 249.

begleitenden Statisten offenbar, und alle ziehen zu den heiligen Stätten unter dem Areopag – im Theater wäre das unterhalb der Bühne, die den Areopag darstellt, in der Realität auf der anderen Seite der Akropolis, zu deren Füßen das Dionysostheater liegt; Theaterwelt und Wirklichkeit verschränken sich immer mehr. Merkwürdig, daß der Meister der Sprache sein Drama dann jenseits der Sprache beendet. Der letzte Vers heißt: „Nun schreit hell auf nach den Gesängen“, *ololyxate – ololygé* ist ein Aufkreischen, wie man es von Frauen bei der Geburt, beim Opfer, bei der Manifestation eines epileptischen Anfalls erwartet. Es gibt etwas jenseits der Sprache sogar im Theater. Mit einem unartikulierten Schrei, mit einem Ur-schrei sozusagen endet Aischylos das letzte Stück, das er in Athen aufgeführt hat. Wir enden in Paradoxien: Aischylos bereichert seine Sprache ungemein durch den Bezug auf das Ritual, er zeigt die Wirkungslosigkeit des Rituals in Bezug auf die ‘Reinigung’ – die man in Selinus noch ernst nahm –, er ersetzt das Ritual durch das Gericht der Polis und begründet doch eben die Polis auf das zu stiftende Ritual, das im Theater zelebriert wird. Ist das Ritual der ‘ehrwürdigen Frauen’ am Areopag mehr wert, ist es wirksamer als das Ferkelschlachten in Apollons Bereich? Schlägt der Ansatz zur Aufklärung in Fundamentalismus um? Wer glaubt noch ernsthaft, daß Fruchtbarkeit des Landes und Kindersegen davon abhängen, daß man ‘Ehrwürdige Frauen’ in der Erdentiefe mit Opfern ehrt? Und wie steht es mit der rechten ‘Furcht’, deren auch die Demokratie angeblich bedarf, die von diesem Kult ausgehen soll?

Laut Aischylos freilich ist eben dieser Kult eine ausführlich proklamierte Notwendigkeit. Die Erinyen bestehen auf ihrer Bedeutung als Inbegriff von Angst und Schrecken – soll man sagen: von Terror? Schrecken verkörpern sie schon äußerlich mit ihren Schlangen und ihren grausigen Masken. Zitat: „Es heißt, daß Aischylos bei der Aufführung der Eumeniden ... das Volk so erschreckte, daß die kleinen Kinder ihre Seele aushauchten, Frauen Fehlgeburten hatten“.<sup>34</sup> So singen die Erinyen: „Es gibt Bereiche, wo das Furchtbare gut ist, Schrecken auf der Höhe thronen, Aufsicht über das Denken führt. Es ist nützlich, vernünftig gesinnt zu sein unter dem Druck der Angst“ (517ff.).

Ist das noch Weisheit – inmitten der Demokratie – oder antidemokratische Ideologie? Braucht das Volk die Angst? Dies ist eine Frage, die auch die Religion, die sich der Religion stellt: Braucht Religion die Angst? Braucht sie, bei uns, die Kruzifixe, die blutigen Martyrien? Wenn Aischylos durch die Erinyen emphatisch die Antwort Ja gibt, durch sein Theater also, so führt dies allerdings, wenn man es aus dem Abstand bedenkt, in erster Linie auf eben das Theater selbst. Der Ort, „wo Schrecken gut“ ist, läßt sich damals schon nicht mehr ohne weiteres im real existierenden Kult finden, ganz und gar aber in der Tragödie selbst. Was immer

<sup>34</sup> Radt 1985 (o. Anm. 17) p. 34.

Leute glauben um die schattenhaften Wesen des Kultes, die Masken auf der Bühne sind präsent und haben ihre Wirkung. Wir wissen nicht, wie das Theater vor Aischylos war, Aristoteles meint, es könne auch eher schlicht, ja lächerlich gewesen sein<sup>35</sup>; Aischylos gilt als Erfinder des 'Erhabenen' auf allen Stufen, im Schauspielergewand, in der Diktion, in der Auswahl der Rollen, einschließlich der Kühnheit, Götter auf der Bühne agieren zu lassen. Der Chor der Eumeniden galt in besonderem Maß als Inszenierung des Schreckens. Was also ist die Tragödie anderes als eben dies, Inszenierung des Schreckens – das ist nichts für kleine Kinder, aber es ist 'gut'. Man kann die überraschende Formulierung wagen: Das Schreckens-Recht der Erinyen, auf dem sie beharren, ist die *raison d'être* der Tragödie selbst.

Mehr als 100 Jahre nach der Aufführung der Orestie hat Aristoteles auf die Frage, was Tragödie bewirkt und wozu man sie braucht, die berühmte und doch immer wieder rätselhafte Antwort gegeben: Tragödie bewirke 'Reinigung', *katharsis* – das gleiche Wort wie in der *Lex Sacra* von Selinus, nur daß an Stelle der sich lästig manifestierenden Geister die Affekte der Psyche getreten sind. Reinigung soll stattfinden nicht von 'Befleckung' sondern von 'Affekten' wie Furcht und Mitleid – oder Schrecken und Rührung, wie Schadewaldt zu übersetzen vorschlug.<sup>36</sup> Gemeint ist offenbar, daß da ein Stau von Affekten, von Schrecken und Rührung in unschädlicher und lustvoller Weise 'abgeführt' werden soll. Das Muster, das Aristoteles voraussetzt, was ein Passus seiner 'Politik' genauer erkennen läßt, ist nun aber doch weniger das Abfuhrmittel, das Ärzte verordnen – obwohl auch das *katharsis* heißen kann –, sondern wiederum eine rituelle Form von 'Reinigung'; Reinigung durch Musik-Ekstase im Kult der Meter, der Muttergöttin, die sogenannten 'korybantischen' Weihen.<sup>37</sup> Da werden Menschen durch bestimmte Töne in Ekstase versetzt und fühlen sich danach geheilt, beruhigt, ja glücklich. Die Tragödie funktioniert dann, meint Aristoteles, nach Analogie eines solchen Rituals, und zwar als 'Reinigung' – ein merkwürdiges Gegen-Thema zum Ritual der Mordreinigung in Aischylos' Eumeniden, das sich dort als wirkungslos erweist und durch das Polis-Gericht ersetzt wird. Die Polis ihrerseits bedarf der 'Reinigung' durch die Tragödie. Behauptet sei damit nicht, daß Aischylos' *Eumeniden* und die aristotelische *Katharsis*-Konstruktion sich direkt aufeinander beziehen; inwieweit Aristoteles Wesentliches der klassischen Tragödie erfaßt hat, ist zudem durchaus kontrovers und wird es bleiben. Aber immerhin: Diese 'Affekte', Schrecken und Rührung, Furcht und Mitleid, sind in den aischyleischen Stücken durchaus bestimmend, wie die In-

<sup>35</sup> Aristoteles *Poetik* 1449a 20.

<sup>36</sup> Aristoteles *Poetik* 1449b 27f. W. Schadewaldt, „Furcht und Mitleid?“, *Hermes* 83, 1955, 129-171 = *Hellas und Hesperien*, Zürich 1970<sup>2</sup>, 194-236.

<sup>37</sup> Aristoteles *Politik* 1341a36-1342a32. Vgl. W. Burkert, *Antike Mysterien*, München 1994<sup>3</sup>, 25; 95.



strumentation durch die Chorlieder zeigt; Philologen haben dies längst im einzelnen herausgearbeitet. Schrecken und Mit-Leiden im Spiel setzen natürlich die realen Erfahrungen von Angst, Leid und Tod voraus. Doch gibt das Spiel Distanz, gibt die allgemeinere, vollkommener Gestalt, transferiert das unstrukturierte Seelenleben in 'objektiven' Geist. Die Parallelität zu den religiösen Ritualen mag nochmals in den Blick treten: Auch die Rituale, zumal die Heilungsrituale, zu denen auch die Reinigungen zu zählen sind, lassen sich ihrerseits als Inszenierungen verstehen, die Ängste verschieben. Sie konzentrieren diffuses Erleben, sie verwandeln Schuld in Schweineblut, das abwaschbar ist.

Wenn das Theater an Stelle der Rituale tritt, sie als schmückende Motive benützt, sie zugleich beiseiteschiebt und dann doch wieder bestätigt und bejaht, mag man von einem kulturellen Fortschritt sprechen. Eine geistesgeschichtliche Verschiebung ist jedenfalls auszumachen. Man sieht, und Aischylos ist sich dessen bewußt, wie das Theater vom Ritual einige seiner Funktionen übernimmt und zugleich weit allgemeinere, lustvollere Wirkungen erzielt. Es bleibt allerdings bei köstlichen Augenblicken des Gelingens. Der Wandel ging weiter, durchaus nicht im Sinn eines stetigen Fortschritts; der Transfer war nicht auf die Dauer zu erbringen. Was Aischylos geleistet hat, beruht nicht zuletzt auf der Berührung mit dem Uralten in Mythos und Ritual, ja mit der Basis des Lebens, wozu die Künstlichkeit der Masken und die hohe Kunst der Sprache spannungsvolle Kontraste setzen. Denen, die seine Sprache verstehen, können erstaunliche Begegnungen auch heute noch gelingen.