

# ARCTOS

ACTA PHILOLOGICA FENNICA

VOL. XIV

HELSINKI 1980 HELSINGFORS

## I N D E X

Paavo Castrén	I Cornelii Mamullae: Storia di una famiglia.....	5
Siegfried Jäkel	Φόβος, σέβας und αἰδώς in den Dramen des Euripides.....	15
Saara Lilja	The Ape in Ancient Comedy.....	31
Bengt Löfstedt	Zum dänischen Mittellatein.....	39
Martti Nyman	A Pre-marine Vestige of θάλασσα: An Etymological Proposal.....	51
Tuomo Pekkanen	Exegetical Notes on the Latin Sources of Northern Europe.....	79
Heikki Solin	Analecta epigraphica LXI - LXVI.....	91
Holger Thesleff	Notes on <i>unio mystica</i> in Plotinus.....	101
Rolf Westman	Zur Apotheose des Daphnis bei Vergil..	115
Toivo Viljamaa	'Nominal' Difference: Plato, Cratylus 398 d .....	127
De novis libris iudicia .....		131

Φ Ο Β Ο Σ ,     Σ Ε Β Α Σ     U N D     Α Ι Δ Ω Σ  
I N     D E N     D R A M E N     D E S     E U R I P I D E S

S i e g f r i e d     J ä k e l

Für Hartmut Erbse  
zum 65. Geburtstag am 24.11.1980

Die nachfolgende Studie ist die dritte und letzte in einer Reihe von Untersuchungen, die den beiden Begriffen φόβος und σέβας bei den griechischen Tragikern gewidmet sind.<sup>1</sup> Es wird sich hier in den Dramen des Euripides zeigen lassen, wie der bei Aischylos und Sophokles noch weitgehend kultisch bezogene σέβας-Begriff mindestens in der späten Schaffensperiode des Dichters einem neuen, erweiterten αἰδώς-Begriff gewichen ist, der eine Art Saekularisierung der früheren σέβας-Vorstellung mit sich bringt, die typisch ist für die Emanzipation des Menschen vom religiösen Mythos in dieser Zeit. Ausserdem wird sich zeigen lassen, dass sich die φόβος-Vorstellung bei Euripides noch vielfältiger darstellt, als dies bei den beiden früheren Dramatikern der Fall war.

A. φόβος

In der euripideischen Tragödie hat der φόβος nicht mehr wie bei Aischylos oder noch beim frühen Sophokles eine gradlinig entschiedene Bedeutung, die sich als eines der Hauptmotive durch ganze Tragödien

---

1 Vgl. Verf. Eirene 13 (1975) 43-76; Arctos 13 (1979) 31-41.

verfolgen lässt,<sup>2</sup> er ist vielmehr in seinem Ausdruck so vielgestaltig und vielschichtig geworden, dass mehrere Kategorien nötig sind, um seine Erscheinung zu fassen.

### 1. Die φόβος-Wirkung der Schilddarstellung

Auch Euripides verwendet - wie Aischylos - das uns von Homer her bekannte Motiv der von Schilddarstellungen ausgehenden φόβος-Wirkung: In den Troerinnen (1136) lässt Andromache durch Talthybios Hekabe bitten, den toten Astyanax im Schild des Hektor beizusetzen, der als φόβος Ἀχαιῶν galt. In den Phoenissen (1125) wird von Polyneikes besonders die φόβος-Wirkung betont, die von der Darstellung scheuender Rosse auf seinem Schild ausgeht. Hierher gehört auch noch der φόβος des Ares, den Teiresias (Bakchen 304) neben der Mantik als eine der πανία des Gottes Dionysos bezeichnet.

### 2. Die Furcht vor unmittelbarer Bedrohung

Da die reine Faktizität der Ereignisse in der griechischen Tragödie oftmals hinter der Bühne stattfindet und nur durch den Reflex des Botenberichtes den Zuschauern vermittelt wird, begegnet auch dort der φόβος am häufigsten, der angesichts einer unmittelbar drohenden Gefahr entsteht. Die folgenden Belegstellen sind dem Handlungskomplex verschiedener Botenberichte entnommen:

Hippol. 1204: Alle werden vom φόβος befallen, als nach der Abfahrt des Hippolytos, der von seinem Vater verbannt worden ist, ein rollender Donner einsetzt.

Medea 1202: Alle hatten Furcht, die tote Kreusa anzurühren, um nicht vom gleichen Brand wie sie ergriffen zu werden.

Hiketiden 723: Nach dem Sieg des Theseus über Theben füllten sich

---

<sup>2</sup> Einzig in der Andromache lässt sich zeigen, wie die unterschiedliche Art, den φόβος der persönlichen Lebensbedrohung zu überwinden, dargestellt an Andromache und Hermione, zugleich kompositorische Bedeutung für das ganze Drama hat. Vgl. dazu auch Hartmut Erbse, Euripides' 'Andromache', Hermes 94 (1966) 276-297.

dort alle Tempelstätten an mit φόβος: man fürchtete die bevorstehende völlige Vernichtung der Stadt.

Herakles 950: Angesichts des beginnenden Wahnsinns, der sich des Herakles bemächtigt, ergreift die Diener ein Gefühl von γέλως und φόβος; und als die Söhne des Herakles erkennen, dass es ihrem Vater mit der Verfolgung ernst ist, versuchen sie - φόβος geschlagen - eine Zuflucht zu finden.

Doch auch dort, wo die unmittelbare Lebensbedrohung auf der Bühne dargestellt wird, treffen wir auf diese Art des φόβος:

Andromache 42: Andromache wird von Hermione und Menelaos mit dem Tode bedroht und sucht am Grabaltar der Thetis, der der Familie des Neoptolemos als Heiligtum dient, Schutz in der Hikesie.

Herakles 544: Megara hatte vor der Bedrohung durch Lykos, φόβος geschlagen, am Zeustempel in der Hikesie Zuflucht gesucht.

Im Orestes ist diese Art der Furcht vor unmittelbarer Bedrohung situationsbedingt auch an einigen Stellen anzutreffen: 1255, 1418, 1518, 1522.

### 3. Die Furcht vor künftiger, noch ungewisser Bedrohung

Hekabe 76,86: Aus einem Traumgesicht erfährt Hekabe die Furcht, die das ungewisse Schicksal ihrer Kinder Polydorus und Polyxene betrifft.

Troerinnen 239ff.: Hekabe wird vom φόβος ergriffen, als Talthybios erscheint, um den Troerinnen zu verkünden, welches Schicksal jede von ihnen zu erwarten hat.

Ion 756: Kreusa wird von Furcht ergriffen, als sie erfährt, dass Xuthos einen Sohn hat; sie fürchtet, dieser könnte eines Tages Anspruch auf die Herrschaft über Athen erheben.

Phoen. 69: φόβος ergreift die Söhne des Ödipus vor einer möglichen Erfüllung des Fluches, den ihr Vater über sie ausgesprochen hat.

### 4. Die Furcht vor der Rache

In der Medea fürchtet die Amme eine entsetzliche Rache der

Medea, da sie deren wilden Charakter kennt (37); auch Kreon fürchtet die Unberechenbarkeit von Medeas Rache (282, 317, 356).

In der Andromache verweist die Amme der Hermione ihr Übermass an Furcht vor einer möglichen Vergeltung des Neoptolemos (868, 874) und der Chor berichtet dem Peleus, dass Hermione geflohen sei πόσιν τρέμουσα (1056f., 1059).

Im Herakles (209) unterstellt Amphitryon dem Lykos Furcht vor der Rache der Kinder des Herakles wegen seines Mordes an Kreon. In den Troerinnen tadelt Hekabe die Furcht der Griechen vor einem Kind (1165), vor Astyanax, der ihnen später als Rächer gefährlich werden könnte. In der Elektra (22, 25) ist von der Furcht des Ägisth die Rede, dass Elektra heimlich oder legitim einem griechischen Adligen einen Sohn gebären könnte, der den Mord an Agamemnon rächen würde. Ausserdem lebt Ägisth in dauernder Furcht vor einer möglichen Rache des Orest (617).

##### 5. Das Spiel mit der Furcht oder der Furchtlosigkeit als Mittel zum Trug

Medea versucht in ihrer Trugrede gegen Iason den Eindruck zu erwecken, sie sei voller Furcht (903), während sie in ihrem Eingangsmonolog (263f.) erklärt hatte, dass die Bindungen der Furcht fallen, wenn jemand sie in ihrer Gattenehre kränken sollte (265f.); an beiden Stellen fällt auch derselbe sprachliche Ausdruck: φόβου πλέα. So will sie mit jener in der Trugrede, die sie Iason gegenüber hält, bei diesem dann erreichen, dass er sich in Sicherheit wiegt. In der Iph. Taur. (1342) berichtet der Bote, die Leute des Thoas hätten sich bei der Abfahrt des Schiffes lange Zeit nicht umgewandt - aus Furcht davor, Verbotenes zu schauen. Diese Furcht ist das Resultat der vorgetäuschten Opferhandlung und war als Mittel des Truges beabsichtigt gewesen.

Im umgekehrter Weise hatte Menoikos in den Phoenissen (991) alles getan, um seinen Vater in den Zustand der Furchtlosigkeit zu versetzen, um desto sicherer die von ihm geplante Selbstopferung vollziehen zu können, die der Gegenstand von Kreons Furcht gewesen war.

Die Heraufbeschwörung von Furcht oder ihre Zerstreuung ist in

diesen Fällen ein bewusst gewähltes Mittel, dazu bestimmt, ein angestrebtes Ziel zu erreichen und ist daher zum Objekt von Manipulationen geworden.

#### 6. Furcht vor der Obrigkeit

In einigen Fällen lässt sich zeigen, wie die Furcht vor einer Autorität der persönlichen Sympathie und dem Mitleid entgegenwirkt und wie sich diese Regungen in der Schwebelage halten.

So hat die Dienerin der Andromache zwar Furcht vor der neuen Herrschaft im Hause, doch hält sich diese mit der Sympathie zu ihrer Herrin die Waage (Andromache 61f.). Auch der Chor der einheimischen Frauen hat trotz seiner Furcht vor Hermione Mitleid mit Andromache, der fremden Sklavin (Andromache 141f., 144).

In der Helena (482) erklärt die greise Türhüterin die Grobheit, mit der sie den Menelaos empfangen hatte, mit ihrer Furcht vor Theoklymenos, gibt aber zugleich ihrer Sympathie mit den Griechen Ausdruck, die geopfert werden sollen.

Ja selbst Artemis hat aus Furcht vor den Gesetzen des Zeus ihrem Diener Hippolytos nicht helfen können, obwohl er sie dauert (Hippolytos 1331-1334).

#### 7. Die moralische Furcht: Die Furcht von der Schande

In der Alkestis (1057) fürchtet Admet den Tadel der Menschen und den Tadel der Toten für den Fall, dass er die 'Fremde', die ihm Herakles zuführt, in sein Haus aufnimmt.

Nachdem Phädra im Hippolytos der Amme ihr heimliches Liebesverlangen anvertraut hat, fürchtet sie, diese könnte es dem Hippolytos preisgeben (518f.) und sie damit in Schande bringen; wie denn auch Artemis berichtet, dass Phädra aus Furcht vor einer Untersuchung, die zur Aufdeckung ihres Liebesgeheimnisses hätte führen können, das Lügnetäfelchen geschrieben habe (1310-1312).

In der Hekabe erklärt sich Agamemnon auf das Flehen der Hekabe nur zu passiver Hilfe bereit, da er die Schande fürchtet, die es für

ihn bedeuten würde, einem Feind der Griechen gegen einen Freund der Griechen (Polymestor) zu helfen (850-863). In ihrer Antwort versucht Hekabe ihn von dieser durch die Konvention bestimmten Furcht zu befreien, indem sie sagt:

φεῦ.  
 οὐκ ἔστι θνητῶν ὅστις ἔστ' ἐλεύθερος.  
 ἢ χρημάτων γὰρ δοῦλος ἔστιν ἢ τύχης,  
 ἢ πλῆθος αὐτὸν πόλεος ἢ νόμων γραφαί  
 εἴργουσι χρῆσθαι μὴ κατὰ γνώμην τρόποις.  
 ἐπεὶ δὲ ταρβεῖς τῷ τ' ὄχλῳ πλέον νέμεις,  
 ἐγὼ σε θήσω τοῦδ' ἐλεύθερον φόβου. (864-869).

Im Ion (1497) fürchtet Kreusa um ihren guten Ruf und den Zorn ihrer Mutter, als sie von Apoll ein Kind erwartet und setzt deshalb ihr Neugeborenes aus.

Pylades fürchtet den Tadel der Menschen, wenn er ohne Orest nach Griechenland zurückkäme und will deshalb mit diesem im Taurerland sterben (Iph. Taur. 683, 686).

Elektra schämt sich, den toten Ägisth zu schmähen, doch Orest befreit sie von dieser Furcht (Elektra 900-903).

All diesen Stellen ist etwas gemeinsam, das besonders deutlich aus Elektra 900-903 hervorgeht: Diese spezielle Art der Furcht vor der Schande weist in dieser Bedeutung in die Richtung von αἰδώς = Scham.<sup>3</sup>

Die φόβος-Kategorien 1-4 sind bei Aischylos und Sophokles ebenfalls vorhanden; als Vorstufe der Kategorie 5 darf man die im Ödipus Tyr. des Sophokles dargestellte Furcht ansehen, die auf einem Irrtum beruht,<sup>4</sup> nur dass bei Sophokles der Irrtum durch Missverstehen göttlichen Wissens hervorgerufen wird, während er bei Euripides bewusst von Menschen geweckt oder vorgetäuscht wird, um damit ein Ziel zu erreichen.

Auch die unter 6 aufgeführte Kategorie der Furcht vor der Obrigkeit, die der wahren Gesinnung des einzelnen entgegensteht, findet sich

<sup>3</sup> Darin ist der Übergang zu sehen zu der Auffassung der αἰδώς bei Platon, der darin nur noch eine spezielle Art der Furcht sieht (Euthyphron 12), indem er - wie schon Wilamowitz richtig gesehen hat (Glaube der Hell. I, 348, Anm. 1) - den Spruch der Kyprien missversteht: ἵνα γὰρ δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς.

<sup>4</sup> Vgl. Verf. Arctos 13 (1979) 34.



vorgebildet bei Aischylos in den Choephoren (75-83), wo der Chor der Weihgussträgerinnen jener Diskrepanz Ausdruck gibt, die zwischen der von der Obrigkeit aufgezwungenen und der wahren Gesinnung besteht.<sup>5</sup> Neu bei Euripides ist hingegen die unter 7 aufgeführte Kategorie der moralischen Furcht, der Furcht vor der Schande.

### B. σέβας

Wie bei Aischylos und bei Sophokles so bezeichnet auch bei Euripides σέβας das Verhältnis von Mensch zu Gott im Sinne der Anbetung und Verehrung.<sup>6</sup> Auch hier resultiert das Streben nach dem σέβας aus der unmittelbaren Furcht des Menschen vor einer Bedrohung.<sup>7</sup> Doch wird diese φόβος-Situation bei Euripides von den Göttern bewusst heraufbeschworen: So will zum Beispiel in den Troerinnen Athene mit Hilfe von Zeus und Poseidon dafür sorgen, dass die Griechen auf der Heimfahrt von Troja von Tod und Vernichtung bedroht werden, damit sie durch dieses φόβος-Erlebnis veranlasst der Athene und den anderen Göttern wieder σέβας entgegenbringen.<sup>8</sup>

Im Schlusswort des Ion gibt der Chor den Rat, im Unglück sei es noch das Beste, auf das σέβας zu den Göttern zu vertrauen (1620), und in den Hiketiden (627) sucht der Chor in seiner Furcht die erhoffte πίστις aus dem Gebet an die Götter zu erlangen. Aus der Un-

<sup>5</sup> Vgl. Verf. Eirene 13 (1975) 50.

<sup>6</sup> Medea bringt ihrer Göttin Hekate σέβας entgegen (Medea 393), und auch Aphrodite wird von den Menschen mit σέβας verehrt (Hippolytos 5); Cassandra begegnet in einem Hochzeitslied dem Gott Hymenäus mit σέβας (Troerinnen 309), und Kreon fordert σέβας vor dem Totengott, als er Jokaste bittet, seinen Sohn Menoikeus zu begraben (Phoenissen 1321). Von Proteus, dem Vater der Theonoe, heisst es, er habe sein Leben θεοῦς σέβων verbracht (Helena 9) und der zweite Botenbericht in den Bakchen, der den Tod des Pentheus berichtet, schliesst mit der Mahnung zum σωφρονεῖν, das als ein σέβειν τὰ τῶν θεῶν begriffen wird (1150).

<sup>7</sup> Angesichts des wankenden Palastes des Pentheus ermahnt der Chor sich selbst dazu, dem Dionysos mit σέβας zu begegnen (Bakchen 590).

<sup>8</sup> Vgl. Elektra 743-745: Die furchtbaren Mythen bringen den Göttern Gewinn, sie fördern ihre Verehrung.

kenntnis dessen, welches Schicksal die Götter den Menschen bereiten, resultiert bei Polymestor in der Hekabe (957-960) sein σέβας zu den Göttern.<sup>9</sup>

Über diesen kultischen Bereich hinaus bestimmt σέβας nicht nur das Verhältniss von Untertan und Obrigkeit (Elektra 994, Helena 726), sondern gewinnt eine wesentlich breitere Basis im Bereich der Zwischenmenschlichen Beziehungen; so bezeichnet es die Verehrung, die der Freundschaft entgegengebracht wird (Orest 1079), oder dem menschlichen Liebesbund (Medea 155f.). Ja, man begegnet sogar Begriffen mit σέβας, wie dem Begriff des σωφρονεῖν (Iph. Aul. 824) oder dem der Gerechtigkeit (nicht der Göttin!, Hiketiden 379). Auch grosse menschliche Leistungen und Taten werden zum Gegenstand des σέβας erklärt (Hiketiden 1234 beschliesst der Chor das Stück mit der Feststellung, dass die tapfere Haltung des Theseus σέβας verdient), und in den Herakliden kann man geradezu von einem politischen σέβας sprechen: das σέβας vor der Macht, das die Schergen des Eurystheus von den Ländern erzwungen haben, bei denen die Herakliden vergeblich Schutz und Hilfe suchten (25), und das σέβας vor der Freiheit, womit sie dem athenischen Stadtstaat begegnen sollten (Herakliden 111-113).

Damit sind nun auch abstrakte Begriffe aus dem allgemein menschlichen und politischen Bereich zu einem möglichen σέβας-Objekt geworden.

### C. αἰδώς

Die φόβος-σέβας Beziehung, die sich als Basis des theologischen Denkens im Spätwerk des Aischylos erwiesen hatte, und die in ver-

9 Auch bei Euripides reagieren die Götter auf das σέβας, das ihnen von Menschen entgegengebracht wird, mit Wohlwollen, andererseits bestrafen sie die Trotzenden, die ihnen das σέβας versagen (Hippolytos 5f.); für diese Reaktion der Götter auf menschliches σέβας wird bei Euripides nicht - wie bei Aischylos - ebenfalls der Begriff σέβας (= Schutz) gebraucht. Lediglich im Hippolytos hofft Theseus, dass Poseidon seine Flüche erhören und Hippolytos töten wird (895f.), wobei er das Wort σέβων verwendet, und in der Medea wünscht sich der Chor von Kypris, dass sie sein eheliches Lager rein hält vom Verlangen nach anderen Liebesgespielen (..Κύπρις, ἀπτολέμους δ' εὐνάς σεβίζουσ' ...).

schlüsselter Form auch noch bei Sophokles nachweisbar war, ist in dieser sprachlichen Form bei Euripides nicht mehr anzutreffen. Demgegenüber lässt sich zeigen, dass von den zwei Bedeutungen, die das Wort αἰδώς in all seinen Erscheinungsformen enthält, die eine (im Folgenden als αἰδώς I bezeichnet) entscheidend vom Begriff des σέβας geprägt ist (Scheu vor den Göttern → Achtung vor und Rücksicht auf andere Menschen), während die andere (als αἰδώς II bezeichnet) eine spezielle Art des φόβος darstellt, nämlich die Scheu vor den Menschen aus Furcht vor der Schande. Das heisst also, dass die Begriffe φόβος und σέβας in ihrer gegenseitigen Bezogenheit im doppelten Sinn des Wortes αἰδώς bei Euripides wiederzufinden sind.

### 1. αἰδώς I

Die αἰδώς I begegnet vor allem in der Hikesie: Medea hatte in ihrer Trugrede als ἰκέτης um einen Tag Aufschub für ihre Verbannung gebeten;<sup>10</sup> Kreon missachtet zunächst ihre Bitte (Medea 325), um ihr dann doch zu entsprechen (Medea 348-351). In den Herakliden (101-104) weist der Chor den Herold des Eurystheus darauf hin, dass man Bittflehenden (ἰκτῆρας) gegenüber Rücksicht (αἰδώς) üben muss und sie nicht von den Sitzen der Götter mit Gewalt wegreißen darf gegen das Gebot der Dike. - Hekabe fleht als ἰκέτης zu Odysseus um Rettung ihrer Tochter Polyxene, die auf Beschluss der Griechen am Grab Achills geopfert werden soll (Hekabe 286), und zu Agamemnon um den Beistand bei ihrer Rache an Polymestor (Hekabe 806),<sup>11</sup> und an beiden Stellen lautet die von ihr gebrauchte sprachliche Wendung: αἰδέσθητί με' οἴκτιρον ἡμᾶς ...

Beim späten Euripides kehrt diese Hikesie-Situation noch einmal in der Iph. Aul. (1246) wieder, wo Iphigenie zu Agamemnon um ihr eigenes Leben fleht (ἀλλ' αἰδεσάι με καὶ κατοἴκτιρον βίου.)

Doch nicht nur bei der Hikesie, auch bei der Erfüllung der

<sup>10</sup> Hier begegnet zum ersten Mal auch die Hikesie als Mittel zum Trug. (Vgl. dazu auch Verf. Arctos 11 [1977] 15-40).

<sup>11</sup> Während Odysseus ihrem Flehen keine αἰδώς I entgegenbringt, sagt Agamemnon der Hekabe wenigstens seine passive Hilfe zu.

Pflicht des heiligen Gastrechts wird αἰδώς I gefordert: In der Alkestis erfüllt Admet diese Forderung dem Herakles gegenüber (822f.), den er trotz seiner grossen Trauer als Gast in seinem Hause aufnimmt und bewirtet. Diese Haltung des Admet, die auf seinen eigenen seelischen Kummer keine Rücksicht nimmt, wohl aber auf die kultisch-religiöse Forderung der Xenie, veranlasst Herakles, Alkestis dem Tod wieder zu entreissen (842-857).<sup>12</sup>

In der Iph. Taur. (949) begegnet αἰδώς I nochmals in der Bedeutung von der Forderung nach und Erfüllung von der Pflicht des heiligen Gastrechts: Orest berichtet der Iphigenie, dass er nach dem Muttermord in Athen von niemandem gastlich aufgenommen worden sei; diejenigen aber, welche die αἰδώς des heiligen Gastrechts achteten, nahmen ihn zwar auf, setzten ihn jedoch an einen gesonderten Tisch.

Schon bei Homer war αἰδώς als Scheu vor der Hikesie und als Verpflichtung, die das heilige Gastrecht forderte, begegnet,<sup>13</sup> und Euripides nimmt damit eine alte Tradition auch sprachlich wieder auf, indem er sich auf das homerische αἰδέο καὶ μ' ἐλέησον bezieht (vgl. Iph. Aul. 1246 etc.).

Über diese kultische Bedeutung hinaus mehren sich vor allem beim späten Euripides die Szenen, wo αἰδώς I die Achtung vor dem Mitmenschen bedeutet auf Grund einer persönlichen Hochschätzung des anderen und nicht auf Grund kultischer Verpflichtung:

Iolaos erklärt (Herakliden 6), dass er sich seinerzeit aus αἰδώς, aus Achtung und Verehrung der Person des Herakles, bereit erklärt habe, mit diesem zusammen als Gefolgsmann zu ziehen (freilich, fügt er hinzu, auch aus verwandtschaftlichen Rücksichten, καὶ τὸ συγγενὲς σέβων).

Kreusa lehnt es aus Achtung vor der mit Xuthos glücklich verbrachten Zeit des ehelichen Lebens ab, diesen zu töten, wie es ihr der alte

12 In seinen Abschiedsworten ermahnt Herakles den Admet, auch künftig das heilige Gastrecht zu achten; die Wendung εὐσέβει περὶ ξένου weist auf die inhaltliche Nähe der αἰδώς I zu σέβας (Alkestis 1144-1148).

13 Vgl. Verf. ΦΟΒΟΣ und ΣΕΒΑΣ im frühen Griechischen, Archiv für Begriffsgeschichte 16 (1972) 146f.

Erzieher vorgeschlagen hatte (Ion 975, 977).

Helena will Menelaos dazu bestimmen, auf sie keine Rücksicht zu nehmen (αἰδώς), sondern aus Ägypten zu fliehen, um nicht getötet zu werden (Helena 805).

Achill lehnt das Anerbieten Klytämnestras ab, ihr seine Rechte zu geben, weil er die Persönlichkeit des Agamemnon zu sehr schätzt (αἰδοῦμεθ' ἄν), als dass er berühren würde, was nicht für ihn bestimmt ist (Iph. Aul. 833).

In diesem Zusammenhang ist noch ein Vergleich der Andromache mit dem Herakles von Bedeutung: In beiden Tragödien suchen Frauen, deren Leben bedroht ist, Zuflucht in der Hikesie, Andromache am heiligen Grabmal der Thetis und Megara an dem von Herakles einst gestifteten Zeustempel. Die jeweiligen Verfolger, Menelaos und Lykos, sind durch die kultische Haltung der Bedrängten nicht von ihrem ruchlosen Vorhaben zurückzuhalten.<sup>14</sup> Doch während Peleus im letzten Augenblick Andromache und deren Sohn rettet, indem er durch seine ehrfurchtsgebietende Gestalt (αἰδώς I) Menelaos von seinem Vorhaben zurückhält (Hermione berichtet später dem Orest, dass Peleus den Menelaos mit αἰδώς besiegt habe, Andromache 918), muss Megara auf die Frage des Herakles (Herakles 556f.), ob Lykos vor dem ehrfurchtsgebietendem Greis Amphitryon Achtung (αἰδώς I) gehabt habe, verneinen. Hatte in der Andromache noch das Auftreten einer αἰδώς-gebietenden Persönlichkeit, der des Peleus, erreicht, was das Ritual der Hikesie nicht mehr bewirken konnte, so hilft im Herakles nicht einmal mehr dieses; die Rettung kommt hier von anderer Seite, von dem überraschend zurückkehrenden Herakles selbst, der der Gewalt des Lykos mit Gewalt von seiner Seite begegnen muss, um seine Familie vorerst zu retten.<sup>15</sup>

## 2. αἰδώς II

Um diese zweite Bedeutung von αἰδώς (Furcht vor der Schande:

14 In der Andromache lockt Menelaos die Andromache mit dem Köder ihres Sohnes Molossos vom Grab weg; auf diese Weise vermeidet er es, die äussere Form des Rituals zu verletzen.

15 Vgl. dazu Verf., Der euripideische Herakles als ein Drama der Wende, Gymnasium 1972, 50-61.

Scham) zu erklären, soll von der viel umstrittenen Stelle im Hippolytos 385 ausgegangen werden, an der Phädra von der zweifachen αἰδώς spricht.<sup>16</sup> Es soll versucht werden, diese zwei Arten der Scham - denn um αἰδώς in der Bedeutung von Scham kann es sich hier nur handeln - zu bestimmen, indem die wichtigsten αἰδώς II Stellen im überlieferten Werk des Euripides miteinander verglichen werden.

Im Hippolytos 385 ist von einer οὐ κακὴ αἰδώς die Rede, von einer positiven αἰδώς im Unterschied zu einer anderen, die als ἄχθος οἴκων bezeichnet wird.<sup>17</sup>

Diese οὐ κακὴ αἰδώς begegnet wieder in den Hiketiden 911 in der Totenrede des Adrast auf die gefallenen 'Sieben'. Er sagt dort, dass die toten Helden in seinem Staat zu einer μὴ κακῶς αἰδώς erzogen worden seien, und aus den Versen 910 (τολιῆσαι θανεῖν) und 912 (εὐάνδρῖα) geht hervor, was hier mit dieser 'guten' Scham gemeint ist, nämlich die Tapferkeit vor dem Feind. Das Positive dieser Scham, die die Tapferkeit ausmacht, ist gegeben, wenn die Furcht vor der Schande der Feigheit die Furcht vor dem Feind überwiegt.

Diese Art der μὴ κακῶς αἰδώς oder der οὐ κακὴ αἰδώς, wie sie im Hippolytos 385 und in den Hiketiden 911 begegnet, findet sich auch noch an einigen anderen Stellen im euripideischen Werk wieder, so etwa im Hippolytos 998, wo Hippolytos dem Theseus gegenüber seine Unschuld beteuert und erklärt, dass die αἰδώς ihn und seine Freunde vom unrechten Tun abgehalten habe.<sup>18</sup>

16 Zu den verschiedenen Interpretationsversuchen dieser Stelle vgl. Max Pohlenz, *Die griech. Tragödie*, Göttingen 1954, Bd. II (Erläuterungen 112-114) und Euripides *Hippolytos* edited with introduction and commentary by W.S. Barrett, Oxford 1964, 229-231. In jüngerer Zeit vgl. man dazu vor allem Friedrich Solmsen, 'Bad Shame' and Related Problems in Phaedra's Speech (Eur. Hipp. 380-388), *Hermes* 1971, 420-425.

17 Dass Phädra über diese αἰδώς II meditiert erklärt sich daraus, dass sie selbst in eine Situation geraten ist, in der dieses Phänomen für sie von existentieller Bedeutung ist.

18 Hier ist ganz offensichtlich jene Art der αἰδώς gemeint, deren Objekt die von der Umwelt aufgestellte Norm des Handelns darstellt, mit der auch das Wollen des Hippolytos im Einklang steht; deshalb gibt es für ihn auch keine zwei Arten von αἰδώς wie für Phädra. Weitere Belegstellen bei Euripides, die in dieselbe Richtung der οὐ κακὴ αἰδώς weisen: Herakliden 43, Iph. Taur. 375, Helena 417.

Allen diesen Stellen ist etwas gemeinsam, was deutlicher wird, wenn man sich über das Wesen der αἰδώς, über den Inhalt des Begriffes der Scham, klarer zu werden versucht. Mit dem Begriff der αἰδώς auf engste verbunden ist jener andere einer moralisch-ethischen Instanz, die auf Grund eines Wertsystems die Norm menschlichen Verhaltens setzt und aufstellt. So lässt diese οὐ κακῆ αἰδώς nur Handlungen zu, die im Einklang mit dieser Norm stehen; der gegen diese Norm Handelnde würde sein öffentliches Ansehen, seine Ehre verlieren, die hier das Objekt seiner Scham ist, die als Furcht vor der Schande zu sehen ist.

Stellt man nun die Frage nach der anderen Art der αἰδώς, der schlechten - oder um bei der Positionsart der Phädra zu bleiben - der 'nicht guten' Scham, so sieht man sich einigermaßen in Verlegenheit, denn Phädra stellt dem ἢ μὲν οὐ κακῆ lediglich ein ἢ δ' ἄχθος οἴκων gegenüber, womit sie offenbar auf die andere, eben die 'nicht gute' αἰδώς hinweisen will (385f.).

In diese dunkle Andeutung scheint der folgende Satz εἰ δ' ὁ καιρός ἦν σαφής, / οὐκ ἄν ἦσθην ταῦτ' ἔχοντε γράμματα. (386f.) einiges Licht zu werfen, vor allem die genaue semantische Interpretation des Wortes καιρός. Der Gedanke, den Phädra zum Ausdruck bringt, und der die Existenz und die Diskrepanz dieser zwei von ihr genannten Arten der αἰδώς erklären soll, lautet: Wenn der καιρός eindeutig ist, so würde es nicht zwei verschiedene Dinge geben, die nur einen Namen haben. Gemeint ist die Tatsache, dass es für Phädra eben zwei verschiedene Arten der αἰδώς gibt, eine nicht gute und eine nicht schlechte.

Das Objekt der 'nicht schlechten' αἰδώς ist durch die öffentlich geltende Moral und ihre Wertskala vorgegeben, die von der Tapferkeit vor dem Feind (wie in den Hiketiden 911) bis zur Einhaltung der ehelichen Treuepflicht dem Gatten gegenüber reicht. Auf der anderen Seite steht dieser öffentlichen Wertskala der spontane Wille und Trieb des Einzelnen gegenüber, wenn er auf ein anderes Ziel gerichtet ist, so wie er sich hier im Falle der Phädra in Gestalt jener verbotenen Liebesleidenschaft äussert, die sie denn auch im Vers 384 als ein

τερπνὸν κακόν bezeichnet.<sup>19</sup> Somit ergeben sich für Phädra in ihrer speziellen Situation zwei Instanzen, die sie als Objekte ihrer zweifachen αἰδώς sieht, und die das Resultat ihres inneren Konfliktes sind: Im ersten Fall ist das Objekt ihrer 'nicht schlechten' αἰδώς die Einhaltung der ehelichen Treue, die ein Verhalten von ihr fordern würde, das wiederum nicht im Einklang steht mit den Forderungen, welche demgegenüber die Instanz ihrer inneren Wahrheit erhebt, nämlich die eines von der öffentlichen Instanz verbotenen Liebes- und Lustverlangens nach ihrem Stiefsohn Hippolytos, von dem sie besessen ist. Mit andern Worten: Phädras "sollen" und "wollen" stimmt nicht überein, und darin ist der Grund für ihre doppelte αἰδώς zu sehen; denn würde das, was sie soll, auch identisch sein mit dem, was sie will, so wäre jener von Schiller als einzig wahres Glück gepriesene Zustand der Identität von Pflicht und Neigung erreicht, den Phädra in ihrer Rede mit dem Wort καρρός bezeichnet. Bei dieser semantischen Deutung von καρρός wird das rein zeitliche Element dieses Begriffes als das des Gleichzeitigen in der Bedeutung des Übereinstimmens verstanden und betont werden müssen.<sup>20</sup>

Übrigens begegnet dieses doppelte, nicht in Übereinstimmung gebrachte Objekt der αἰδώς auch noch bei einem anderen euripideischen Helden, nämlich bei Agamemnon in der Iph. Aul. 45lf. Seine Entscheidung überdenkend erkennt Agamemnon, dass - wie immer er auch handelt - für ihn als Konsequenz jener innere Konflikt resultiert, der ebenfalls aus der Diskrepanz entsteht zwischen den Anforderungen seiner Umwelt und seinem eigenen Wollen: Iphigenie zu opfern verlangt die Instanz öffentlicher Feldherrn-Moral, sie zu retten die innere Stimme des Vaters. Dieser Zwiespalt äussert sich bei Agamemnon auch hier sprachlich in entsprechender Verwendung des αἰδώς-Begriffes - diesmal in

19 Das τερπνὸν κακόν aus Vers 385 bildet den moralischen Gegensatz zu τὰ χρηστά aus Vers 380, den man mit der Position des Sokrates und des frühen Platon in Beziehung zu bringen versuchte; ich gehe aber hier nicht näher darauf ein (vgl. dazu vor allem Bruno Snell, *Scenes from Greek Drama*, Berkeley and Los Angeles 1964, 56-69).

20 Damit erübrigt sich die von Barrett aaO. 231 vorgeschlagene Deutung, wonach καρρός eine Art 'Wert' bezeichnen würde.



seiner verbalen Ausprägung.

ἐγὼ γὰρ ἐκβαλεῖν μὲν αἰδοῦμαι δάκρυ,  
τὸ μὴ δακρῦσαι δ' αὔθις αἰδοῦμαι τάλαν, ...

Auch hier resultiert die doppelte Deutung des αἰδώς-Begriffes aus der Unvereinbarkeit jener beiden Instanzen, die bei Agamemnon das Bewusstsein, in eindeutiger Weise richtig zu handeln, nicht aufkommen lassen; auch hier ist der καιρός nicht σαφής, um mit der Sprache Phädras zu sprechen.

So wird auch klar, warum Phädra in ihrem Monolog im Sprachlichen Bereich dunkel bleibt; denn sie stellt dem ἢ μὲν οὐ κακή (385) kein ἢ δὲ οὐκ ἀγαθὴ (αἰδώς) gegenüber, sondern sie stellt lediglich das Resultat der zweiten Art der αἰδώς für sich und für ihr Haus fest, indem sie sagt: ἄχθος οἴκων (386). Denn im normalen Sprachgebrauch lebt der Begriff αἰδώς ja nur von der von einer äusseren Instanz erhobenen Forderung, indem man sich schämt von der von dieser Instanz aufgestellten Norm ethischen Verhaltens abzuweichen, für jenes Verhalten der Scham vor der eigenen, inneren Instanz des Einzelnen kennt die Sprache so recht keinen eigenen Ausdruck, es sei denn, man würde den Begriff der αἰδώς zwar verwenden und zugleich seine semantische Besonderheit als sprachliche Verfremdung darstellen. Von daher erklärt sich, dass Phädra für die von ihr gemeinte innerweltliche αἰδώς, die darin besteht, das sie anstelle der sonst von aussen kommenden Instanz öffentlicher Moral nun die Instanz ihres eigenen Wollens setzt, so recht keinen eigenen Begriff finden kann.<sup>21</sup>

21 In typischer Weise findet man diese beiden Arten der vor einer äusseren Instanz empfundenen (nicht schlechten) αἰδώς und jener anderen (nicht guten, die das eigene Wollen als Instanz setzt) in der Art wie Aristophanes (Ran. 1475) auf einen Vers aus dem verlorenen euripideischen Aiolos (TGF<sup>2</sup> Euripides 19) reagiert. Die Verse lauten: τί δ' αἰσχρὸν ἦν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῆ; (N 19); τί δ' αἰσχρὸν, ἦν μὴ τοῖς θεωμένοις δοκῆ; (Arist. Ran. 1475). Mit dieser 'Korrektur' des Aristophanes wird der Begriff der αἰδώς, den die euripideische Phädra in neuer Weise zu fassen und zu entfremden, d.h. zu differenzieren, versuchte, wieder in seine alten Rechte eingesetzt, nämlich in die der κύρια ὀνόματα.

## Zusammenfassung

Die Ergebnisse dieser Untersuchung haben gezeigt, dass die bei Aischylos in spezieller Weise aufeinander bezogenen Begriffe φόβος und σέβας, die als Junktur bei Sophokles auch noch nachweisbar waren, wenn auch nicht mehr als Schlüsselbegriffe von zentraler Bedeutung, bei Euripides in wesentlich modifizierter und erweiterter Form wiederzufinden sind: Der φόβος-Begriff hat bei ihm noch eine zusätzliche Kategorie aufzuweisen, nämlich die der moralischen Furcht, der Furcht vor der Schande.

Darin ist wohl auch der Grund dafür zu sehen, dass der Begriff der αἰδώς bei Euripides mehr und mehr in den Vordergrund tritt und in einer neuen semantischen Vielfalt entdeckt wird, wobei er auch jene Ambivalenz der aischyleischen φόβος/σέβας -Relation umfasst, nun freilich in saekularisierter Form.

Darüberhinaus liess sich zeigen, dass die zweite Bedeutung des Wortes αἰδώς, die Scham als Furcht vor der Schande, bei Euripides noch eine weitere Unterscheidung zulässt, die aus der Verschiedenartigkeit ihrer Objekte resultiert. So liess sich die 'umweltbezogene' Scham als die Furcht vor äusserer Schande der 'innerweltlich' bezogenen gegenüberstellen, die als Furcht vor dem Versagen vor der Instanz der Wahrheit des inneren Wollens zu sehen ist. Hierbei war auch deutlich geworden, dass bei Euripides das Wort αἰδώς in dieser Bedeutung der 'nicht guten' Scham in eine Richtung weist, die in ein von der üblichen Sprach - und der vorherrschenden Denknorm noch nicht erschlossenes Gebiet weist.