

REICHTUM UND FAMILIE IM ‚AGAMEMNON‘
DES AISCHYLOS. EIN ÖKONOMISCHER ANSATZ
ZUR INTERPRETATION DER TRAGÖDIE

Markus A. Gruber

1. Einleitung

Der tragische Konflikt der 458 v. Chr. aufgeführten *Orestie* des Aischylos, die uns als einzige Trilogie aus der Griechischen Tragödie erhalten ist, entwickelt sich aus einem blutigen, generationenübergreifenden Gegen- und Nacheinander von Mord und Rache innerhalb der Familie der Atriden, des Herrschergeschlechts von Argos mit seinem Sitz in Mykene: Agamemnon opfert seine eigene Tochter Iphigenie, um der Verantwortung als Anführer eines Kriegsunternehmens gerecht zu werden, das die Rückholung der Helena, Frau von Agamemnons Bruder Menelaos, der König von Sparta ist, zum Ziel hat. Helena war von Paris, einem Sohn des in Troja herrschenden Geschlechts der Priamiden, aus Sparta entführt worden. Nach zehnjährigem verlustreichen Krieg kann Agamemnon Troja erobern und wird unmittelbar nach seiner Rückkehr von seiner Frau Klytaimestra und ihrem Liebhaber Aigisthos ermordet.

Diese Tat ist Thema des ersten Stückes der Trilogie, des *Agamemnon*. Das Mörderpaar wiederum wird in den *Choephoren* von Orestes, dem Sohn von Agamemnon und Klytaimestra, umgebracht. Daraufhin verfolgen ihn die Erinnyen, archaische Dämoninnen, welche den Tod der Mutter rächen wollen, da nun kein weiterer menschlicher Rächer zur Verfügung steht – so beginnen die *Eumeniden*. Die Handlung verlagert sich dann nach Athen, wo es schließlich zu einer Lösung des Konfliktes kommt. Dem Schema von Tat und Gegentat (δράσαντι παθεῖν, *Cho.* v. 313) liegt ferner noch, was in der Trilogie rückblickend dargestellt wird, das sogenannte Mahl des Thyestes zugrunde: Atreus, der Vater von Agamemnon und Menelaos, hatte seinem Bruder Thyestes dessen eigene Kinder zum Essen vorgesetzt. Deshalb hat auch Aigisthos einen Anlass, für diese Untat Rache zu nehmen an seinem Cousin Agamemnon, während seine Geliebte Klytaimestra ihren Ehemann wegen der Opferung der Iphigenie tötet.

Blutrache und Geschlechterfluch innerhalb der Familie – des Genos – sind zweifellos dominante Faktoren für die Handlung; in heutiger Terminologie könnte man von einer geradezu genetischen Veranlagung der Täter sprechen, die ihrerseits zu Opfern werden. Der Mensch der Griechischen Tragödie ist jedoch keineswegs vollkommen determiniert, sondern hat Spielraum für eigene Entscheidungen: Er unterliegt einer sogenannten doppelten Motivation, bei der es auf der individuellen Seite vor allem auf den Umgang mit den eigenen Emotionen ankommt.¹ Eine nicht unwesentliche Rolle für die Darstellung und Bewertung von selbstverantwortetem falschen Handeln in einer weithin aristokratisch geprägten Welt, wie sie zumal der aischyleischen Tragödie zugrunde liegt, spielt aber auch der Umgang mit dem Reichtum, einer natürlicherweise

¹Für mögliche Antworten auf die Frage, inwieweit der Mensch bei Aischylos selbst schuld sei an seinem Schicksal und wie weit seine äußere Determinierung gehe, sei auf die bedächtigen Überlegungen von Lesky verwiesen: Im griechischen Denken lasse sich demnach keine so strenge Trennung beider Bereiche ziehen, wie sie die Neuzeit im Rahmen der Theodizee-Diskussion voraussetze (ALBIN LESKY, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, S. 162-168); vgl. auch BERNHARD ZIMMERMANN (Hrsg.), *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*. Erster Band: *Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, München: Beck, 2011, S. 570f.

gegebenen Grundkonstante. So hat denn auch die Dynastie der Atriden – ihr Haus, der Oikos – eine ansehnliche materielle Grundlage, die der jeweilige Hausvorstand als eine sichere Machtbasis besitzt. Bei den Morden an Agamemnon, Klytimestra und Aigisthos geht es nicht ausschließlich um Vergeltung im Sinne der *lex talionis* und um die Befriedigung eines individuellen Rachebedürfnisses, sondern auch die Erlangung der sich wesentlich auf den Reichtum gründenden Macht des Hauses ist ein die Handlung mit bestimmendes Movens. In der Forschung zur *Orestie* scheint dieses Momentum, ja der gesamte Themenkomplex ‚Reichtum‘ jedoch keine besondere Aufmerksamkeit zu finden.²

Wo immer es im griechischen Denken um das Verhältnis zu Besitz, Reichtum und Geld geht, findet sich per se auch eine ethische Bewertung, die sich für Aischylos aus der Tradition der Lehrdichtung (Hesiod, *Erga*) und den Elegien und Iamben des Solon (dieser ein Athener wie Aischylos) herleitet.³ Was jedoch gegenüber dieser thematischen Überlieferung bei Aischylos neu ist und wo der ‚Vater der Tragödie‘ eine stärkere Konturierung vornimmt, das ist die Verlagerung dieses Themenkomplexes in den Bereich der Familie (auch wenn die Gattung Tragödie eminent ‚politisch‘ ist, also die Belange der Polis berührt). Abgesehen davon sah sich der Tragödiendichter der Erfordernis einer dramatisch-mimetischen Handlung ausgesetzt, die auf einer Theaterbühne gespielt wird und überkommene Fragestellungen auf eine genuin neue Weise durchdenken muss, zum Beispiel im Dialog zwischen den *dramatis personae* unter Einbeziehung des Chores.

Wird nun mit Blick auf die Bedeutung des Reichtums für eine in der Tragödie verhandelte Familiengeschichte ein dezidiert als ‚ökonomisch‘ betitelter Interpretationsansatz verfolgt, so trifft sich dies mit dem griechischen Wortverständnis von ἡ οἰκονομία. Denn dieses Substantiv bezeichnet semantisch primär die Verwaltung eines Hausstandes, wozu natürlich wesentlich der Umgang mit dem eigenen Besitz gehört – nicht weniger bedeutsam aber sind auch konzeptionelle Stellungnahmen zur Ehe, zur Rolle der Frau und zur Erzeugung einer Nachkommenschaft, insgesamt also zu dem, was man als ‚Familie‘ bezeichnen kann.

Insofern seien für den folgenden ‚ökonomischen‘ Ansatz zu einer Interpretation des *Agamemnon* methodisch zwei Leitertmini eingeführt: Der Terminus ‚chrematisch-ökonomisch‘ (ausgehend von τὸ χρῆμα, „Sache, Gut“, im Plural „Besitz, Geld“) wird dort verwendet, wo es schwerpunktmäßig um den Umgang mit Besitz und Reichtum im Oikos geht, und ‚genos-ökonomisch‘ (von τὸ γένος, „Erzeugtes, Familie, Abstammung“) dort, wo die Rolle der einzelnen

² Die gängigen neueren Monographien zu Aischylos, zur *Orestie* und zum *Agamemnon* haben sich auf die Frage nach der Schuld der *dramatis personae* konzentriert und auch verdient gemacht, doch fehlen weitestgehend Bezugnahmen auf die Bedeutung des Reichtums: MICHAEL GAGARIN, *Aeschylean Drama*, Berkeley: University of California Press, 1976; RAINER THIEL, *Chor und tragische Handlung im ‚Agamemnon‘ des Aischylos*, Stuttgart: Teubner, 1993; LUTZ KÄPPEL, *Die Konstruktion der Handlung in der Orestie des Aischylos. Die Makrostruktur des ‚Plot‘ als Sinnträger in der Darstellung des Geschlechterfluchs*, München: Beck, 1998; SABINE FÖLLINGER, *Genosdependenzen. Studien zur Arbeit am Mythos bei Aischylos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003; BARBARA GOWARD, *Aeschylus Agamemnon*, London: Duckworth, 2005; ROBERT BEES, *Aischylos. Interpretationen zum Verständnis seiner Theologie*, München: Beck, 2009. Kaum anders steht es mit der älteren Forschung, wie sie repräsentativ zu finden ist in: HILDBRECHT HOMMEL (Hrsg.), *Wege zu Aischylos*, 2 Bde., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. Explizite Stellungnahmen zur Frage des Reichtums scheinen rar zu sein, sind dafür aber in ihrer Prägnanz ergiebig: JOHN JONES, *On Aristotle and Greek Tragedy*, London: Chatto & Windus, 1967, S. 82-111; THOMAS G. ROSENMEYER, *The Art of Aeschylus*, Berkeley: University of California Press, 1982, S. 132, S. 170-172, S. 289-291; ALAN H. SOMMERSTEIN, *Aeschylean Tragedy*, London: Duckworth, 2010, S. 205; VINCENZO DI BENEDETTO, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Turin: Einaudi, 1978, S. 180-204.

³ Zum Einfluss Hesiods auf Aischylos siehe FRIEDRICH SOLMSEN, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca: Cornell University Press, 1949.

Mitglieder der Familie thematisiert wird.⁴ Unter diesen Prämissen soll danach gefragt werden, wie sich im ersten Stück der Trilogie das Ökonomische offenbart: Wie gehen die involvierten Familien – die Atriden ebenso wie die Priamiden – mit ihrem eigenen Besitz und mit dem Besitz anderer um? Dabei ist die Einsicht vorzusetzen, dass das Verhalten des herrschenden Adelsgeschlechtes immer auch Konsequenzen für die jeweilige Polis – Argos, Sparta, Troja – hat, so dass durchgehend eine politisch-ökonomische Dimension sichtbar wird.

Die folgenden Überlegungen konzentrieren sich auf die ausgedehnten Chorpartien des *Agamemnon*, vor allem auf das I. und das II. Stasimon. Denn erst hier entfaltet sich über der eigentlichen, verhältnismäßig spärlichen Handlung (Heimkehr und Ermordung Agamemnons) die ganze Dimension dieser Tragödie, einschließlich ihrer ökonomischen Inhalte, sowohl was das rein Faktische in Gestalt vergangener Handlungen und Zustände als auch dessen ethische Bewertung durch den reflektierenden Chor betrifft. Auch wenn das landläufige Verständnis, der Chor der Griechischen Tragödie reflektiere über das Geschehen, eine in der Gesamtschau auf die Gattung unzutreffende Pauschalisierung darstellt, lässt sich für den aischyleischen *Agamemnon* mit dieser Annahme grundsätzlich durchaus arbeiten. Zu bedenken ist dabei, dass der aus zwölf Choreuten bestehende Chor zum einen eine rituelle Komponente hat, die sich aus der Tradition der frühgriechischen Chorkultur herleitet: Tanz und Gesang unterscheiden den Chor wesensmäßig vom Bereich der primär nur Sprechenden *dramatis personae* und stellen ihn in eine besondere Nahbeziehung zum Zuschauer. Zum anderen hat ein jeder Tragödienchor aber auch eine Rollenidentität als konkret definierte Personengruppe innerhalb des Stückes, wodurch sein Wissen und seine Perspektive oft eingeschränkt wird: Allwissend und auktorial ist auch der Chor im *Agamemnon* nicht – und er ist durchaus parteiisch: Es handelt sich um alte Männer aus Argos, die ihrem König Agamemnon wohlgesonnen sind, jedoch auch offene Kritik an dessen Fehlverhalten äußern. Was das vom Chor vertretene Wertesystem betrifft, so sind die Greise als konservativ einzuschätzen, zumal sie die alte Ordnung bewahren wollen: Der rechtmäßige König soll nach seiner Rückkehr vom Feldzug wieder in Polis und Oikos herrschen.

2. Μηνις οικονόμος und die Opferung Iphigenies

Den Leser von Aischylos dürfte es frappieren, dass Ag. vv. 154f. der zweitälteste Beleg aus der uns erhaltenen griechischen Literatur für das Substantiv οικονόμος ist:⁵

[...] μίμνει γὰρ φοβερὰ παλινόρτος
οικονόμος δολία, μνάμων Μηνις τεκνόποινος.⁶

Denn es wartet eine hinterlistige Hauswalterin, eine schreckliche, die sich wieder erhebt: Groll, der nicht vergisst und ein Kind rächt.

Der Kontext ist hier zunächst genos-ökonomisch. Als Höhe- und Endpunkt einer vom Chor in der Gegenwart des Stückes referierten, jedoch zehn Jahre zurückliegenden Prophezeiung des

⁴ Diese Einteilung bietet gewisse Berührungspunkte zu den Kapiteln 4-10 der aristotelischen *Politik* sowie zu Buch I der *Oikonomika* mit der dortigen Definition in A 2, 1343a18: Μέρη δὲ οἰκίας ἀνθρώπος τε καὶ κτήσις ἐστίν.

⁵ Der zeitlich erste Beleg findet sich bei PHOKYLIDES, *fr. 2* WEST (i. e. *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. 2 vol. Ed. MARTIN L. WEST, Oxford: Clarendon Press, 21989, 21992) in einer Auflistung der mit Tieren verglichenen Frauentypen: Der beste Typus sei die Biene, eine tüchtige Hauswalterin, die sich auf das Arbeiten verstehe (vv. 6f.: ἡ δὲ μελίσσης / οικονόμος τ' ἀγαθὴ καὶ ἐπίσταται ἐργάζεσθαι).

⁶ Aischylos wird im Folgenden, soweit nicht anders vermerkt, nach der Ausgabe von Martin West zitiert (*AESCHYLII Tragoediae cum incerti poetae Prometheus*. Ed. MARTIN L. WEST, Stuttgart-Leipzig: Teubner, 21998); die Übersetzungen stammen vom Verfasser.

Sehers Kalchas vermitteln diese Verse eine düstere Ahnung des Geschlechterfluches. Zwar werde, so Kalchas damals, Troja erobert werden; jedoch sei hierfür womöglich die Opferung der Iphigenie erforderlich. Betrachtet man nun die Schilderung dieses dann für die Abfahrt der Flotte nach Troja tatsächlich notwendigen Opfers, mit welchem Agamemnon sein eigenes Genos durch die Tötung seiner Tochter schädigt,⁷ so eröffnet sich im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit der jungen Frau zum Hausstand auch eine chrematisch-ökonomische Struktur. Denn Iphigenie erscheint als Verkörperung idealischer Schönheit und wird überdies in Bezug gesetzt zum Reichtum von Agamemnons Haus: Sie ist – vom Chor prägnant ausgedrückt – das δόμων ἄγαλμα (v. 208), das „Prachtstück des Hauses“. Ihr Mund ist „schön geschwungen“ (vv. 235f.), und sie trägt noch bei der Opferung ein wertvolles safrangelbes Gewand. Als man sie wie eine Ziege über dem Altar schlachtet und ihr den Mund zuhält, um die Ausstoßung eines Fluches zu vermeiden, wirft sie den Beteiligten noch einen flehentlichen Blick zu: Ebenso wie der Mund ist hier auch das Auge als ausdrucksstarkes Attribut weiblicher Schönheit zu sehen, die durch die Herabwürdigung zum Opfertier zerstört wird. Iphigenies Anmut steht aber durch einen kontrastierenden Rückblick auf die vordem normale Situation im Palast Agamemnons auch in Verbindung mit dem Reichtum: Früher nämlich sang Iphigenie „im Männersaal mit den guten Tischen“, als ihr Vater gleichsam als *pater familias* – als Hausvorstand, dessen Funktionen über die des Zeugers und Ernährers hinausgehen – den Paian zum Trankopfer anstimmte. Ferner klingt in dem Attribut ἀταύρωτος, „unverheiratet“ (v. 245), und wohl auch im Detail des safranfarbigen Kleides an, dass Iphigenie heiratsfähig war und eine mögliche standesgemäße Heirat der weiteren Förderung des Hausstandes dienen hätte können, Agamemnon jedoch diese Option aufgegeben hat zu Gunsten seines Feldzuges.⁸ Die Einblendung der früheren Normalität im Oikos konturiert *ex positivo* die bereits eingetretene Störung in der Familie, deren Prachtstück Iphigenie Agamemnon zerstört hat. Mit dieser von Aischylos vorgenommenen Kontextualisierung der Opferung in den Komplex ‚Haus – Hochzeit – Reichtum‘ wird denn auch die Verwendung der Vokabel οἰκονόμος in einem spezielleren Sinn verständlich: Da die Rache für den Tod Iphigenies der Beweggrund für Klytimestras Mordplan ist, der sich hier atmosphärisch bereits greifen lässt, fungiert als ‚eigentliche‘ Hauswalterin nicht ein Mensch, sondern der Groll: Die μῆνις ist eine unüberwindliche Kraft und wirkt als stets neue Impulsgeberin, welche in einer sich über Jahrzehnte hinweg erstreckenden Dynamik von Tat und Gegentat ein ganzes Genos auszulöschen vermag. Sicherlich ist Klytimestra im Moment die Hauswalterin als Mensch – doch gehen Affekt und Mensch hier eine beunruhigende Identität ein.

⁷Die beiden anderen Kinder, Orestes und Elektra, sind zur Zeit der Expedition noch klein und werden von Klytimestra schon als mögliche Gefahr gesehen: Orestes wird fortgeschafft, Elektra wie eine Sklavin im eigenen Haus weggesperrt.

⁸Die Opferung der Iphigenie wurde von Euripides in der *Iphigenia in Aulis* sowie möglicherweise von Aischylos selbst in einer verlorenen Tragödie *Iphigenia* thematisiert. Demnach lockte Agamemnon Iphigenie mit dem Versprechen, Achilleus zu heiraten, nach Aulis, nur um sie dort zu opfern; jedoch wurde sie von Artemis gerettet. Aischylos aber erwähnt davon zumindest explizit nichts (wie er übrigens auch ein weiteres Glied der Ereigniskette, wie sie anderweitig tradiert ist, weglässt, nämlich den gemeinsamen Beistandseid der früheren Anwärter auf die Hochzeit mit Helena). Vgl. aber VERENA VOGEL-EHRENSPERGER, *Die übelste aller Frauen? Klytimestra in Texten von Homer bis Aischylos und Pindar*, Basel: Schwabe, 2012, S. 60f. zu einer möglichen Anspielung auf Iphigenies geplante Hochzeit mit dem Ausdruck προτέλεια ναῶν (Ag. v. 227) und zur Bedeutung des safranfarbenen Gewandes im Kontext ‚Jungfrau / Hochzeit‘.

3. Helena, ἄγαλμα πλούτου

Wie Iphigenie im Vorstadium einer möglichen Hochzeit der Ausweis von Schönheit und Reichtum für ihren Vater Agamemnon ist, so Helena für ihren rechtmäßigen Ehemann Menelaos und zugleich für ihren Geliebten Paris – jedoch in ausführlicherer und höchst problematischer Weise. Der Raub der Helena, welcher einhergeht mit dem Bruch des Gastrechts, ist in der Darstellung des Chores der Grund für den Krieg gegen Troja, was im I. und II. Stasimon ausführlich expliziert wird. Anders als bei Homer scheint der zusätzliche Diebstahl auch von Besitztümern des Menelaos bei Aischylos keine Rolle zu spielen (vgl. allenfalls *Ag.* vv. 534f.); man kann von einer Konzentrierung auf das Menschliche sprechen.⁹

Betrachtet sei zunächst Helenas ‚Wesen‘, wie es der Chor vv. 737-743 zeichnet:

πάραυτα δ' ἔλθειν ἐς Ἴλιον πόλιν λέγοιμ' ἄν
φρόνημα μὲν νηνέμου γαλάνας,
ἀκασκαῖον <δ'> ἄγαλμα πλούτου,
μαλθακὸν ὀμμάτων βέλος,
δηξίθυμον ἔρωτος ἄνθος·

Ebenso, so möchte ich sagen, ist in die Stadt Ilios ein Trachten nach (wind)stiller Ruhe gekommen, ein sanftes Prachtstück des Reichtums, ein weiches Geschoß der Augen, eine am Herz zehrende Blüte des Begehrens.

Iphigenie war das δόμων ἄγαλμα für Agamemnon, was trotz der Verbindung mit dem Reichtum des väterlichen Hauses verhältnismäßig neutral klingt, ist das Mädchen doch auch das unschuldige Opfer. Helena ist in ähnlicher Weise ἄγαλμα πλούτου, ein „Prachtstück des Reichtums“ – jedoch ungleich problematischer und gefährlicher. Betont wird der von ihren Augen ausgehende, einem Geschoß gleichende Blick, der den Betrachter regelrecht verwundet; rein sachlich zeichnet also der Blick Helena ebenso aus wie Iphigenie, doch kommen bei Helena die Gefahr und die Unüberwindlichkeit ihrer erotischen Anziehung ins Spiel. Es geht aber Aischylos hier nicht so sehr um das Körperliche Helenas, auch nicht wirklich um das Individuum, sondern Helena, die traditionell auch als Halbgöttin verehrt wurde, fungiert mehr als eine Vergeistigung einer bestimmten Haltung und Idee der Beteiligten: Als φρόνημα μὲν νηνέμου γαλάνας, ein „Trachten nach (wind)stiller Ruhe.“ Eine Haltung also, die den ruhigen, friedlichen Genuss von Schönheit ebenso wie von Reichtum anstrebt; beides geht Hand in Hand.¹⁰ Bei der Evozierung dieses Zustandes bedient sich der Chor maritimer Metaphorik, denn

⁹ In der Gesamtschau auf die *Orestie* erscheint Helena nicht als passives Objekt, das einfach so gestohlen wird, sondern es lässt sich auch von einem aktiven Schuldanteil ihrerseits sprechen; vgl. etwa die Verbformen λιποῦσα, ἄγουσα, βεβάκει sowie ἄτλητα τλᾶσα in vv. 403-408 und die von ihr ausgehende dämonische Kraft vv. 681-716. Zu einer *dramatis persona* wird Helena erst bei Euripides in dem nach ihr benannten Stück (412 aufgeführt), ferner in den *Troades* von 415 und im *Orestes* von 408; zu den möglicherweise bis zu vier Stücken, die Sophokles über Entführung und Heirat geschrieben hat (darunter eventuell Satyrspiele), siehe TRGF vol. 4, *fr.* 176-180a und *fr.* 367-369a (i. e. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 4: *Sophocles*. Ed. STEFAN RADT, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977). Auch in der Mittleren Komödie scheint Helena eine beliebte Figur gewesen zu sein. – In der *Ilias* werden dort, wo es um die Rückgabe der Helena geht, stets die von Paris-Alexandros ebenfalls gestohlenen Wertgegenstände (κτῆματα) genannt (3,69-72; 3,282; 7,350, 363f., 389-393; 13,626; 22,114-118). Im 7. Gesang wird jedoch differenziert: Das Raubgut könnte zurückgegeben werden, Helena aber nicht; in 22,114-118 denkt Hektor sogar über zusätzlich zu gebende Sühne nach. Die aischyleische Helena kann auch als Tauschobjekt innerhalb einer aristokratischen Gesellschaft gedeutet werden (so VICTORIA WOHL, *Intimate commerce. Exchange, gender and subjectivity in Greek tragedy*, Austin: University of Texas Press, 1998, S. 83-99). Vgl. auch Herodots dezidiert ökonomische Sicht auf den wechselseitigen Frauenraub von Griechen und ‚Barbaren‘ als Urgrund des Ost-West-Konfliktes (1,2-5); danach hätten phönizische Händler zuerst die Argiverin Io geraubt.

¹⁰ Die von dem Chorlyriker Stesichoros schon im 6. Jahrhundert initiierte Version, nur ein Abbild der Helena, ihr Eidolon, sei nach Troja gegangen, könnte im Zusammenhang mit Aischylos' Konzeption eines φρόνημα gesehen werden, dass die Beteiligten also eine ‚Idee‘ von Helena haben und sich entsprechend verhalten. Vgl. auch φάσμα

γαλήνη ist zunächst einmal die Windstille, die ruhige See; das Meer aber ist innerhalb der Handlung der Raum, in dem sich Paris und Helena von Sparta nach Troja fortbewegen.

Nach der Ankunft wird dort eine Hochzeit vollzogen (vv. 699-716, 745), die jedoch für ganz Troja und für die Familie der Priamiden ein bitteres Ende bedeutet. Helena gehört nacheinander zwei Hausständen und zwei Familien an; sie ist zwei Mal Braut.¹¹ Dem jeweiligen Oikos, Ort für den intendierten Genuss in Stille und Stabilität, bringt die Verbindung von Erotik und Reichtum Unglück; aber auch die Poleis Sparta und Troja werden hier mit hineingezogen. Angesichts des prächtigen Jubelempfanges für Paris und Helena lässt sich in ethischer Sicht vielleicht sogar sagen, dass ganz Troja dem Bruch des Gastrechts keine weitere Bedeutung beimaß im Vergleich zu Helena, dem erzielten Gewinn.¹²

Vor und nach dieser Strophe γ des II. Stasimons ist denn auch ausführlich die Rede vom Oikos: Zum einen in bildhafter Weise im Gleichnis vom Löwenjungen (vv. 717-736), zum anderen in den theoretisierenden Reflexionen des Chores zur gefährlichen Verbindung von Hybris und Reichtum im Oikos (vv. 750-781). Das Gleichnis besagt, dass ein niedliches Löwenjunge in einen Hausstand (δόμοις, vv. 718, 736, οἶκος, v. 732) quasi als Haustier zur Freude der Familie aufgenommen wird; mit der Zeit aber, wenn der Löwe ausgewachsen ist, lässt das Raubtier unweigerlich sein wahres, naturgegebenes Wesen durchbrechen und vergilt seinen menschlichen Ernährern den Dank in Form eines blutigen Gemetzels unter den hauseigenen Schafen (χάρην [...] ἀμείβων, vv. 728f.). Bei aller Komplexität dieses Gleichnisses lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, dass diese Katastrophe deshalb eintritt, weil die Aufnahme des Löwenjungen eine widernatürliche Vermischung der Sphären der Natur und der Zivilisation darstellt. Helena entspricht freilich nicht direkt dem Löwenjungen oder der dann in v. 749 genannten Erinnye; vielmehr verbildlicht das Gleichnis den allgemeinen Ablauf von frevlerischer Grenzüberschreitung und blutiger Bestrafung.¹³ Zweifellos aber ist das Gleichnis auch fest eingebettet in die tatsächlichen Ereignisse, weil der Chor zuvor von der zweiten Hochzeit der nach Troja einziehenden Helena (vv. 699-716) und unmittelbar danach von ihrer durch und durch positiven Affizierungskraft (vv. 737-749) singt. Auffallend ist hier noch, dass mit den getöteten Schafen gerade die materielle Grundlage des Oikos eine massive Schädigung erfährt (σίνοϛ, v. 734), also auch wieder eine chrematisch-ökonomische Perspektive eingeschlagen wird.

(„Bild, Schatten“) in v. 415 – wenn indes bei Aischylos ihr Schattenbild im Haus des Menelaos bleibt, so klingt dies im Ansatz wie eine Umkehrung von Stesichoros' Version.

¹¹ Von Menelaos hat Helena eine Tochter, Hermione, die insgesamt recht bekannt ist, während die sieben Kinder mit Paris in der recht unscharfen mythologischen Tradition keine große Rolle spielen; vgl. AUGUST FRIEDRICH PAULY/GEORG WISSOWA (Hrsg.), *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart: Metzler/Druckermüller, 1893-1978, s. v. ‚Paris‘ und ‚Helene‘. Außerhalb des Fokus der *Orestie* liegt, dass Helena nach dem Kriegstod des Paris noch den Deiphobos heiratet, ehe Menelaos sie nach dem Sieg über Troja trotz aller Rachegefühle wieder zu sich nimmt.

¹² Das Verhältnis zwischen dem traditionell aus Homers *Ilias* bekannten Reichtum Trojas, den Aischylos mehrfach erwähnt (Ag. vv. 127f., 577-79, 820, 935f., vgl. 377f.), und der Schuld des Paris – ist er vielleicht nur Opfer einer bereits dekadenten Gesellschaft? – ist Gegenstand der Forschungsdiskussion; vgl. POULHERIA KYRIAKOU, *The Past in Aeschylus and Sophocles*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2011, S. 136. Auch wenn ganz Troja bei der Hochzeit zunächst mitjubelt und somit die Bestrafung der gesamten Polis für eine anfänglich nur von Paris begangene Tat in gewissem Sinne gerechtfertigt werden kann (wie es der Chor und Agamemnon teilweise tun), so betont Aischylos doch mit Nachdruck die Involvierung Unschuldiger, z. B. die von Kindern, wie sie schon früh durch ein Vorzeichen sinnfällig zum Ausdruck kommt: Zwei Adler (Agamemnon und Menelaos) reißen eine trüchtige Häsin samt ihrer Jungen (Ag. vv. 104-159).

¹³ Vgl. REGINALD P. WINNINGTON-INGRAM, *Studies in Aeschylus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, S. 203-208; FRANZISKA GEISSER, *Götter, Geister und Dämonen. Unheilsmächte bei Aischylos. Zwischen Aberglauben und Theatralik*, München-Leipzig: Saur, 2002, S. 280-282; MARKUS A. GRUBER, *Der Chor in den Tragödien des Aischylos. Affekt und Reaktion*, Tübingen: Narr, 2009, S. 332-334.

Die nun wiederum genannte Μῆνις (v. 701), der lang wirkende Groll, ist auch hier das affektive Movens bei der von Zeus ξυνέστιος (v. 704) veranlassten und von menschlichen Agenten umgesetzten Strafe für den Bruch des Gastrechts. Damit schließt sich der Kreis zur Parodos: Dort war die Μῆνις im Oikos Agamemnons erwähnt worden, die dessen blutige Geschichte als eine οἰκονόμος verwaltet und dirigiert; hier nun zerstört sie Oikos und Polis der Priamiden in Troja. In beiden Fällen aber spielt der Reichtum der Adelshäuser eine ungute, das jeweilige Vergehen zumindest mitverursachende Rolle.

4. Leere und Fülle, Erwerb und Verlust

Die tragische Handlung der *Orestie* entwickelt sich in steter Interdependenz von Oikos und Polis, so dass sich Entscheidungen innerhalb der drei Herrscherfamilien von Argos, Sparta und Troja auf die jeweiligen Poleis auswirken. Im Folgenden sei versucht, diesen Zusammenhängen durch zwei weitere dichotomische Kategorien nachzugehen, die das Ökonomische sowohl in seiner auf das Genos als auch auf Besitz und Reichtum gerichteten Ausformung in den Blick nehmen: Leere und Fülle, Erwerb und Verlust sind Zustände und Handlungen, die durch menschliche Entscheidungen hervorgebracht werden und somit kausativen Charakter für den Plot eines Dramas haben.

Der Chor widmet dem Umstand, dass das Haus des Menelaos durch den Raub Helenas nun leer ist, auffallend viel Raum (vv. 402-429, im Wesentlichen das Strophenpaar β). Kultisches Zentrum des Hauses ist der Herd, die ἑστία (v. 427), der Ort von Ruhe und Stabilität schlechthin. Genau dort aber wird der Schmerz von Menelaos lokalisiert. Bei der nur umrisshaften, nicht um ihrer selbst willen geschehenden Beschreibung des Palastes kommt, wie beim Männersaal Agamemnons in der Parodos, der Reichtum in seiner Gegenständlichkeit zur Sprache: Prächtige, große Bildsäulen – offenkundig weibliche Gestalten – befinden sich dort und fungieren als Substitute für Menelaos' Sehnsucht, jedoch vergebens: Die leblosen Statuen können keinen Ersatz bilden für die abwesende Frau des Hauses. Auch hier wird die Bedeutung des Blickes betont, der in den Statuen nicht echt ist, sondern leer (vv. 418f.). Anstelle von Helena herrscht ein bloßes Schattenbild im Haus, ein φάσμα (v. 415). Somit ist der kolossale Schmuck im Grunde genommen nutzlos geworden. Die Anmut Helenas fasst der Chor mit dem Kernbegriff χάρις (vv. 417, 422), auf den unten noch einzugehen sein wird; der Begriff evoziert auch hier eine Reziprozität, welche die Grundlage für eine normale, auch emotional positiv stimulierende Ordnung bilden würde: Gegenseitige Liebe und Ehe stünden so unter dem Patronat der Aphrodite (v. 419).

Die Trauer erfüllt aber nicht nur das Haus des Menelaos: In ganz Hellas bangen und trauern Angehörige um ihre Männer, die „wegen einer ganz fremden Frau“ (vv. 448f.) in den Krieg gegen Troja ziehen mussten; kaum überraschend wird hierbei als Ort der Trauer das Haus betont (κατ' οἴκους, v. 427; δόμοις, v. 431). Ist also im Falle des Königs das Haus verwaist von der Frau, so fehlen in der Breite, im Volk, schlichtweg die Männer.

Von einiger Relevanz für eine chrematisch-ökonomische Deutung dieser Vorgänge ist ein mit dem Ende von Antistrophe β eingeleitetes und in Strophe γ entwickeltes Bild (vv. 433-444):

[...] οὐς μὲν ἔπεμψεν
οἶδεν, ἀντὶ δὲ φωτῶν
τεύχη καὶ σποδὸς εἰς ἑκά-
στου δόμους ἀφικνεῖται.
ὁ χρυσαμοιβὸς δ' Ἄρης σωμάτων
καὶ ταλαντοῦχος ἐν μάχῃ δορός
πυρωθὲν ἐξ Ἰλίου

φίλοισι πέμπει βαρὺ
ψῆγμα δυσδάκρυτον, ἀν-
τήνορος σποδοῦ γεμί-
ζων λέβητας εὐθέτου<ς>.

Denn die, welche man losschickte, kennt man (noch);
anstelle der Männer aber kommen ins Haus eines jeden nur noch Urnen und Asche.
Ares tauscht Gold gegen Körper und hält in der Lanzenschlacht die Waage;
sodann schickt er aus Ilion an die Lieben schweren Staub, den bitter
beweinten, und er packt die gut gearbeiteten Becken voll mit Asche, die den Mann ersetzt.

Nach dem Aussprechen des Faktums, dass im Austausch für die einst losgeschickten Männer nur noch Urnen und Asche heimkehren, folgt das Bild von Ares als einem Händler. Das nur hier im Griechischen belegte χρυσαμοιβός ist als *nomen agentis* zu verstehen (und nicht als Attribut; ebenso steht es mit ταλαντοῦχος) und unmittelbar mit σωμάτων zu verbinden.¹⁴ Ist der Tausch von Körper und Leben des Kriegers gegen Urne und Asche (vv. 438-440) sachlich zunächst leicht zu verstehen, so verlagert der Chor mit der gedanklichen Fortentwicklung und der zusätzlichen Vergegenständlichung, dass nun diese Asche mit dem Goldstaub assoziiert wird, den Vorgang auf eine chrematisch-ökonomische Ebene. Denn ψῆγμα ist der fachterminologische Begriff für den Goldstaub, den ein Händler als Rohmaterial für die Herstellung zum Beispiel von Schmuck mit sich führt. Auch das Vollpacken der „gut gearbeiteten“ (d. h. handlichen) und als Urnen verwendeten λέβητες – „Becken, Kessel, Krüge“, wie sie als Geschenk und Handelsware im homerischen Epos beliebt sind – weist in die Sphäre von Handel, Wirtschaft und Reichtum.¹⁵ Akzeptiert man diesen sprachlichen Befund, so besagen die Bemerkungen des Chores, dass es in einem Krieg auch um Beute geht, nicht nur um eine – gegebenenfalls gerechtfertigte – Bestrafung für vorangegangenes Unrecht des Gegners. Wie zuvor der Raub der Helena, so haben – oder besser: entwickeln – Krieg und Strafe, wie von den Atriden unter Berufung auf Zeus Xenios umgesetzt, ihrerseits eine chrematische Komponente. Ware und Mensch scheinen in diesem recht mechanischen Modell ‚austauschbar‘; der Mensch wird zu einer Handelsware degradiert, die schlichtweg verbraucht werden kann: Von ihm bleibt nur Aschestaub übrig, der schließlich, nach dem durch Verbrauch und Aufreiben erzielten Sieg, zur Grundlage für den Gewinn in Form des Goldstaubes geworden ist.¹⁶ In diese Richtung dürfte auch die zweite Benennung von Ares als ταλαντοῦχος, als „Waagschalenhalter“ im Kampf, deuten: Im Endeffekt gibt es unter den als Werkzeug und Spekulationsgegenstand ‚eingesetzten‘, sprich investierten Soldaten beider Seiten keinen Sieger, sondern nur gegenseitige Vernichtung.

¹⁴ Einige Male dagegen finden sich ἀργυραμοιβός, „Geldwechsler“, und ἀλφिताμοιβός, „Mehlhändler“; zu den sachlichen und sprachlichen Details siehe die Kommentare: EDUARD FRAENKEL, *Aeschylus. Agamemnon*, 3 vol., Oxford: Clarendon Press, 1962, Bd. 2, S. 229f.; GEORGE THOMSON/WALTER HEADLAM, *The Oresteia of Aeschylus*, 2 vol., Amsterdam: Hakkert, 1966, Bd. 2, S. 44; JEAN BOLLACK/PIERRE JUDET DE LA COMBE, *L'Agamemnon d'Eschyle. Le texte et ses interprétations*, 3 vol., Lille: Presses Universitaires de Lille, 1981-1982, Bd. 1, S. 448-452. Nur noch ein weiteres Mal ist ταλαντοῦχος belegt, nämlich bei dem byzantinischen Philologen Eustathios in einem Kommentar zu HOMER, *Ilias* 12,432-436 (*EUSTATHII Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad HOMERI Iliadem pertinentes*. Ed. MARCHINUS VAN DER VALK, 4 vol., Leiden: Brill, 1979, Bd. 3, S. 414). Dort verteilt eine Spinnerin mit Hilfe einer Waagschale (τὰ τάλαντα) die Wolle gleichmäßig, um zur Ernährung ihrer Kinder kargen Lohn zu bekommen; das Gleichnis, welches das Unentschieden des Kampfes zwischen Achaiern und Troern verdeutlicht, entstammt also der ökonomischen Sphäre.

¹⁵ Vgl. mit εὐ-θέτους das erwähnte Epitheton εὐ-τραπέζους (v. 244) für den „mit guten Tischen“ ausgestatteten Männersaal Agamemmons: Die Eigenschaft „gut“ reflektiert nicht nur die Praktikabilität dieser Gegenstände im Alltagsleben, sondern auch ihre Ansehnlichkeit, nicht zuletzt im Kontext des Wohlstandes, dem sie dienen.

¹⁶ Für eine überzeugende Deutung dieser Passage aus althistorischer Perspektive siehe GEOFFREY W. BAKEWELL, *Agamemnon* 437. *Chrysaioibos Ares, Athens and Empire*, in: *Journal of Hellenic Studies* 127 (2007), S. 123-132; demnach werde hier die Ausweitung des attischen Imperiums nach den Perserkriegen kritisch reflektiert, denn das Kriegswesen der Athener sei immer mehr zu einer finanziellen, teils auch skrupellos vorangetriebenen Angelegenheit geworden, auch in Parallele zur Entwicklung eines Finanzwesens in Athen selbst.

Dabei zeigt sich ein im Bild konkret greifbares Ungleichgewicht: Das in Handel und Krieg investierte Leben des Soldaten, sein Körper, ist rein stofflich gesehen schwer, die übrig bleibende Asche hingegen nur noch leicht – sie wird aber natürlich von den Angehörigen „schwer“ (βαρύ) beweint, während der abgeworfene, eigentlich „abgeschabte“ (ψῆγμα von ψήχω „reiben“) Ertrag in Gestalt des Goldstaubes wiederum zwar etwas stofflich Leichtes, finanziell gesehen aber etwas umso Wertvolleres ist. Ganz abgesehen davon setzen sich Agamemnon und sein Heer bei der Eroberung Trojas ohnehin ins Unrecht (vv. 524-531; 818-828). Rache, Vergewaltigung, Sadiusmus und Raub erfahren jedoch eine göttliche Strafe: Die Flotte der Atriden, die wohl auch die Beute aus Troja transportiert, wird durch einen Seesturm fast völlig zerstört (vv. 636-680); Agamemnon gelingt zwar die Heimkehr, aber nur um im eigenen Palast sein tödliches Schicksal zu erleiden.¹⁷

Alle hier beschriebenen Vorgänge beinhalten einen Tausch und ein ‚Einhandeln‘; sie sind somit Exemplifizierungen dessen, was der Chor der *Choephoron* als Quintessenz des tragischen Geschehens feststellt: δράσαντι παθεῖν, Tun und Leiden (*Cho.* v. 313, vgl. παθεῖν τὸν ἔρξαντα *Ag.* vv. 1563f.). Man könnte auch von ‚tragischem Tauschen‘ sprechen, denn nicht zuletzt erfolgt der Umschlag ins Leiden aus einem Handeln heraus, welches ein subjektiv als positiv definiertes Ziel anstrebt (die Wiederherstellung des Rechts), dann aber gerade das Gegenteil erreicht. Dahingehend findet sich zu Ende dieser Strophe γ noch eine weitere bemerkenswerte Aussage. Nach der düsteren Ahnung, dass es im Volk aufgrund des Kriegstodes der Familienangehörigen gegenüber den Atriden rumort, macht der Chor eine paradoxe Feststellung (vv. 452-455):

οἱ δ' αὐτοῦ περὶ τεῖχος
θήκας Ἰλιάδος γᾶς
εὐμορφοὶ κατέχουσιν, ἔχ-
θρὰ δ' ἔχοντας ἔκρυπεν.

Diese aber, von schöner Gestalt, besitzen ebendort an der Stadtmauer ihr Grab in der Erde von Ilion: Das Land der Feinde birgt sie, die es jetzt innehaben.

Die Eroberer sind also tot, wenn auch (wieder) „von schöner Gestalt“, was hier wohl soviel wie „verklärt“ heißt.¹⁸ Die Toten ‚besitzen‘ nun aber, wenn sie dort ihr Grab haben, das von ihnen eroberte, entvölkerte und seines eigenen Besitzes beraubte Land. In der Summe ist dieses Besitzverhältnis also in doppelter Weise nichtig: Sowohl die früheren als auch die späteren Besitzer sind dahin, ebenso wie der Besitz dahin ist; Leere herrscht in den Häusern der Toten ebenso wie in den Poleis. Hiermit aber überlagern sich die chrematisch- und die genos-ökonomische Ebene eng.

5. „Liebe Nacht, Erwerberin von Glanz und Ordnung“

Zu Beginn des Chorliedes freilich hatte der Chor, dessen Gedanken sich im Erzählen fortentwickeln und am Ende zu einem negativen Urteil kommen, die Eroberung Trojas noch gepriesen. Dies war zunächst eine unmittelbare Reaktion auf die Nachricht, dass Agamemnon bald heimkehre und somit die normale Ordnung in Polis wie Oikos wiederherstelle (vv. 355f.):

¹⁷ Der zerstörerische Seesturm dürfte somit auch auf chrematischer Ebene antithetisch der ruhigen See entsprechen, mit der Helena als ἀγαλμα πλούτου assoziiert wird.

¹⁸ So FRAENKEL, *Aeschylus. Agamemnon* (cf. n. 14), S. 433 („transfigured“, „glorified“), vgl. THOMSON/HEADLAM, *The Oresteia of Aeschylus* (cf. n. 14), S. 45 mit Verweis auf HOM., *Il.* 22,370 und die dortige Aussage über den Leichnam Hektors. Vgl. zu εὐμορφοὶ auch v. 416 (von den Statuen).

ὦ Ζεῦ βασιλεῦ καὶ Νύξ φίλῃα
μεγάλων κόσμων κτεάτεῖρα [...]

Auffallend ist hier, dass der erfolgreiche Abschluss der Operation explizit als ein Erwerbungs-vorgang gekennzeichnet ist: Nyx, die Nacht, ist eine κτεάτεῖρα, eine „Erwerberin“, die über Troja ein Netz wirft, aus dem niemand mehr entkommen kann. Dies weist zunächst schlicht darauf hin, dass Troja in der Nacht erobert wurde. Nyx ist aber auch die Mutter der Erinnyen (*Eum.* vv. 321f.), die, wie einleitend bemerkt, als Rachedämoninnen einer vorolympischen Göttergeneration eine große Bedeutung in der *Orestie* haben. Im *Agamemnon* ist noch nichts von dem Konflikt spürbar, der später in den *Eumeniden* mit den jüngeren, olympischen Gottheiten ausgetragen wird; vielmehr wirken hier Zeus und die Erinnye (auch im Singular genannt) einträchtig als strafende Mächte.¹⁹

Was nun Nyx, die der Chor aus einem geradezu vertrauensvollen Nahverhältnis heraus als φίλῃα anspricht („unsere Nacht“, „liebe Nacht“), für Agamemnon und Argos erwirbt, dies wird mit dem nicht leicht verständlichen Genitiv μεγάλων κόσμων angeschlossen. Zumal im Plural bezeichnet κόσμοι Kleidung, Schmuck und Ausstaffierung, wie ihn auch die Frauen tragen.²⁰ Damit ist Nyx für die Sieger eine „Erwerberin von prächtigem Schmuck“ oder auch „Glanz“ – mithin des sprichwörtlichen Reichtums der Trojaner, so die gängige Deutung.²¹ Doch kann κόσμος auch den Sieg bezeichnen, wie PINDAR, *Olymp.* 8, v. 83 lehrt. Mit dem deutschen Wort „Glanz“ ließe sich beides fassen, Beute und Sieg.

Bei κόσμων dürfte hier aber auch der ‚kosmische‘, göttliche Kontext mitschwingen. In der frühgriechischen Philosophie bezeichnet der Plural die verschiedenen Welten und Universen. Dies wiederum steht in enger Verbindung zur Vorstellung von „Ordnung“, eine weitere Übersetzungsmöglichkeit für dieses schillernde Substantiv. An einer bekannten Stelle im *Protagoras* Platons nun steht der Plural κόσμοι im unmittelbaren Kontext von Respekt und Rechtlichkeit: Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γένει ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν’ εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί (322c1-c3). Zeus schickt Hermes, um Respekt (αἰδῶς) und Rechtlichkeit (δίκη) als „Ordnungsprinzipien und Bande der Freundschaft“ zu den Menschen zu bringen und so die sich in gegenseitiger Zerstörung selbst destabilisierende menschliche Gemeinschaft zu bewahren. Bei Aischylos schickt Zeus – Zeus Xenios als Hüter der Gastfreundschaft – die Erinnye gegen die Frevler los (πέμπει παραβᾶσιν Ἑρινύν, *Ag.* v. 59), um Troja zu bestrafen und einen gerechten Ausgleich herzustellen; zumindest empfinden es Agamemnon und auch der Chor so. Hierfür verehrt und respektiert der Chor Zeus, bringt ihm also αἰδῶς entgegen: Δία τοι ξένιον μέγαν αἰδοῦμαι (v. 362).

¹⁹ Vgl. *Ag.* vv. 59, 463, 645, 749, 1119, 1190.

²⁰ Vgl. im *Agamemnon* selbst v. 1271 (Kassandra). In den *Persern* bezeichnet κόσμος (im Singular) Schmuck und Gewandung des katastrophal gescheiterten, in Fetzen heimkehrenden Perserkönigs Xerxes, symbolisiert aber auch die Macht von Nation und Heer; wenn seine Mutter Atossa ihm neuen κόσμος bringt, so deutet sich das Überleben der Dynastie und des Landes an (*Pers.* vv. 833, 849, vgl. 920).

²¹ Zum Verständnis der Stelle in diesem Sinne siehe FRAENKEL, *Aeschylus. Agamemnon* (cf. n. 14), S. 187f., auch zum *nomen agentis* κτεάτεῖρα (zu κτεατίζω, vgl. κτάομαι; als Bedeutung ist also „Erwerberin“ und nicht „Besitzerin“ anzunehmen); andere Auffassungen: JOHN D. DENNISTON/DENYS PAGE, *Aeschylus. Agamemnon*, Oxford: Clarendon Press, 1957, S. 101; THOMSON/HEADLAM, *The Oresteia of Aeschylus* (cf. n. 14), S. 34; BOLLACK/JUDET DE LA COMBE, *L'Agamemnon d'Eschyle* (cf. n. 14), S. 380f. Dass die Nacht einfach ein Sternengewand trage („Besitzerin von Sternen/Sternenschmuck“), hätte, abgesehen vom sprachlichen Befund, im Kontext keine tiefere Aussagekraft, sondern wäre eine rein ‚dekorative‘ Attribuierung (so DAVID RAEBURN/OLIVER THOMAS, *The Agamemnon of Aeschylus. A Commentary for Students*, Oxford: Oxford University Press, 2011, S. 110).

Es ergeben sich also, was die Herstellung der Ordnung in der menschlichen Gemeinschaft durch Zeus betrifft, gewisse Ähnlichkeiten zwischen der Platonstelle und dem, was Aischylos seinen Chor singen lässt. Insofern könnte die ungewöhnliche Junktur *μεγάλων κόσμων κτεάτειρα*, mit der die Nacht als Erwerberin und Bringerin von *κόσμοι* adressiert wird, auch so übersetzt werden: „Liebe Nacht, die Du uns prächtigen Glanz und Ordnung bringst [...]“. Die sozusagen traditionelle Freude über einen Sieg, der Glanz bringt – natürlich auch in Gestalt von Beute –, ist somit identisch mit der Freude über die strafende Gerechtigkeit; auch die harmonische Gegenüberstellung von Nacht und Glanz, welche man als Bestandteil der ausgereiften Licht-Dunkel-Metaphorik der *Orestie* sehen kann, offenbart das vermeintlich positive Ende.

Allerdings bedeutet diese dem Modell von Tat und Gegentat folgende Gerechtigkeit in der praktischen Durchführung, dass die gesamte Bevölkerung Trojas von der Zerstörung ihrer Stadt betroffen ist: Die Umsetzung der *lex talionis* zieht durch die begleitende, gleichsam automatisierte und unreflektierte Inbesitznahme des gegnerischen Eigentums unausweichlich Unrecht auf der Seite des zuvor Geschädigten nach sich. Ob also der vom Chor besungene Glanz von Sieg und Ordnung echt ist und Bestand haben wird, bleibt abzuwarten.

6. Charis

Die Ausführung des vernichtenden und zielsicheren Schlages gegen Troja und Paris schreibt der Chor gegen Ende der das I. Stasimon einleitenden Anapäste dem Zeus Xenios zu (v. 362). Zeus erscheint hier in seiner spezifischen Funktion als Hüter des Gastrechts, wie es zuerst bei Homer belegt ist und als ein ungeschriebenes Gesetz schon in der frühgriechischen Kultur tragende Bedeutung hat.²² Die Aufnahme eines Fremden in das eigene Haus kommt einem Vertragsschluss gleich; sie ist Ausdruck des Zivilisierten innerhalb einer unwirtlichen Welt und hat integrationsstiftende Wirkung. Das Gastrecht verpflichtet den Gast aber auch seinerseits, begründet also ein dauerhaftes Bündnis. Bei Homer wird beim Gasttisch, der *ξενίη τράπεζα*, als einem Eideshort sogar geschworen (*Od.* 14,158; vgl. 21,28). Genau dieses epische Vokabular verwendet Aischylos in vv. 399-402, als der Chor zusammenfassend die Entehrung des Gasttisches und die Schädigung des Hauses durch den von Paris begangenen Diebstahl der Helena feststellt (vv. 399-402):

οἷος καὶ Πάρις ἔλθῶν
εἰς δόμον τὸν Ἀτρεΐδῶν
ἤσχυνε ξενίαν τράπε-
ζαν κλοπαῖσι γυναικός.

So kam auch Paris ins Haus der Atriden und schändete den Tisch der Gastlichkeit durch den Diebstahl der Frau.

Bei der Bewertung dieses Vergehens bringt der Chor eine für das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen auch in der *Orestie* wichtige Konzeption ins Spiel, die sich in der so schwer übersetzbaren Vokabel *χάρις* offenbart. Die Idee der Charis zieht sich seit frühester Zeit durch die griechische Dichtung. Eine Zusammenschau der Belege ermöglicht auch für die aischyleische *Orestie* eine Art leitmotivischer Interpretation der gesamten Trilogie.²³ Im Deutschen reicht die

²² Siehe im Einzelnen: HUBERT CANCIK et al. (Hrsg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart-Weimar: Metzler, 1996-2003 (im Folgenden: DNP), s. v. ‚Gastfreundschaft‘.

²³ Siehe BONNIE MACLACHLAN, *The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry*, Princeton: Princeton University Press, 1993, S. 124-146. Ursprünglich handelt es sich bei den Chariten, die die Charis verkörpern, um Fruchtbarkeitsgöttinnen, die auch einen chthonischen, dunklen Aspekt haben. In der Dichtung (HOM., *Od.* 18,193f.; HES., *Erga* vv. 65, 73) stehen sie in der Nähe Aphrodites, so dass ihnen Liebreiz und ‚Grazie‘ zukommen;

Bedeutungsbreite des Substantivs χάρις von „Freude, Genuss“ über „Anmut“ hin zu „Gunst, Gnade, Dank“. Wichtig ist es, den Zusammenhang mit dem Verb χαρίζεσθαι zu sehen, welches das Erweisen einer Gefälligkeit, einer Gunst oder Gnade etc. besagt, die zu einer positiven, insbesondere auch emotionalen Disposition des Adressaten führt (zu einem „Gefallen“) und diesen in reziproker Weise zu einem ausgleichenden Handeln in gegenseitigem Einverständnis anleitet. Gerade im religiösen Bereich ist insofern Charis eine Bezugsgröße, die ein harmonisches Miteinander von Göttern und Menschen ausdrückt.²⁴ Ferner handelt es sich bei Charis und χαρίζεσθαι sozusagen um die positive Variante des Mechanismus von Tat und Gegentat.

Am Ende des Zeus-Hymnos in der Parodos des *Agamemnon* markiert das Oxymoron χάρις βίαιος, hier etwa „gewaltsame Gunst“ (sc. der göttlichen Mächte, besonders des Zeus), die Hoffnung des Chores auf ein doch noch glückliches Ende für Agamemnon im Sinne des πάθει μάθος, des „Lernen durch Leiden“: Der Vater und Herrscher, der sich schon in Schuld verstrickt hat, soll durch einen ‚Gnadenerweis‘ in Form eines leidvollen Erkenntnisvorganges einer Sinnesänderung zugeführt werden, an dessen positivem Ende das gesunde Denken, das σωφρονεῖν, steht. Auf dieser neuen Grundlage bekäme, so die Hoffnung des Chores, Agamemnon als wiedereingesetzter Verwalter von Haus und Polis eine zweite Chance.²⁵

Nach der Proklamation des Sieges über Troja durch Klytimestra (vv. 310-350) äußert sich der Chor im letzten Vers vor Beginn des I. Stasimons, welches ja mit der Anrufung von Zeus und Nyx zunächst als eine Art Dankhymnus gedacht ist, so: χάρις γὰρ οὐκ ἄτιμος εἴργασται πόνων (v. 354) – „Denn eine Gunst ist jetzt erwiesen, die des Leides nicht unwert ist.“ Hiermit stellt der Chor die Koinzidenz des Leides mit der nun doch noch eingetretenen Begünstigung Agamemmons seitens der Götter fest.

Im Chorlied selbst wird dann das Verhalten, welches die Bestrafung des Paris und mit ihm ganz Trojas durch Zeus nach sich zog, benannt (vv. 369-372):

οὐκ ἔφα τις
θεοῦς βροτῶν ἀξιοῦσθαι μέλειν
ᾧσοις ἀθίκτων χάρις
πατοῖθ'· ὃ δ' οὐκ εὐσεβής·

Es sagte jemand, die Götter würden es für unter ihrer Würde erachten, sich um Sterbliche zu kümmern, von denen die Anmut (Charis) dessen, was unberührbar ist, mit Füßen getreten wird: Der aber ist unförmig.

Als Paris Hand an Helena legte, trat er Charis mit Füßen und störte durch den Bruch des Gastrechts das Verhältnis zum Göttlichen. Wenn χάρις hier mit „Anmut“ übersetzt ist, so deshalb, weil trotz der komprimierten theologischen Reflexion zunächst an Schönheit und Grazie der Helena zu denken ist, deren Anwesenheit das Haus des Menelaos mit einer positiven Grundstimmung erfüllte (wie *ex negativo* aus vv. 414-426 zu schließen ist). Dieser normale Zustand des Hauses impliziert Frömmigkeit seitens der Menschen und Segen seitens der Götter – reziproke Charis also.

bei den Römern sind es die *Gratiae* (zu *gratus* und *gratia*). Der ästhetische Aspekt kommt auch in ihren Individualnamen Aglaia (Glanz), Euphrosyne (Freude) und Thalia (Gedeihen) zum Ausdruck; genealogisch sind sie Töchter des Zeus und der Eurynome (HES., *Theog.* v. 907).

²⁴ Vgl. ARIST., *Eth. Nic.* E 8, 1133a3-7, wo von der Errichtung eines Heiligtums für die Chariten die Rede ist, damit die ἀνταπόδοις, das Wiedervergelten, funktioniere und der innere, auf wechselseitigen Wohltaten und der sich daraus ergebenden positiven Emotionalisierung basierende Zusammenhalt einer Gesellschaft gewährleistet werde.

²⁵ Zu dieser Interpretation der komplexen Problematik siehe den Vorschlag von GRUBER, *Der Chor in den Tragödien des Aischylos* (cf. n. 13), S. 292-310, auch mit einer Diskussion der anderen Positionen.

Der Raub der Helena und ihre ‚Einverleibung‘ durch Paris nach Troja hat Folgen für die ganze Polis. Ihren Einzug als Braut deutet der Chor in vv. 403-408 in bitteren Worten als geradezu grotesk: ἄγουσά τ’ ἀντίφερνον ἰλίῳ φθοράν („[...] und anstelle der Mitgift brachte sie das Verderben nach Ilion“, vv. 406f.).²⁶ Die φερνή (das Substantiv zu ἀντίφερνον, von φέρειν, „bringen“) ist nicht nur rein gegenständlich die Aussteuer, welche die Braut in Gestalt von Wertgegenständen in die Ehe mitbringt und ihrem Bräutigam überantwortet, sondern stellt zugleich eine Rechtseinrichtung dar.²⁷

In v. 699 wird mit einem Wortspiel hinsichtlich der doppelten Bedeutung von κῆδος („Verwandtschaft durch Heirat, Verschwägerung“ – „Trauer“) auf den von vornherein unter einem schlechten Stern stehenden, ja geradezu pervertierten Charakter dieser zweiten Heirat Helenas hingewiesen.²⁸ Letztendlich wird auch das eigentliche Ziel einer Hochzeit verfehlt: Nicht die Stabilität des Oikos und die Erzeugung einer Nachkommenschaft steht am Ende, sondern das Gegenteil, Destabilisierung und Tod in Argos, Sparta wie auch Troja. Die Kindergeneration ist tot oder, im Falle von Orestes und Elektra, vorbelastet.

Als Movens von Paris’ Verbrechen, das Familie und Polis schädigt, entpuppt sich jedoch nicht etwa nur die eigene Leidenschaft nach Helenas Schönheit. Wie schon bemerkt, ist sie für Paris und die Priamiden ein „Prachtstück des Reichtums“, der seinerseits Troja bereits auszeichnet; von ihm strotzt das Haus der Priamiden im Übermaß (v. 377). Weiter heißt es (vv. 381-384):

οὐ γὰρ ἐστὶν ἔπαλις
πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ
λακτίσαντι μέγαν Δίκας
βωμὸν εἰς ἀφάνειαν.

Denn Reichtum bietet keinen Schutz für den Mann, der in seiner Übersättigung den hehren Altar der Dike mit Füßen ins Nichts tritt.

Die über sehr ähnliche Bildhaftigkeit erfolgende Verknüpfung dieser Verse, in denen der Altar der Dike (des Rechts) mit Füßen getreten wird, mit vv. 369-372, wo die Charis des Unberührbaren betramptelt wird, führt zu dem Schluss, dass Dike und Charis in direkter Verbindung stehen. Aneignung und Einverleibung der Helena sind ein Verstoß gegen Dike, an deren Altar man zwar herantreten (denn βωμός ist verwandt mit βαίνω, bezeichnet also das, wohin man steigt), den man aber nicht betreten und verletzen darf. Bemerkenswert ist nun, dass dieses Vergehen gerade einer schon vorhandenen materiellen Übersättigung auf Seiten des Paris und der Trojaner entspringt: dem Koros.²⁹ Man kann hier von einer chrematistischen Disposition sprechen, aufgrund derer Paris nach Art eines Räubers so handelt und übermütig wird, denn Koros weist immer auch in die Sphäre der Hybris. Der schon vorhandene übersättigte Reichtum aber, so ist sich der Chor aufgrund der aktuellen Ereignisse sicher, bietet dann, wenn Dike kraft

²⁶ Helenas Verlassen ihres Heimes, der Einzug in Troja und ihre dortige Hochzeit werden also sowohl im I. (vv. 399-436) als auch im II. Stasimon (vv. 686-715) behandelt und jeweils auch unmittelbar mit dem Untergang Trojas und dem Leid der Griechen verknüpft. Diese Doppelung gibt dem gesamten Komplex rund um Hochzeit und Haus doch einiges Gewicht und verleiht dem Handlungsverlauf große Tiefe.

²⁷ Vgl. DNP, s. v. ‚*phernē*‘.

²⁸ Folgt man der bei Aischylos offenkundig nicht weiter aufgegriffenen homerischen Version, dass Paris auch Wertgegenstände mitgehen lässt (cf. n. 9), so brächten er und seine neue Frau sich die Mitgift sozusagen selbst mit.

²⁹ κόρος (zu κορέννυμι, „satt machen“) ist zunächst das Sattsein, dann die Übersättigung und schließlich der Ekel. Die Verbindung von Koros und Hybris ist geläufig, vgl. THEOGNIS, v. 153 und SOLON, fr. 6, v. 3 WEST [cf. n. 5] (Koros erzeugt Hybris), mit anderer Akzentuierung PINDAR, Ol. 13, v. 10 (Hybris als Mutter des Koros).

ihrer Straffunktion eingreift, gerade keinen Schutz mehr; im Gegenteil geht er verloren, wird also – wie zuvor der Altar der Dike – ins Nichts befördert.

Der Chor stellt aber auch das Gegenkonzept vor: Wohlstand soll ἀπήμαντον sein („unschädlich“ und zugleich „unbeschädigt“), so dass er seinem Besitzer ausreicht. Voraussetzung für diese ‚Harmlosigkeit‘ ist die Vernunft des Besitzers (vv. 378-380). Der Ausdruck ὥστ’ ἀπαρκεῖν gemahnt auch an das Ziel individueller Autarkie, eine Konstante im ökonomischen Denken.

Abschließend ist zu bemerken, dass sich sämtliche Überlegungen des Chores nicht nur auf Paris, sondern zugleich auf Agamemnon anwenden lassen: Denn auch der König steht in dieser gefährlichen Position des Mächtigen und Reichen, der sich nun die Reichtümer Trojas, ja sogar die Königstochter Cassandra als Beute aneignet. Und ist nicht auch Cassandra für Agamemnon ein aus einer anderen Polis und Familie geraubtes ἄγαλμα πλούτου? Außerdem kann man wohl sagen, dass er mit der Tötung seiner heiratsfähigen, anmutigen Tochter Iphigenie ebenfalls die ἀθίκτων χάρις zerstört hat. Die über Agamemnon schwebende Gefahr der Bestrafung wird der Chor im II. Stasimon (dort vv. 763-781) dem Zuschauer noch eindringlich vor Augen führen.

7. Schlechte Bronze

In Antistrophe α des I. Stasimons (vv. 385-402) werden – als unüberwindlich starke Triebkräfte des chrematistischen Handelns, sei es von Paris, sei es von Agamemnon vollzogen – Peitho (Überredung) und Ate (Verblendung) genannt. Unmittelbar danach folgt ein bemerkenswertes Bild, das man, ungeachtet anderer Interpretationsmöglichkeiten, auch als Hinweis auf eine den Vorgängen innewohnende Struktur des Ökonomischen sehen kann (vv. 387-398):

ἄκος δὲ πᾶν μάταιον. οὐκ ἐκρύφθη,
πρέπει δέ, φῶς αἰνολαμπές, σίνος·
κακοῦ δὲ χαλκοῦ τρόπον
τρίβω τε καὶ προ<σ>βολαῖς
μελαμπαγῆς πέλει
δικαιωθεῖς, ἐπεὶ
διώκει παῖς π<ο>τανὸν ὄρνιν,
πόλην πρόστριμμα θεῖς ἄφερτον.
λιτᾶν δ’ ἀκούει μὲν οὔτις θεῶν·
τὸν δ’ ἐπίστροφον τῶν
φῶτ’ ἄδικον καθαρεῖ.

Ein Heilmittel anzuwenden (sc. gegen Peitho und Ate) ist ganz und gar vergeblich. Der Schaden bleibt nicht verborgen, sondern leuchtet hervor – ein schrecklich glänzendes Licht. Nach Art von schlechter Bronze ist er (sc. der, der Unrecht tut) durch Reiben und Stoßen schwarz geronnen, wenn er, geprüft, zur Rechenschaft gezogen wird. Ja, ein Kind verfolgt einen schnellen Vogel und fügt der Stadt schlimmstes Unglück zu. Doch auf sein Flehen hört keiner der Götter; und den ungerechten Mann, der diesen Taten zugewandt ist, vernichtet der Gott.

Die Bronze ist insofern schlecht, als sie an der Oberfläche nur mit Blei überzogen ist oder dem Rohmaterial Kupfer gleich Blei beigemischt wurde. Durch das Abreiben der Oberfläche im Zuge einer bewussten Prüfung oder schlichtweg im Verlauf der Zeit durch den alltäglichen Gebrauch wird die Bronze in ihrer tatsächlichen, minderwertigen Qualität sichtbar:³⁰ Nachdem der Schein weggenommen ist, bleibt nur die Schwärze. Es handelt sich um bereits verarbeitete Bronze, also einen mehr oder weniger wertvollen Gegenstand; zu denken ist an eine Waffe, ein Gefäß oder auch an eine Münze. Trotz der semantischen Offenheit ist doch recht deutlich, dass diese „schlechte Bronze“ in die Sphäre von Wirtschaft und Handel deutet. Hierbei stellt sich offenkundig eine Unverhältnismäßigkeit zwischen äußerer Erscheinung und tatsächlichem Wesen ein,

³⁰ Zu den schwierigen metallurgischen Details siehe FRAENKEL, *Aeschylus. Agamemnon* (cf. n. 14), S. 202-204.

zwischen Glanz und Schwärze. Es ist der Betrug ebenso wie die Entlarvung im Gange; dabei haben Zeit und Gerechtigkeit eine ausgleichend-straftende Funktion. Den also unaufhaltsam zum Vorschein kommenden Schaden kennzeichnet der Chor in einem Oxymoron als ein φῶς αἰνολαμπές, ein Licht, das in seiner Schwärze schrecklich leuchtet: Der äußere, falsche Glanz ist nun ersetzt durch das Licht der strafenden Gerechtigkeit; der, der zuvor in falschem Glanz erstrahlte, steht nun in der Schwärze seines Wesens da – Licht und Dunkel sind nun wieder klar geschieden.

Das Bild der ‚entlarvten Bronze‘ versinnbildlicht insgesamt das Scheitern des kurz zuvor eingeführten chrematistischen Menschentypus. Es entstammt bewusst der ökonomischen Sphäre und unterstreicht das negative Urteil über die Disposition dessen, der in seiner Übersättigung zum raffgierigen Räuber wird. Ein sich in fließendem Übergang anschließendes zweites Bild, in dem ein Kind einen davonfliegenden Vogel zu verfolgen sucht, drückt die Unreife, Gier und vor allem Vergeblichkeit desjenigen aus, der in ständiger, zwanghafter Unruhe einer Sache nachläuft. Dieses ‚Festkleben‘ an einem stets entweichenden Beutegegenstand ist der vom Chor im Sinne der Maßethik vertretenen Autarkie (ὥστ’ ἀπαρκεῖν, v. 379) markant entgegengesetzt. Dabei aber wird auch der ganzen Stadt Unglück zugefügt. Vokabularisch zusammengehalten werden die beiden Bilder durch die Koordination von τρίβω („das Reiben“) und πρόστριμμα („das Unglück“, eigentlich „das, was angerieben / zugefügt wird“): Dem Abreiben und Entlarven der schlechten Bronze folgt also ein Aufgeriebenwerden der Polis.

Mit den schon zitierten Versen 399-403 schließt der Chor den Kreis zu Paris und Troja. Wie bemerkt, sind jedoch alle Feststellungen und Erwägungen des Chores über die chrematistisch bedingte Verletzung von Charis und Dike sowie über die Entlarvung des Unersättlichen auch auf Agamemnon (und Menelaos) anwendbar, wenngleich deren Namen nicht genannt werden. Ab v. 427 dann wird die Gefahr für die Atriden, die für den Kriegstod vieler Männer verantwortlich sind und Iphigenie geopfert hatten, explizit heraufbeschworen, zumal durch die Hereinnahme der chrematisch-ökonomischen Ebene mit dem Bild vom Goldwechsler Ares, das ja die wirtschaftliche Seite erfolgreicher Kriegsführung anzeigt. Eben die „schwarzen Erinnyen“, die für die Bestrafung Trojas eingeschritten waren, drohen Agamemnon zu vernichten (vv. 462-466); wiederum kommt die Vorstellung des Zerreibens zum Vorschein: παλιντυχεῖ τρίβῃ βίου (v. 465), „durch ein Zerreiben des Lebens im Umschlag des Geschicks (also: im Unglück)“. Problematisch bei den Atriden ist noch deren gefährlicher Ruhm in der Öffentlichkeit: τὸ δ’ ὑπερκόπως κλύειν εὔ / βαρύ (vv. 468f.). Somit könnte auch eine öffentliche Präsentation des Reichtums neue Gefahr bedeuten – auch dies eine Vorahnung des Chores hinsichtlich des zu erwartenden Auftritts Agamemnons.

8. Reichtum und Familie: Agamemnon und Klytimestra

Um das Gefährdungspotenzial, dem Agamemnon ausgesetzt ist, dem Zuschauer aufzuzeigen und ihm Bewertungskriterien an die Hand zu geben, bringt der Chor im letzten Drittel des II. Stasimons (vv. 750-782), also noch nach dem Löwengleichnis und dem Bericht über die Unglückshochzeit der Helena in Troja, Überlegungen zum Verhältnis von Reichtum und Familie vor. Im Zentrum steht dabei die Frage nach der Fortpflanzung sowohl frevlerischen Handelns als auch des Reichtums innerhalb eines Genos; die Perspektive richtet sich nun auf Agamemnon und die unmittelbare Zukunft. Hier konvergieren also die genos- und die chrematisch-ökonomische Ebene.

Der mit v. 750 vollzogene gedankliche Übergang von der Schilderung des durch Helena und die Erinnye verursachten Untergangs Trojas hin zu den gnomischen, in die Zukunft weisenden Überlegungen ist nicht so hart, wie es auf den ersten Blick scheint. Denn auch hier geht es um Großwerden, um Zeugung und Gebären im Oikos – ein Thema, wie es auch im Löwengleichnis und im Faktum der Hochzeit Helenas angelegt ist. Gegenstand ist nun der Nexus zwischen falschem, strafwürdigem Handeln und dem Umgang mit Reichtum in der Familie. Zunächst zitiert der Chor traditionelles Gedankengut, welches explizit als solches benannt wird: Der Olbos (Segen, Wohlstand) eines Mannes wachse, gebäre Nachkommen und sterbe nicht kinderlos; jedoch erwachse der gesamten Familie gerade aus dem Wohlergehen heraus unermesslicher Jammer; so grenzenlos wie der Segen vorher, so maßlos sei die Trauer. Diese überkommene Weisheit wird als eine Art naturgesetzlicher Notwendigkeit hingestellt (vv. 750-756).³¹ Der Chor aber widerspricht deutlich mit einem eigenständigen Urteil dieser traditionellen Sichtweise, dass Wohlstand per se gefährlich sei, und betont das individuelle, eigenverantwortliche Handeln des Menschen, welches für das Geschick eines Hauses entscheidend sei. Bemerkenswert ist nun, dass unfrommes Handeln (τὸ δυσσεβές [...] ἔργον) respektive eine Ausrichtung des Hauses an der Dike (οἴκων [...] εὐθυδικῶν) in struktureller Parallele zur Entwicklung des Olbos ebenfalls als Fortpflanzungsvorgang gekennzeichnet wird. Das heißt, dass beispielsweise fehlgeleitetes Handeln der Elterngeneration in sich das Potenzial der ‚Wiedergeburt‘ bei den Kindern trägt. Zu Beginn der Strophe δ heißt es, Hybris pflanze neue Hybris zu erzeugen (τίκτειν, v. 763), und zwar dann, wenn es zu einer Entscheidungssituation komme. Mit der Zeitangabe ὅτε τὸ κύριον μόλη φάος / τόκου³² (vv. 766f.), „wenn das entscheidende Licht der Geburt herankommt“, und der Kennzeichnung der neu- und wiedergeborenen, den Eltern gleichenden Ate als „schwarz“ (vv. 769f.) ergibt sich ein Anschluss an die Licht- und Dunkelmetaphorik im Bild der entlarvten schlechten Bronze, ebenso mit der nachfolgenden Aussage über Dike, der die gesamte Antistrophe δ zum Abschluss des langen Stasimons gebührt: Δίκα δὲ λάμπει μὲν ἐν δυσκάπνοις δώμασιν, / τὸν δ' ἐναΐσιμον τίει – „Dike aber leuchtet im rußgeschwärzten Haus und ehrt den, der bei seinem Anteil bleibt“ (vv. 773-775). Umgekehrt verlässt Dike den goldbedeckten, also glänzenden Fußboden derjenigen Haushalte, deren Herren, so heißt es wörtlich, Schmutz an den Händen haben. Denn sie ehrt die „Kraft des Reichtums, die durch (äußeres) Lob unrein ist, nicht“ und führt alles seinem Ende zu. Wie bei der schlechten Bronze verweist auch hier der Gegensatz von Licht und Dunkel auf die Nichtidentität von äußerem Schein und tatsächlichem Wesen. An das frühere Bild knüpft hier – an hervorgehobener Stelle des II. Stasimons, da ganz am Ende – schließlich auch die metaphorische Attribuierung des Reichtums als παράσημος an. Denn παράσημος, „falsch gemünzt, unrein, schlecht“, bezeichnet die Unreinheit einer Münze, welcher Messing und ähnliche minderwertige Materialien beigemischt worden sind.

Für den unmittelbar bevorstehenden Auftritt Agamemnon's stellt sich in diesem Zusammenhang nun die entscheidende Frage, die der Chor durch diese antizipierenden Überlegungen dem Zuschauer sozusagen vorgegeben hat: Wird der Sieger hochfahrend auftreten oder maßvoll? Der Chor versucht Agamemnon, der auf einem Wagen einfährt,³³ diesbezüglich sogar zu beein-

³¹ Anzumerken ist hier, dass die griechische Vokabel für den Zins, das heißt den durch Verzinsung erzielten eigenen Gewinn, τόκος lautet: Das Geld bekommt Junge.

³² τόκου ist eine Konjektur von AHRENS, die von Page übernommen wurde (*AESCHYLI septem quae supersunt tragoedias*. Ed. DENYS PAGE, Oxford: Clarendon Press, 1972, z. St.).

³³ Zur szenischen Gestaltung siehe OLIVER TAPLIN, *The stagecraft of Aeschylus. The dramatic use of exits and entrances in Greek tragedy*, Oxford: Clarendon Press, 1977, S. 302-316, der allerdings eher bezweifelt, dass die Kriegsbeute auch optisch sichtbar ist.

flussen, indem er nach Angemessenheit und Stil der eigenen Begrüßungsworte fragt, und weist auf den Unterschied zwischen Schein und Sein hin (τὸ δοκεῖν εἶναι) (vv. 785-789).

Tatsächlich aber präsentiert sich der König in einer Mischung aus Hybris und Besonnenheit – Hybris, weil er sich stolz und befriedigt über die blutige, gerechtfertigte Rache an ganz Troja zeigt; Besonnenheit aber, weil er die Ordnung in seiner Polis sorgfältig wiederherstellen und keinen weiteren Anstoß erregen will, sieht man ihn doch als den Verantwortlichen für die Kriegstoten an. Doch diese Ambivalenz erfährt eine Entscheidung für die Hybris in der vieldiskutierten (und falsch betitelten) ‚Teppich-Szene‘, als es Klytaimestra durch ihre Rhetorik gelingt, Agamemnon argumentativ so zu be- und zu verstricken, dass er schließlich trotz einigen Zögerns über Purpurtücher in seinen Palast schreitet und sich so sinnfällig ehren lässt. Dieser πορφύροστροφτος πόρος (v. 910), der „Purpurweg“, ist für Agamemnon insofern problematisch, als die ausgebreiteten, überaus wertvollen und wohl auch kunstvoll verzierten Tücher eigentlich kultischen Zwecken dienen; eine quasi rein praktische Verwendung als bloßer Gegenstand, der berührt und sogar beschritten wird, kann als eine übermenschliche, frevelhafte Handlung identifiziert werden.³⁴ Das Faktum der Hybris und die möglicherweise fatale Außenwirkung auf die Untertanen seiner Polis, in der es ja ohnehin schon gärt (vv. 914-930), erkennt Agamemnon klar. Es würde sich hier um nichts anderes als um das im I. Stasimon so ominös vorgestellte Mit-Füßen-Treten und Betrampeln der Dike handeln – gerade im Kontext des Reichtums: Denn das Beschreiten des Purpurtuchs kann, so sieht Agamemnon selbst, als verschwenderischer, ja dekadenter Umgang mit dem eigenen Wohlstand ausgelegt werden und wiederum zu einem Fluch werden (vv. 948f.): „Denn ich scheue mich sehr, mit den Füßen das Haus zu schädigen, indem ich seinen Reichtum und das um Geld gekaufte Gewebe beschädige.“

Warum sich Agamemnon dann doch umstimmen lässt, ist Gegenstand ausführlicher Forschungsdiskussion.³⁵ Zwar zieht er sich immerhin noch die Schuhe aus, doch führt ihn dieser Weg – ein letzter Akt seiner Hybris, die insgesamt ein multiples Gebilde ist – in den Palast, seinen durch die Elterngeneration schon vorbelasteten Todesort, aus dem sich die Bahn der Purpurtücher wie ein Blutstrom ergießt. Wenn dann Klytaimestra ihr Opfer, bevor sie es erschlägt, in einen unermesslich großen Umhang wie in ein Fischernetz einwickelt, so assoziiert dieses Verstricken und Fangen nicht nur das Netz der Ate (v. 358), sondern bringt den Tod Agamemnons auch in direkten Zusammenhang mit dem durch die Tücher versinnbildlichten Reichtum (vv. 1382f.):

ἄπειρον ἀμφίβληστρον, ὥσπερ ἰχθύων,
περιστοχίζω, πλοῦτον εἴματος κακόν·

Mit einem unentrinnbaren, unendlich großen Umhang, wie ein Fischernetz, umwickle ich ihn, mit dem schlimmen Überfluss des Tuchs.

Agamemnon ist damit zum Gefangenen seines eigenen Reichtums geworden.

9. Klytaimestra und der Reichtum

³⁴ In der früheren Forschung liest man die irrtümliche Bezeichnung „Teppich-Szene“ und „carpet scene“. Doch wäre, abgesehen vom sprachlichen Befund, ein Teppich ja gerade das, was seiner Zweckbestimmung nach beschritten werden darf und muss – ganz anders bei den feinen Tüchern, die zweckentfremdet und beschädigt werden können. Zur Frage, warum deren Beschreiten eine Hybris gerade in kultischem Kontext bedeutet, siehe JONES, *On Aristotle and Greek Tragedy* (cf. n. 2), S. 85-88. Seiner eigentlichen Bestimmung wird solches Tuch erst in den *Eumeniden* zugeführt, wenn die göttlichen Erinnyen zu ihrer Ehre darin eingehüllt werden (*Eum.* vv. 1028f.).

³⁵ Einen ersten Zugang bieten RAEBURN/THOMAS, *The Agamemnon of Aeschylus* (cf. n. 21), S. 168f.

Wie aber steht Klytaimestra selbst zum Reichtum? Der von ihr ja bewusst provozierte Fehltritt Agamemnons setzt den Mörder ihrer Tochter noch ein letztes Mal sinnfällig ins Unrecht. In gewissem Sinne möchte sich Klytaimestra der Mithilfe der Götter, welche die Hybris luxuriöser Verschwendung zweifellos bestrafen würden, versichern, wenn sie nun daran geht, ihre Tochter zu rächen. Jedoch gibt sie eine bemerkenswerte Stellungnahme zur Bedeutung der Purpurtücher und allgemein des Reichtums ab (vv. 958-974):

ἔστιν θάλασσα – τίς δέ νιν κατασβέσει; –
 τρέφουσα πολλῆς πορφύρας ἰσάργυρον
 κηκίδα παγκαίνιστον, εἰμάτων βαφάς·
 οἶκος δ' ὑπάρχει τῶνδε σὺν θεοῖς, ἀναξ,
 ἔχειν· πένεσθαι δ' οὐκ ἐπίσταται δόμος.
 πολλῶν πατησμών δ' εἰμάτων ἂν ἠύξάμην,
 δόμοισι προνεχθέντος ἐν χρηστηρίοις,
 ψυχῆς κόμιστρα τῆσδε μηχανωμένη.
 ρίζης γὰρ οὔσης φυλλὰς ἴκετ' εἰς δόμους,
 σκιάν ὑπερτείνασα Σειρίου Κυνός·
 καὶ σοῦ μολόντος δωματῆτιν ἐστίαν,
 θάλπος μὲν ἐν χειμῶνι σημαίνεις μολῶν,
 ὅταν δὲ τεύχη Ζεὺς {τ'} ἀπ' ὄμφακος πικρᾶς
 οἶνον, τότε ἤδη ψύχος ἐν δόμοις πέλει
 ἀνδρὸς τελείου δῶμ' ἐπιστροφωμένου.
 Ζεῦ Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει·
 μέλοι δέ τοί σοι τῶνπερ ἂν μέλλης τελεῖν.

Es gibt doch das Meer – wer wird es austrocknen? –,
 das eine ständig neue, fette Quelle von viel Purpur hervorsprudeln lässt,
 dem Silber gleichwertig – Farbe für Tuch.
 Das Haus ist da, um davon im Verbund mit den Göttern zu besitzen, Du mein Herr.
 Arm zu sein, das kann unser Geschlecht nicht.
 Das Beschreiten von viel Tuch hätte ich gelobt,
 wäre hierfür an unser Haus ein Götterspruch ergangen,
 als ich einem Retterlohn für Dein Leben hier nachsann.
 Denn wenn die Wurzel da ist, gelangt der belaubte Ast zum Haus,
 der Schatten darüber ausbreitet gegen den Hundstern.
 Und wenn Du kommst zum häuslichen Herd,
 zeigst Du, kommend, Wärme im Winter;
 wann immer aber Zeus von der bitteren unreifen Traube
 Wein bereitet, dann regt sich schon Kälte im Haus,
 weil ein vollendeter Mann in der Wohnung weilt.
 Zeus Zeus Vollender, vollende meine Gebete:
 Möge Dir fürwahr daran gelegen sein, was immer Du vollenden willst.

Der scheinbar unermessliche Reichtum des Meeres, aus dem der Purpur als Färbemittel für die Tücher geschöpft werden kann, steht für den Reichtum des Hauses. Der fette Saft der Purpurschnecke ist ein Rohstoff, der sich in der Unendlichkeit des Wassers ständig selbst regenerieren kann – in heutiger Terminologie könnte man von der Nachhaltigkeit dieses Grundmaterials sprechen. Auf der anderen Seite steht das Königshaus als sicherer Abnehmer des Rohstoffs, der den Stoff der purpurnen Tücher färbt.³⁶ Vermittelnde Funktion aber zwischen Herstellung und Kauf (und Verbrauch) hat, so ist *ισάργυρον* aufzufassen, das Geld. Denn wenn der noch unverarbeitete Purpurschneckensaft „dem Silber gleich an Wert“ ist, so stellt dieses Attribut keine auf die Ästhetik und Schönheit des Purpurs abzielende Eigenschaftsbeschreibung dar, sondern evoziert bewusst das Zwischenglied Geld. Stellt man sich nun die Beschaffenheit von Rohstoff, Silber und gewirktem Purpurtuch vor, so offenbart sich ein problematisches

³⁶ Mit dem in der Übersetzung zum Ausdruck kommenden Verständnis von vv. 961f. sind keine Konjekturen notwendig, sondern der in τ überlieferte Wortlaut kann beibehalten werden: Das Haus „steht zur Verfügung“ (ὑπάρχει), „um zu haben“ (ἔχειν). Siehe PIERRE JUDET DE LA COMBE, *L'Agamemnon' d'Eschyle. Commentaire des dialogues*, 2 vol., Villeneuve d'Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion, 2001, Bd. 1, S. 367-369.

Ungleichgewicht, ist doch das Silber schwerer als Schneckensaft und Tuch – eine ähnliche Divergenz zwischen stofflicher Unschwere und finanziellem Wert war im Bild vom Goldwechsler Ares zu beobachten. Und wie einfach wird das ebenso kostbare wie leichte Purpurtuch für eine zeitlich minimal andauernde Ehrung eines Einzelnen beschädigt, der auch ein Kriegsgewinnler ist und sich solchen Reichtum mit dem Tod zahlloser Menschen ‚erkauft‘ hat.

Wie in Stein gemeißelt steht dann Klytaimestras Diktum der Hybris in v. 962: „Arm zu sein, das kann unser Geschlecht nicht.“ Klytaimestra verlässt sich auf diesen Reichtum als sichere Grundlage ihres weiteren Zusammenlebens mit Aigisthos, wenn sie Agamemnon getötet und ‚ihrer‘ Dike Geltung verschafft haben würde; dabei beruft sie sich auch auf Zeus. Sicher ist das Hauptmotiv für die Beseitigung Agamemnons die Rache für erlittenes Unrecht, den Tod Iphigenies und das ‚Thyest-Mahl‘. Doch die Ausführlichkeit, mit der Aischylos Klytaimestra über den Reichtum sprechen lässt, bezeugt, wie wichtig auch die Übernahme von Macht und Besitz ist.

Im zweiten Teil ihrer Rede spricht Klytaimestra scheinbar ein Lob auf den Hausherrn aus, mit dessen Heimkehr nun die Ordnung des Oikos wiederhergestellt sei. Agamemnon wird in einem grandiosen Bild mit einem belaubten Ast verglichen, der das Haus schützend überschattet und im Hochsommer eine angenehme Atmosphäre verbreitet. Wenn der Hausherr am heimischen Herd (der ἑστία) ist, so bedeutet dies Wärme im Winter; im Herbst aber steht die Anwesenheit des ἀνὴρ τέλειος, des „vollendeten“ und „Erfüllung bringenden Mannes“, in Verbindung mit der Hervorbringung des Weines durch Zeus: Der anwesende Hausherr ist die Wurzel des Hauses. Die hier aufscheinende Struktur ist im besten Sinne Beispiel einer wirtlichen Ökonomie. Der Mann hat das Primat für das Wohlergehen des Hauses, welches sich im Einklang mit den Elementen der Natur und mit dem Göttlichen befindet, wodurch auch eine wirtschaftliche Prosperität gegeben ist: Zeus lässt die Weintraube reifen und somit, mag sie anfangs noch bitter sein, ihrem naturgegebenen Telos zustreben. Der Herd als das Innerste ist auch hier Symbol der Stabilität. Mit dem Bild der Baumwurzel und des belaubten Astes fühlt man sich aber auch an die *Odyssee* erinnert, wo ja Odysseus das Ehebett unverrückbar auf einem Baumstamm erbaut hatte – das für die Wiedererkennung entscheidende Geheimnis, um das nur Penelope weiß, eine ebenfalls listenreiche Ehefrau.³⁷ Klytaimestras Worte aber sind heuchlerisch, ist sie doch gerade im Begriff, den Hausherrn zu beseitigen und ihr – im *Agamemnon* wiederholt als unnormal gekennzeichnetes – eigenes ‚Weiberregiment‘ zusammen mit dem unmännlichen Aigisthos fortzuführen, wobei Züge der Tyrannis über Argos unverkennbar sind.³⁸ Wenn freilich diese Worte offenbar gerade dann gesprochen werden, während Agamemnon in sich selbst zugemessener, kaum tatsächlich angemessener Würde über die Tücher schreitet, so fällt auch auf das sich in seiner Hybris ergehende Opfer kein gutes Licht. Klytaimestras Lob- und Dankrede evoziert zwar die Struktur eines optimalen Hausstandes, doch ist dies angesichts des tatsächlichen Zustandes in diesem sich selbst zerstörenden Genos bloße Rhetorik: Klytaimestra spricht hier schon den Nekrolog auf Agamemnon.

³⁷ *Od.* 23,183-204. Bekanntlich ist bei Homer Klytaimestra das Gegenstück zur treuen Penelope (vgl. HOMER, *Od.* 11,404-461). Die List der Penelope, das von ihr zu webende Gewand heimlich wieder aufzutrennen, um eine neue Hochzeit mit einem der Freier hinauszuzögern, unterscheidet sich von der Hinterlist der bereits untreuen Klytaimestra, die sich eines Tuches als Mordwerkzeug bedient.

³⁸ Vgl. vv. 34-39, 258-260, 351, 483-487, 538-550, 606-616, 855-913, 963-974, 1223-1238, 1258-1260, 1354f., 1431-1437, 1625-1627, 1633. Aigisthos kann aber qua seines schwächlichen Wesens gar nicht die von ihm erwartete neue Rolle als Hausherr übernehmen, welche Agamemnon seinerseits ja tatsächlich ausübte. Vgl. JONES, *On Aristotle and Greek Tragedy* (cf. n. 2), S. 95. Über Kinder von Klytaimestra mit Aigisthos gibt es nur vage Angaben ohne Namen: SOPH., *El.* v. 589, EUR., *El.* vv. 62, 626.

Der Chor reagiert auf die nunmehr von Agamemnon ebenso wie von Klytaimestra an den Tag gelegte Hybris, mit der beide Ehepartner trotz ihrer inneren Entfremdung anscheinend einen gemeinsamen Zug ihres Wesens offenbart haben, im III. Stasimon. Dieses Chorlied wäre in ökonomischer Hinsicht eine eigene Abhandlung wert. Es sei hier nur kurz hingewiesen auf die Kernaussagen zum Reichtum in Strophe β (vv. 1001-1017). Der Chor singt von Maßlosigkeit – nicht nur des Reichtums, sondern auch der Gesundheit,³⁹ deren Übermaß schnell ins Gegenteil, in Krankheit und Tod, umschlagen kann. Bedächtigkeit dagegen im Umgang mit Besitz würde das Wohlergehen des Hauses sichern; hierbei kommt wieder ein Bild aus der Seefahrt zum Tragen: Das übervoll beladene Schiff sinkt fast zwangsläufig; ein freiwilliges, wohlabgemessenes Abwerfen eines Teiles der wertvollen Fracht (χρημάτων, v. 1008) könnte es retten. Diese Gedanken sind motivisch wie sachlich in vielfältiger Weise auf die eigentliche Handlung übertragbar. Den Gedanken einer umsichtigen Rettung des Besitzes trägt auch die abschließende, nun die Landwirtschaft miteinbeziehende Feststellung in sich: Zeus gewährt eine reichliche Gabe, alljährlich aus den Furchen der Erde (ἐξ ἀλόκων ἐπετειᾶν), die die Not des Hungers vertreibt. Hiermit wird die Kontinuität dieser also von der Gottheit gesegneten Gaben im natürlichen Kreislauf des Jahres betont – auch hier kann man von Nachhaltigkeit sprechen, die sich durch vernünftiges Haushalten und Augenmaß den Schutz des Göttlichen für das eigene Haus erwirbt. Diese Nachhaltigkeit steht in starkem Gegensatz zu der zuvor von Klytaimestra verkündeten, so wie sich Vernunft und Hybris gegenüberstehen. Wenn hier dann auch von Krankheit und Hunger die Rede ist, so erinnert dies an die von Ruß geschwärzten Hütten der Armen, in denen aber Dike herrscht (vv. 773-781): Eine Stellungnahme des Chores auch zu sozialen Fragen?

Sind im chrematisch-ökonomischen Bereich also Rettung und Gesundheit möglich, so nicht bei Tod und Mord (vv. 1017-1033) – dem, woran das Haus der Atriden seit Generationen leidet; wenn Zeus einst den Heilgott Asklepios davon abgehalten hat, tote Menschen wieder zum Leben zu erwecken, „um Schaden abzuwenden“ (ἐπ’ ἀβλαβεία), also wohl um eine allgemeine, sich im Tod manifestierende Gerechtigkeit zu gewährleisten, so offenbart diese Aufrechterhaltung einer natürlichen Ordnung nunmehr eine Abgrenzung zwischen dem chrematisch- und dem genos-ökonomischen Bereich: Der Tod bekommt sein eigenes Recht, in das die Menschen, anders als beim Umgang mit ihrem Besitz, nicht (mehr) eingreifen können. Das III. Stasimon läutet denn auch den Übergang ein hin zur offenen Entfaltung der blutigen Vorgänge und des Geschlechterfluches im Haus der Atriden, wie sie in Vision und Prophezeiung der Cassandra sogleich beginnt.⁴⁰

Die Umsetzung der *lex talionis* erzeugt per se aufs Neue ein Ungleichgewicht. Bemerkenswert ist aber nun, dass nach vollbrachter Tat gerade Klytaimestra einen Stillstand der Unglückskette erreichen will und hierbei explizit die Bedeutung des Reichtums miteinbezieht: Sie möchte mit dem im Haus wütenden Daimon einen förmlichen Vertrag schließen und ist hierfür bereit, nur einen kleinen Teil des Familienbesitzes für sich zu behalten (vv. 1569-1576):

[...] ἐγὼ δ’ οὖν
ἐθέλω δαίμονι τῶ Πλεισθениδᾶν ὄρκους θεμένῃ

³⁹ Eine bemerkenswerte gedankliche Parallele bietet ARISTOTELES, *Politik* A 9, 1257b25-30 über die Unbegrenztheit der Heilkunst ebenfalls als Vergleichsreferenz zur maßlosen Chrematistik: ὥσπερ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τοῦ ὑγιαίνειν εἰς ἄπειρόν ἐστι [...] οὕτω καὶ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς οὐκ ἐστι τοῦ τέλους πέρασ, τέλος δὲ ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτήσις.

⁴⁰ Auch in den Anapästten vv. 1331-1342 sind beide Linien, materielle Maßlosigkeit und Blutschuld in der Familie, noch unmittelbar vor dem Mord direkt gegenübergestellt.

τάδε μὲν σπέργειν [...].
κτεάνων δὲ μέρος βαιὸν ἔχούση πᾶν ἀποχρῆ μοι,
μανίας μελάθρων ἀλληλοφόνους ἀφελούση.

[...] ich nun
bin bereit, dem Daimon der Pleistheniden einen Eid zu leisten,
dass er sich damit begnügen möge [...].
Wenn ich aber nur einen kleinen Teil des Besitzes habe, so soll mir das ganz ausreichen,
kann ich so den Wahnsinn des gegenseitigen Mordens vom Haus wegnehmen.

Aus diesem Vertragsangebot lässt sich schließen, dass Klytaimestra den unermesslichen Reichtum mittlerweile – nach der Tat – als Fluch sieht, ja als Bestandteil des Geschlechterfluches, der in untrennbarer Verbindung mit dem gegenseitigen Morden steht. Mit dieser Erkenntnis aber nähert sie sich der Position des Chores von vv. 377-380 an, wo ja vom strotzenden Überfluss eines Hauses die Rede ist und im Gegensatz dazu sich der Chor Vernunft und Autarkie wünscht. Das vom Chor durchweg vertretene gesunde Denken (σωφρονεῖν) intendiert am Ende Klytaimestra selbst, die noch kurz zuvor im Blutrausch als eine Wahnsinnige auftrat (vv. 1426-1428), jetzt aber Ruhe und ‚Heilung‘ will: Sie versucht zwischen Aigisthos – der sich seines neuen Besitzes (χρήματα) bedienen will, um stabil zu herrschen (vv. 1638f.) – und dem nun seinerseits aggressiven, da für Agamemnon eintretenden Chor zu vermitteln.

10. Ein Ausblick: Familie und Reichtum in den *Choephoren* und den *Eumeniden*

Dass Klytaimestras Heilungsversuch (v. 1659 spricht sie vom ἄκος, dem Heilmittel) scheitert, dokumentieren die *Choephoren*, in welcher Tragödie Orestes als Rächer seines Vaters dem Grundsatz von Tat und Gegentat Geltung verschafft. Dieses einfache Prinzip wird in dieser Tragödie geradezu mustergültig und einsträngig-klar vollzogen. Dabei kommt natürlich der genos-ökonomische Komplex ausführlich zum Tragen: Dem Zuschauer wird vor allem seitens des Chores, der aus Sklavinnen des Hauses besteht, insinuiert, dass mit der Beseitigung von Klytaimestra und Aigisthos, die das Bild einer den Namen ‚Ehe‘ nicht verdienenden Hausherrschaft abgeben und in Argos tyrannisch regieren, die nach traditionellen Vorstellungen normale Ordnung des Oikos und der Polis wiederhergestellt werde, sollte der mittlerweile mündige Orestes die Macht übernehmen. Klytaimestra ist das Exemplum einer ‚männlichen‘ Frau, die keine Hausherrin sein darf (so im I. Stasimon, vv. 585-651). Doch spielt auch hier die chrematisch-ökonomische Komponente eine Rolle: Klytaimestra und Aigisthos wird vorgeworfen, verschwenderisch zu leben (vv. 137, 943f., 973f. – hier findet sich auch wieder die Vorstellung vom „Aufreiben des Besitzes“: κτεάνων τριβᾶς). Im II. Stasimon ruft der Chor Gottheiten an, die man bei den Römern als die Penaten⁴¹ bezeichnet: Sie sitzen im hintersten Winkel des Hauses, bewahren dessen Reichtum (vv. 800-802: οἳ τ’ ἔσωθε δωμάτων / πλουτογαθῆ μυχὸν κομίζετε, / κλῦτε σύμφρονες θεοί) und sollen dazu beitragen, dass sich das ständige Morden nicht weiter fortpflanzt. Dies ist eine Fortsetzung der Gedanken zur Verbindung von Wohlstand und potentiell gefährlichem Handeln sowie dessen möglicher Wiedergeburt in der Kindergeneration, wie sie am Ende des II. Stasimons im *Agamemnon* auftreten.

Die Lösung des tragischen Konfliktes in den *Eumeniden* beinhaltet ebenfalls ein gehöriges Maß an genos- wie auch chrematisch-ökonomischen Erwägungen. In der Verteidigungsstrategie

⁴¹ Die römischen *Penates* schützen den *penus*, den Vorrat (speziell Lebensmittel). Siehe DNP, s. v. ‚Penates (Di Penates)‘.

Apollons gegenüber den Erinnyen fällt die hohe Wertschätzung der Ehe auf (vv. 213-222, 657-666), deren Zerstörung – durch den Gattenmord der Klytimestra – schwerer wiege als der Vergeltungsmord des Orestes an seiner Mutter; in Apollons Worten ist der Vater eines Kindes als dessen Erzeuger im Grunde genommen wichtiger als die Mutter, die bloße Nährerin. Auch die mutterlos geborene Athene vertritt, wenn auch gemäßigt, dieses väterlich-männliche Prinzip – zumindest sei der Tod der Ehefrau, die zuvor den δωμάτων επίσκοπον, den „Aufseher des Hauses“, getötet hat, nicht als schlimmer zu bewerten (vv. 734-743). An Agamemnons chrematistische Haltung gemahnen dann Stellen wie vv. 550-565 über den Seekaufmann, der ohne Recht viel Ware mit sich führt und dann untergeht; nicht unwichtig erscheint auch die Erinnerung an die Achtung (σέβας) sowohl gegenüber Eltern als auch Gastfreunden (vv. 545-548).

Orestes kann nach dem Freispruch, der lediglich durch Stimmgleichheit und auch hier nur durch Athenes Stimme für ihn zustande kommt, Erbe und Besitz des Vaters übernehmen (vv. 757-761: Ἄργεῖος ἀνὴρ αὖθις ἔν τε χρήμασιν / οἰκεῖ πατρῶοις [...]).⁴² Die sich durch diesen Freispruch entehrt fühlenden Erinnyen bedrohen nun ganz Athen – nicht etwa durch die Ankündigung einer direkten, wie auch immer gearteten Auslöschung seiner Bevölkerung, sondern über die Vernichtung der agrarischen Lebensgrundlage, indem sie die Fruchtbarkeit des Bodens und dessen Regeneration (auch im Sinne einer fortwährenden Neugeburt von Feldfrüchten etc.) schädigen (vv. 780-787 = 810-817). Durch Athenes aufrichtig gemeintes Angebot eines dauerhaften Aufenthaltes in Athen umgestimmt, bringen die chthonischen Erinnyen sodann die andere, segensreiche Seite ihres Wesens zur Geltung, dies ebenfalls mit dezidiertem Bezug auf die Landwirtschaft (vv. 938-947). Die tiefere Begründung dieses materiellen Segens liegt darin, dass die Menschen die Erinnyen – sie sind fortan die Eumeniden, die „Wohlmeinenden“ – nicht einfach kultisch verehren, sondern deren nach wie vor vorhandenes Strafpotential ernst nehmen und sich deshalb rechtlich und maßvoll verhalten. Zwischen Gottheit und Mensch besteht wechselseitige Charis (v. 938), die sich in dem nunmehr positiv gewendeten Schema von Tat und Gegentat manifestiert: εὔδρῶσαν, εὔπάσχουσαν [...] (vv. 868f.). Charis wirkt auch bei den Menschen untereinander: χάσματα δ' ἀντιδιδόειν [...] (v. 984) – hier klingt die aristotelische ἀνταπόδοσις an. Stasis (v. 978), der das gegenseitige Töten in Polis wie Familie auslösende innere Zwist, ist nun ausgeschlossen. Die rituelle Umhüllung der wohlmeinenden Erinnyen mit Purpurtüchern, welche nicht mehr als Vergegenständlichung des Überflusses mit Füßen getreten werden, geht einher mit dem aufrichtigen, sich auch wieder auf Charis beziehenden Gruß der Gottheiten: <χαίρετε,> χαίρετ' ἐν αἰσιμαίαισι⁴³ πλοῦτου / χαίρετ' Ἄττικὸς λεῶς (vv. 996f.) – „Freue Dich, freue Dich im glücklichen Maß des Reichtums, freue Dich, Volk von Attika.“ Wenn dieser Gruß so deutlich das rechte Maß des Reichtums anspricht, das einzuhalten Aufgabe des σωφρονεῖν, des gesunden Denkens (v. 1000), ist, so ist die ökonomische Komponente der endgültigen Lösung des tragischen Konfliktes am Ende der *Orestie* eindrucksvoll hervorgehoben.

⁴² Orestes heiratet dann Hermione, die Tochter von Menelaos und Helena, doch wird dies erst in der *Andromache* des Euripides thematisiert.

⁴³ ἐν αἰσιμαίαισι ist gegenüber der Konjektur von WEST ἐναἰσιμαίαισι<> eine problemlose, der Überlieferung folgende Lesart; zum Verständnis des Verses siehe ALAN H. SOMMERSTEIN, *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, S. 272.