

ERKENNTNIS UND HANDLUNG IM *OIDIPUS TYRANNOS* DES SOPHOKLES*

Wenn wir versuchen, einige Hauptpunkte der Aristotelischen Handlungstheorie und Poetik auf eine Tragödie des Sophokles, den *Oidipus Tyrannos*, anzuwenden und für deren Erklärung zu nutzen, so müssen wir uns nicht nur des zeitlichen Abstands der beiden Autoren bewußt sein¹, sondern auch des Übergangs in eine

*) Der folgende Text ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der 1996 an den Universitäten Mannheim und Neapel II und an der Technischen Universität Dresden gehalten wurde. Ich danke den einladenden Herren Prof. Dr. H.-J. Horn, Prof. Dr. F. Conti Bizzarro und Dr. A. Haltenhoff sowie den Diskussionsteilnehmern für ihre Kritik; den Herren Professoren Dr. E. Vogt, Dr. B. Manuwald und Dr. J. Jantzen sowie Frau A. Pfeil und Herrn Dr. H.P. Obermayer bin ich für weiterführende Hinweise zu der Druckfassung dankbar.

1) Zur Bedeutung der zeitgenössischen Theaterpraxis des 4. Jahrhunderts für die Tragödientheorie des Aristoteles vgl. H. Flashars Münchener Antrittsvorlesung: Die *Poetik* des Aristoteles und die griechische Tragödie, Poetica 16, 1984, 1–23, bes. 3–10, wiederabgedruckt in: ders., *Eidola*. Ausgewählte Kleine Schriften, hrsg. v. M. Kraus, Amsterdam 1989, 147–69, bes. 149–57; zum aktuellen Stand der

andere Art des Denkens und Sprechens. Philosophie zielt auf das Allgemeine², während die Tragödie einzelne Handlungen nachahmt, die zwar paradigmatisch sein sollen, aber nicht dazu taugen, eine Theorie des Handelns zu begründen. Der Dichtungstheoretiker muß sich fragen lassen, ob seine Abstraktion den Gegenständen, von denen sie abgezogen ist, insofern gerecht wird, als sie zu ihrem besseren Verständnis verhilft, d.h. ob sie echte Erkenntnis ist. Umgekehrt mag aus der Analyse eines dichterischen Werkes Licht auf eine Theorie fallen, die beansprucht, es auf höherer Ebene zu erfassen und in größere Zusammenhänge einzuordnen.

Für eine derartige Erprobung der Intention und Leistungskraft der Aristotelischen Tragödientheorie liegt kein Stück näher als der *OT* des Sophokles. Thematisch stehen bei seiner Behandlung in der *Poetik* Fragen der Handlungsführung und Erkenntnisbewegung im Vordergrund. In Kapitel 11 exemplifiziert der *OT* eine *περιπέτεια*, den wahrscheinlichen oder notwendigen Umschlag der Handlung in ihr Gegenteil, und den schönsten Fall der *ἀναγνώρισις*, des Umschlages von Nichtwissen in Wissen, wenn sie nämlich mit einer *περιπέτεια* zusammenfällt; in den zentralen Kapiteln 13 und 14, wo nach dem Kriterium der Erregung von Mitleid und Furcht³ und der durch diese Affekte erzielten Lust verschiedene Möglichkeiten tragischer Verwicklung einander nahestehender Personen in bewußte und unbewußte Gewalttaten erörtert werden, gibt Oidipus das Beispiel eines Mannes mittlerer oder eher überdurchschnittlicher charakterlicher Güte, der auf Grund eines großen Fehltrittes aus hohem Glück in ein unverdientes Unglück gerät und so Mitleid und Furcht zu erregen vermag.

Eckart Lefèvre und Arbogast Schmitt haben nun unabhängig voneinander bei Oidipus „die Unfähigkeit, sich zu erkennen“ – so der Titel von Lefèvres Aufsatz – betont und, zurückgreifend auf die Aristotelische *ἀμαρτία*-Lehre, zu zeigen versucht, daß Oidipus aus intellektueller Überheblichkeit und „Fixierung seines Denkens“ das jeweils Richtige verfehle und die Wahrheit eher zu vermeiden als zu suchen scheine. Eine besondere Rolle spielen bei

Poetik-Forschung vgl. seinen gleichnamigen Beitrag in dem von ihm selbst herausgegebenen Sammelband: *Tragödie. Idee und Transformation*, Stuttgart, Leipzig 1997 (Colloquium Rauricum 5), 50–64.

2) Vgl. Arist. *met.* 11,3,1060b31f.: Ἐπει δ' ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος, vgl. 4,1061b25–7 und bzgl. *τέχνη* 1,1,981a5–7.15–7.

3) Ἐλεος καὶ φόβος. Zur Übersetzungsproblematik vgl. A. Kerkhecker, ‚Furcht und Mitleid‘, *RhM N.F.* 134, 1991, 288–310, hier 298–301.

diesen Deutungen überschüssige Informationen, die zu nichts anderem dienen, als des Königs Blindheit zu erweisen⁴. Nachdem Bernd Manuwald, von der mythischen Typologie eines unheilverkündenden Orakels und des Versuches, das Prophezeite zu vermeiden, ausgehend, im einzelnen darauf geantwortet und gezeigt hat, daß Oidipus aus seinen Fehlhandlungen bei Sophokles kein Vorwurf im Sinne subjektiv zurechenbarer Schuld gemacht wird⁵ – er also das Aristotelische Kriterium unverdienten Leidens erfüllt –, und Schmitts Replik in einem großangelegten, den Freiraum verantwortlichen menschlichen Handelns innerhalb einer göttlich geordneten Welt, wie ihn Homer und die Tragiker voraussetzen und die klassische griechische Philosophie begründet, gegen eine stoisierende neuzeitliche Tradition verteidigenden Aufsatz⁶ die ‚Schuld‘ des Oidipus aus dem Sophokleischen Text nicht erweisen kann, scheint es angebracht, die Debatte nach beiden Seiten, der Poetik wie der Tragödie, ein Stück weiterzutreiben. Zunächst ist auf dem Hintergrund der einschlägigen Bestimmungen in der *Nikomachischen Ethik* und in der *Rhetorik* der Zusammenhang von Charakter, Handlung und Schicksal sowie seine Verbindung mit der geforderten emotionalen Wirkung ihrer Nachahmung in der Aristotelischen Tragödientheorie zu klären, sodann die Handlung des *Oidipus Tyrannos* auf ihre epistemischen, moralischen und theologischen Implikationen hin zu untersuchen, schließlich der Versuch zu unternehmen, die Darstellung menschlichen Handelns und Erkennens bei dem Dichter und dem Philosophen wechselseitig zu erhellen.

I

Am Anfang des 2. Buches der *EN* erklärt Aristoteles, daß die ethische Tugend aus Gewöhnung (*ἔθος*) entstehe, und zwar aus Gewöhnung an entsprechende – tugendhafte – Handlungen. „Die

4) E. Lefèvre, Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Unzeitgemäße Bemerkungen zu Sophokles' *Oidipus Tyrannos*, *WJb* N.F. 13, 1987, 37–58, bes. 39–43; A. Schmitt, Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen ‚König Ödipus‘, *RhM* N.F. 131, 1988, 8–30, bes. 14–21 mit Anm. 18.

5) B. Manuwald, Oidipus und Adrastus. Bemerkungen zur neueren Diskussion um die Schuldfrage in Sophokles' ‚König Oidipus‘, *RhM* N.F. 135, 1992, 1–43.

6) A. Schmitt, Wesenszüge der griechischen Tragödie. Schicksal, Schuld, Tragik, in: Flashar (Hrsg.) (wie Anm. 1) 5–49. Wir werden auf seine Argumentation im einzelnen eingehen.

Tugenden erwerben wir, indem wir sie zuvor ausüben, wie es auch bei den sonstigen Fertigkeiten ist. Denn was wir zu tun lernen müssen, das lernen wir, indem wir es tun: Indem wir bauen, werden wir Baumeister, und indem wir Kithara spielen, Kitharisten; so werden wir auch gerecht, wenn wir gerecht handeln, besonnen, wenn wir besonnen, tapfer, wenn wir tapfer handeln.“ (EN 2,1, 1103a31–b2) Die zum Charakterzug verfestigte Gewohnheit erleichtert wiederum ein entsprechendes Handeln und Verhalten: „... 〈tapfer〉 geworden, werden wir am ehesten das Furchtbare aushalten können.“ (EN 2,2,1104b2–3)

Die Priorität gehört freilich der Handlung, und jede neue Tat wirkt auf den Charakter zurück. Wie der Mensch für seine freiwilligen Taten, deren er Herr ist, die Verantwortung trägt, so auch für den Charakter, den er über jene ausbildet (EN 3,7.8, besonders 1114a4–7). Die Behauptung einer inneren Determinierung durch die eigene Natur ist im Falle des Menschen nicht statthaft, der durch seine Vernunftbegabung in den Stand gesetzt ist, sich selbst zu bestimmen. Der Aristoteleskommentator Alexander von Aphrodisias hat dies in seiner um 200 n. Chr. publizierten Schrift *Über das Schicksal* dargelegt und mit Nachdruck gegen jede mögliche fatalistische Auffassung verfochten (Alex. fat. 19,190,5 ff. 27–9 Bruns).

In der *Poetik* gibt Aristoteles für die Tragödie dezidiert der Handlung den Vorrang vor dem Charakter der handelnden Personen: „Denn die Tragödie ist Nachahmung nicht von Menschen, sondern von Handlung und Leben; Glück und Unglück liegen in der Handlung, und das Ziel ist eine Handlung, nicht Beschaffenheit; die Menschen sind zwar durch ihren Charakter qualifiziert, aber durch ihre Handlungen glücklich oder das Gegenteil; folglich wird 〈in der Tragödie〉 nicht gehandelt, um die Charaktere nachzuahmen, sondern die Charaktere werden wegen der Handlungen einbezogen; daher sind die Handlungen und die Fabel das Ziel der Tragödie, das Ziel aber ist das Größte von allem.“⁷ Schicksalsträchtig sind nicht die Charaktere der Personen, sondern ihre Handlungen; diese geben dem Leben seinen Lauf und entscheiden es.

Nun „ist es nicht Aufgabe des Dichters, die tatsächlichen Geschehnisse zu beschreiben, sondern die möglichen nach Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit, wie sie wohl eintreten könnten“. Und weiter: „Deshalb ist die Dichtung auch philosophischer

7) Poet. 6,1450a16–23; den von Kassel athetierten Text in 1450a17–20 halte ich mit Hans-Jürgen Horn, Zur Begründung des Vorrangs der πράξεις vor dem ἦθος in der aristotelischen Tragödientheorie, Hermes 103, 1975, 292–9. Vgl. 6,1449b36–50a3.

und ernsthafter als die Geschichtsschreibung; die Dichtung sagt nämlich mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung das einzelne. Das Allgemeine ist aber, was für einem Menschen es nach Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit zukommt, etwas Bestimmtes zu sagen oder zu tun.“ D. h. der höhere Ernst und Rang der Dichtung gegenüber der Historie beruht nach Aristoteles auf ihrer höheren Allgemeingültigkeit in der stimmigen Verbindung von Charakter und Handlung⁸.

Aufgrund ihres Gegenstandes erfüllt die Tragödie diese philosophischere Leistung der Dichtung insgesamt in vorzüglicher Weise – wird sie doch als „Nachahmung einer ernsten und abgeschlossenen Handlung“ definiert (poet. 6,1449b24f.). Entsprechend ist die erste Forderung an ihre Charaktere, daß sie gut seien (poet. 15,1454a16f.), ja sie sollen sich, gerade um als Beispiel allgemeine Geltung gewinnen zu können, über das mittlere Maß erheben (poet. 15,1454b8–15; 25,1461b13). Und Sophokles ist gegenüber Euripides im Recht, wenn er Charaktere schafft, nicht wie sie sind, sondern wie sie sein sollen (poet. 25,1460b32–5).

Nun hat aber der Tragiker nicht allein die Aufgabe, eine große und ernste Handlung vorzuführen, in der sich beispielhaft ein Leben entscheidet, sondern er ist gehalten, durch die Nachahmung der Handlung und nicht durch äußerliche szenische oder musikalische Mittel die der Tragödie eigene Lust aus Mitleid und Furcht zu erzielen (poet. 14,1453b1–14). Diese Affekte verlangen ein großes und unverdientes Unglück⁹. Das paßt zwar zu der Forderung nach einer existentiell bedeutsamen Handlung und einem guten Charakter des Handelnden, gefährdet aber den handlungstheoretisch begründeten Zusammenhang von Charakter, Handlung und Schicksal¹⁰.

Soll dieses den Menschen nicht grundlos von außen überkommen, was moralisch ohne Interesse und nachgerade anstößig wäre, bedarf das große Unglück eines großen Fehltritts, der wiederum mit dem Charakter des Handelnden vereinbar sein muß. Daher scheidet der Untadelige (*ἐπιεικής*), dessen Leid nicht mehr rationalisierbar wäre, aus, und es bleibt der moralisch mittlere

8) Poet. 9,1451a36–b9; vgl. 15,1454a33–6, wo außer Charakter und Tat auch die Abfolge der einzelnen Handlungen der Forderung nach Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit unterworfen wird.

9) Poet. 13,1453a3–6 mit rhet. 2,8,1385b13–6.1386a5–7; 5,1382a21–5; ferner πάθος als dritter Teil der Fabel, poet. 11,1452b9–13.

10) Vgl. Verf., Affekte in der Tragödie. Orestie, *Oidipus Tyrannos* und die Poetik des Aristoteles, Berlin 1994, 48f.

Mann, dem ein schwerer Fehler unterlaufen kann, ohne daß er darum geradezu schlecht und des Mitleids nicht mehr würdig sein müßte. Wenn Aristoteles selbst hier noch die Erhebung über den Durchschnitt empfiehlt, setzt das einen gewissen Spielraum im Verhältnis von Charakter und Handlung voraus, der Bedingung von Freiheit ist, verstanden als Vermögen des Menschen, sich in der Tat selbst zu bestimmen. Sein Preis ist moralische und existentielle Unsicherheit.

Solcher Offenheit und Gefährdung menschlichen Denkens und Handelns entspricht der Begriff des ἀμάρτημα, den Aristoteles in *Rhetorik* und *Éthik* zwischen ἀτύχημα, den blinden, rational nicht eingeholten und einen von außen überkommenden Zufall, und ἀδίκημα im engeren Sinne des aus Vorsatz und charakterlicher Schlechtigkeit begangenen Verbrechens stellt; ἀμάρτημα ist ein auf Unkenntnis relevanter Bedingungen und Faktoren einer Handlung einschließlich der Identität der betroffenen Personen beruhender Fehler¹¹. Es kann, als ἀμαρτία auf die Tragödie angewendet¹², einem sich moralisch über den Durchschnitt erhebenden Charakter

11) Rhet. 1,13,1374b6–10, EN 5,10,1135b11–36a9, dazu 1135a15–31 mit dem Beispiel der unwillentlichen Tötung des Vaters, die, ohne Wissen und daher unfreiwillig begangen, in Aristoteles' Augen keinen moralischen Tadel oder Vorwurf verdient. Dies ist ein Hinweis darauf, daß Schmitt (wie Anm. 4) 22, (wie Anm. 6) Anm. 110 mit seiner Kritik an Oidipus' Handlungen – u. a. am Dreiweg – über Aristoteles selbst hinausgeht, der hier und in der *Poetik* darauf verzichtet, das angenommene entschuldigende Unwissen des Handelnden weiter zu hinterfragen. Zugleich zeigen diese und andere Passagen, wo sich Aristoteles für seine Handlungstheorie auf die Tragödie bezieht, daß er grundsätzlich dieselben Regeln des Handelns in der menschlichen Lebenswirklichkeit und der Fiktion des Dramas voraussetzt. Ja, die Dichtung steht als beispielhafte Nachahmung einer Handlung der Theorie näher als die Lebenswirklichkeit und Geschichte selbst, welche der Philosoph zu erhellen sucht, daher das φιλοσοφώτερον von poet. 9,1451a36–b11.

1135b19ff. wird beim ἀδίκημα vom vorsätzlichen und voll zurechenbaren ein aus notwendigem oder natürlichem Affekt begangenes Unrecht, das verzeihlich sei, unterschieden. Vgl. W. M. A. Grimaldi, SJ, *Aristotle, Rhetoric I. A Commentary*, New York 1980, 303 zu 1374b6 mit Verweisen auf Gorg. Hel. 6.7.15.19, Plat. legg. 861e–864c und, besonders erhellend für die Verallgemeinerbarkeit der ἀμαρτία, die im Theater sowohl den für ἔλεος und φόβος nötigen Rückbezug auf die eigene Person erlaubt (dazu Verf. [wie Anm. 10] 25–7, 36) als auch dem Drama höheren philosophischen Rang im Sinne von poet. 9,1451a36ff. verleiht, Anaximen. 1427a34–b11.

12) Poet. 13,1453a7–17.22. Die Bildung weist im einen Fall mit -ια eher auf ein Abstractum, im andern mit -μα auf ein Concretum; vgl. R. Kühner/F. Blass, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache I 2*, Hannover 1892, 272f. und 275. J. M. Bremer, *Hamartia. Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*, Amsterdam 1969, 55 wendet sich für Aristoteles gegen eine strenge Unterscheidung von ἀμαρτία und ἀμάρτημα.

unterlaufen, ohne die Gebote der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit zu verletzen, und ihn in ein Unglück stürzen, das er offensichtlich nicht verdient hat¹³. Der Zuschauer wird mit ihm leiden und Furcht empfinden, wenn er sieht, wie der ihm ähnliche oder bessere Held fällt und sich sein Los bei aller Übergröße von Taten und Leiden doch als menschlich beispielhaft und allgemeingültig erweist¹⁴.

Aristoteles bezeichnet Oidipus als einen solchen besseren Mann, der aufgrund großer Verfehlungen aus hohem Glück ins Unglück gerät. Dessen an sich tadellose Taten erhalten erst dadurch ihre schreckliche Bedeutung, daß der im Streit über den Vorrang auf dem Weg Erschlagene sein Vater, die nach der Befreiung Thebens von der Sphinx als Frau gewonnene Königin seine Mutter war. Das entspricht der interpersonalen Auslegung der *ἁμαρτία* im 14. Kapitel der *Poetik*, nach welcher das Unglück mit der Einsicht in die unwissentliche Verletzung eines Verwandten zusammenfällt¹⁵. Wenn irgendwo, sollte daher die Logik der Aristotelischen Theorie der Tragödie in ihrem Kern, der Bestimmung

13) Τὸν ἀνάξιόν ... δυστυχοῦντα, poet. 13,1453a4. K. v. Fritz, *Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie* (1955), in: ders., *Antike und moderne Tragödie*, Berlin 1962, 1–112, hier 15, bezeichnete das Verhältnis von Leiden und subjektivem Verschulden als nicht kommensurabel. E. Schürumpf, *Traditional Elements in the Concept of Hamartia in Aristotle's Poetics*, HSPH 92, 1989, 137–56, führt die Differenzierung von Fehlhandlungen nach den Kriterien des Wissens um die Bedeutung einer Tat unter bestimmten Umständen und der Intention des Handelnden auf die juristische Theorie und Praxis in Athen zurück und behauptet aufgrund des vorgelegten Materials für die Tragödie und die Aristotelische Tragödientheorie die ‚Unschuld‘ des Handelnden. Der wesentliche Zusammenhang von Charakter, Handeln und Leiden, auf dem nach Aristoteles das philosophische Interesse der Tragödie beruht, geht darüber verloren.

14) Zu „ἔλεος und φόβος als Kriterien tragischer Handlungsführung“ vgl. Verf. (wie Anm. 10) 44–9. Sie verlangen die ‚große Dimension‘ der Entscheidung eines Lebens zwischen Glück und Unglück, wie sie besonders eindrücklich beim Zusammenfallen von ἀναγνώρισις und περιπέτεια sichtbar wird, Kap. 11. Hier scheint die Formulierung 1452a31f. τῶν πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίαν ὀρισμένων darauf hinzudeuten, daß Aristoteles in der Tragödie entgegen seiner eigenen Auffassung auch den individuellen Lebenslauf einer Schicksalsbestimmung unterworfen sieht und dies bei seiner Theorie über diesen Gegenstand berücksichtigt. Das sollte eine Warnung sein, bei einer Applikation der *Poetik* auf die klassische griechische Tragödie unter Vernachlässigung des göttlichen Wirkens allein die menschliche Motivation der Handlung zu betonen.

15) Poet. 14,1453b19–22, dazu Kap. 11. Dies erhellt insbesondere aus dem 1454a4–9 vorgezogenen Falle der rechtzeitigen Erkenntnis vor der Untat. Entscheidend für die tragische Wirkung ist die Einsicht in die furchtbare Bedeutung der unternommenen Tat, nicht deren Ausführung. Dazu Verf. (wie Anm. 10) 54–8.

ihrer τέλος als Nachahmung einer ernsten, über das Gelingen des Lebens entscheidenden Handlung, welche, auf die skizzierte Weise intellektuell und moralisch vermittelt, beim Rezipienten Mitleid und Furcht und über diese Affekte die ihr eigentümliche Lust zu erregen vermag, am *OT* zu fassen sein.

II

Vorab sei an einen kardinalen Punkt für das Verständnis des *OT* erinnert, die erstaunliche Verteilung des Stoffes¹⁶ auf Vorgeschichte und Bühnenhandlung: Die entscheidenden Taten, nämlich die unwissentliche Tötung des Vaters und Heirat der Mutter, sind bereits vollbracht, als das Stück beginnt. Dieses selbst dient ihrer Aufklärung. Friedrich Schiller hat es darum eine „tragische Analysis“ genannt¹⁷, Karl Reinhardt von der „Tragödie des menschlichen Scheins“ gesprochen¹⁸ und Wolfgang Schadewaldt am „Enthüllungsdrama“ das „Ereignis der Wahrheit“ hervorgehoben und in der Gestalt des Oidipus eine „Dämonie des Wissenwollens um jeden Preis“ verkörpert gesehen¹⁹. Wir wollen im Anschluß an die zwischen Lefèvre, Schmitt und Manuwald neuerlich geführte Debatte über die Schuldfrage im *OT* das für die Bühnenhandlung ersichtlich zentrale Erkenntnisthema aufnehmen und mit dem Begriffe der Handlung verbinden, den Aristoteles in die Mitte seiner Poetik stellt und gerade in dieser Tragödie exemplarisch verwirklicht sieht. Vorgreifend und versuchsweise sei sie als Erkenntnisthandlung bezeichnet.

Oidipus verdankt seine herausragende politische Stellung in Theben einer Verstandesleistung, der Auflösung des Sphinxrätsels²⁰, welche die Stadt aus ihrer Not befreite und ihm das Vertrauen seiner Mitbürger eintrug. Zugleich sind wir uns bewußt, daß er damit durch eigene Tat gewann, was ihm aufgrund seiner

16) Zu den mythischen Voraussetzungen des Dramas vgl. C. Robert, Oidipus. Geschichte eines poetischen Stoffes im griechischen Altertum, I–II, Berlin 1915; F. Dirlmeier, Der Mythos von König Oedipus, Mainz, Berlin ²1964 (1948).

17) An Goethe am 2. 10. 1797.

18) K. Reinhardt, Sophokles, Frankfurt am Main ⁴1976 (1933), 108.

19) W. Schadewaldt, Der „König Ödipus“ des Sophokles in neuer Deutung (1956), in: ders., Hellas und Hesperien, Zürich, Stuttgart ²1970, I 466–76, hier 468 f.

20) *OT* 396b–8: ἀλλ' ἐγὼ μολών, / ὁ μὴδὲν εἰδώς Οἰδίπους, ἔπαυσά νιν, / γνώμη κυρήσας οὐδ' ἀπ' οἰωνῶν μαθῶν (Zitate aus diesem Stück im folgenden nur mit Verszahl).

Abstammung unter normalen Umständen einmal von selbst zugefallen wäre. Seine Herrscheraufgabe im Eingang des Stückes, die Heilung der von der Seuche geschlagenen Stadt, erweist sich nach Apollons Rat und Weisung als eine primär intellektuelle: den Mörder des Laios zu finden und durch seine Bestrafung die Befleckung des Landes abzuwaschen²¹.

Bezeichnenderweise begründet Oidipus seine energische Übernahme des göttlichen Gebotes auch mit menschlicher Schuldigkeit gegenüber dem toten Vorgänger: „Denn auch wenn die Tat nicht gottgeboten wäre, / gebührte es sich nicht, daß ihr es so ungereinigt ließet, / da der beste Mann und König starb, / sondern nachforschtet“ (255–58a). Göttliche und menschliche Handlungsmotivation koinzidieren²². Oidipus zeigt, obwohl er sich für einen Fremden hält, Mitleid mit den Thebanern und macht ihre und des toten Königs Sache zu der eigenen, nicht ahnend, daß sie primär die seine ist – ein Fall der in unserem Stücke nicht zufällig häufigen sog. tragischen Ironie, deren Wirkung auf einer Wissensdifferenz zwischen Akteur und Zuschauer beruht²³.

21) 96–8, 255–8, 284–6, 308f.

22) Nach Schmitt (wie Anm. 6) 29 „hätte die Stadt oder ihr König also auch eher den Untergang wählen können, als sich dem Auftrag des Gottes zu unterwerfen“. Diese Erwägung bleibt hier theoretisch: Die von der Seuche geschlagenen Bürger mußten eine Möglichkeit der Heilung um so bereitwilliger ergreifen, als damit zugleich die durch den gewaltsamen Tod des Laios gestörte Rechtsordnung wiederhergestellt werden konnte; entsprechend der für ihr Wohl verantwortliche König, für den die Heilung der Krankheit zugleich eine ernste Bewährungsprobe als Herrscher bedeutete (vgl. 46–57) und die Ergreifung eines potentiell auch ihm gefährlichen Königsmörders im persönlichen Interesse lag (137–41). Erst später, als er ahnt, daß er selbst der Gesuchte sei, entsteht für ihn ein Konflikt nicht so sehr zwischen Herrscherpflicht und Eigennutz selbst – denn das Gebot des Gottes, den Laiosmörder zu suchen, tritt in der zweiten Hälfte des Stückes hinter der Suche des Königs nach der eigenen Identität zurück –, sondern zwischen der Enthüllung einer furchtbaren Wahrheit und einem Überleben im Schein. Die dramaturgisch einleuchtende Verschiebung von der politischen auf die persönliche Ebene, welche seinen Handlungsspielraum erweitert und einen ‚privaten‘ Ausweg eröffnet, schwächt die These vom Wahrheitssucher nicht nur nicht, sondern beweist sie pace Schmitt (wie Anm. 6) Anm. 119 erst recht: Oidipus überwindet mit seinem entschiedenen Verlangen nach Aufklärung alle wohlgemeinten Versuche Kreons (91f.), Teiresias' (320–44), Iokastes (634–8, 1056–75) und des alten Hirten (1144–70), das Unheil einzugrenzen und die furchtbare Wahrheit zu verschweigen. R. W. Bushnell, *Prophecy and Tragedy. Sign and Voice in Sophocles' Theban Plays*, Ithaca, London 1988, unterstreicht Oidipus' Willen, die Dinge selbst auszusprechen und andere zum Reden zu zwingen, 68: „Oedipus is characterized throughout the play as a person who believes in speaking freely.“ Sich in eine schändliche und letztlich aussichtslose Überlebenslüge zu retten widerspricht der Einsicht und dem Charakter dieses großen Menschen.

23) 252–68, bes. 264: ὄσπερ εἰ τοῦμοῦ πατρός. Zur trag. Ironie vgl. G. Pa-

Tritt Oidipus zunächst der politischen Gemeinde insgesamt gegenüber, so bringen die folgenden Szenen persönliche Auseinandersetzungen mit Teiresias, Kreon und Iokaste, und zwar in Annäherung an den Protagonisten und sein Tun: Teiresias verkörpert gegenüber dem Herrscher eine religiöse Instanz in der Stadt; mit Kreon, dem Schwager, verbindet Oidipus eine enge politische und persönliche Freundschaft, seine Verletzung hat moralische Rückwirkungen auf ihn selbst; Iokaste steht ihm als Gattin am nächsten (700), doch dieses innige Verhältnis wird ihm zum größten Vergehen, da sie sich als seine Mutter erweist.

Teiresias wird als Vertreter überlegenen göttlichen Wissens ehrerbietig begrüßt; seine Weigerung zu sprechen ist für den König aber nicht akzeptabel, denn er weiß, daß der Seher weiterhelfen könnte, wo seine eigene Einsicht versagt. Er wird seiner Aufgabe, dem Herrscher mit seinem Wissen zum Nutzen der Stadt beizustehen, nicht gerecht, und das in einer Sache, die Apollon selbst ausdrücklich geboten hat.

Wenn auch Oidipus die wahren Motive für das Schweigen des Teiresias, nämlich ihn und sich selbst mit der schlimmen Wahrheit zu verschonen, nicht erkennt, so ist doch sein Zorn darüber berechtigt, und selbst sein haltloser und ehrenrühriger Verdacht eines Komplotts erfüllt eine positive Funktion im übergeordneten Erkenntnisinteresse: Er bricht das Schweigen des Sehers²⁴. Zugleich hindern Zorn und Verdacht den König, der sich keiner Untat bewußt ist und den Mord an Laios zutiefst verabscheut, die an sich schon ungeheuerliche Wahrheit anzunehmen. Und Oidipus läßt sich, gereizt, dazu hinreißen, mit dem treffenden Hinweis auf Teiresias' Versagen gegenüber der Sphinx, die er, der Fremde, überwand, als Mensch mit gottgebener Weisheit zu konkurrieren und dem Seher, der im Besitze der Wahrheit sicher ist (356, 369), sogar zu drohen: Damit überlagert der politische Gegensatz zwischen Geist und Macht einen Streit, welcher als Zeugnis für die Infragestellung religiöser Weltdeutung durch die Aufklärung des 5. Jahrhunderts gewertet werden kann²⁵.

duano, Sull'ironia tragica, *Dioniso* 54, 1983, 61–81, G. Markantonatos, On the Concept of the Term of 'Tragic Irony', *Platon* 32–33, 1980–81, 367–73.

24) Vgl. R. Camerer, Zorn und Groll in der sophokleischen Tragödie, Borna-Leipzig 1936, 34f.

25) Zum geistesgeschichtlichen Kontext vgl. V. Di Benedetto, *Sofocle, Firenze* 1983, IV. *Edipo: La crisi delle strutture intellettuali*, 85–104. G. Ugolini, *L'Edipo tragico Sofocleo e il problema del conoscere*, *Philologus* 131, 1987, 19–31, hier 27 führt den Rationalismus des Oidipus, der methodisch aus Indizien schließe

Als Kreon in der nächsten Szene, seinerseits aufgebracht über den auch ihn treffenden Komplottverdacht, Oidipus zur Rede stellt und dessen Fehlurteil: „Doch du bist von Geburt an schlecht“ mit der Frage begegnet: „Auch wenn du nichts begreifst?“, entfährt Oidipus der tyrannische Satz „So ist dennoch zu herrschen“²⁶. An dieser Stelle löst sich das Handeln vom Erkennen ab. Oidipus ist sich selbst noch zu langsam: Um seine Machtposition vor der imaginären Verschwörung zu retten, glaubt er Präventivmaßnahmen ergreifen zu müssen, noch ehe er über sichere Kenntnis verfügt (618–21).

Kreon, der im Unterschied zu Teiresias selbst kein überlegenes Wissen besitzt, propagiert eine politische σοφροσύνη-Konzeption der klugen Bescheidung mit der bloßen Machtteilhabe, die gern auf den Glanz des ersten Mannes verzichtet, wenn sie so frei von Furcht und ohne Schmerzen Nutzen mit Anstand verbinden kann²⁷. Vom politischen Bereich auf das menschliche Leben insgesamt ausgeweitet, scheint die von Kreon konsequent vertretene σοφροσύνη-Konzeption geeignet, die Probleme der Praxis wenn nicht zu lösen, so doch zu entschärfen und die Tragödie als in der Tat scheiternden Lebensentwurf zu überwinden.

Kreon fordert die Unterscheidung von Guten und Schlechten und erkennt an seinem eigenen gestörten Verhältnis zu dem alten Freunde das, was Aristoteles im 14. Kapitel der *Poetik* als interpersonalen Grund der tragischen Wirkungen annehmen wird: die Verletzung von Freunden oder Verwandten, die den Täter selbst wieder trifft, indem jene im sozialen und moralischen Verstande Teil seiner selbst sind: „Denn einen edlen Freund verstoßen gilt mir gleichviel / wie das eigene Leben verwerfen, das man doch am meisten liebt.“ Und wenn er Oidipus prophezeit: „Aber mit der Zeit wirst du dies sicher erkennen, da / die Zeit allein den gerechten Mann erweist, / den schlechten aber magst du auch an einem einzigen Tage erkennen“ (611–5), so berührt er das existentielle Moment tragischer Handlung, in der sich der Mensch bewährt oder fällt. An Kreons eigener Gestalt wird die Möglichkeit des Integren gezeigt, sich ohne Fehl und Schaden zu behaupten. Oidi-

und so ein empirisch begründetes Wissen erlange, auf Anaxagoras' Satz ὄψις . . . τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα (DK 59 B 21a) und Alkmaion DK 24 B 1 zurück.

26) 627b–8. Kreons Replik 629a οὔτοι κακῶς γ' ἄρχοντος besteht demgegenüber auf der sittlichen Bindung staatlicher Herrschaft.

27) 584–602. Zur Brillanz seiner Argumentation vgl. C. W. Müller, Zur Dichtung des sophokleischen *Ödipus*, Akad. d. Wiss. u. Lit., Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl. 1984, 5, Mainz, Wiesbaden 1984, 14.

pus selbst, der als schneller Denker nicht sicher ist (617), muß am Ende einsehen: „In allem, was ich vordem an ihm tat, bin ich als schlecht erfunden“ und „Als bester Mann kommst du zu mir, dem schlechtesten“ (1420b–21, 1433).

Aber bis dahin hat der König einen langen Weg der Erkenntnis zu gehen: Den von Seher und Freund schwer Angefochtenen sucht seine Frau zu beruhigen, indem sie die Wahrheit von Seher- und Orakelsprüchen in Zweifel zieht. Doch ihr vermeintlicher Beweis aus den Folgen des Laiosorakels nimmt, konfrontiert mit Oidipus' Dreiwegerzählung, eine ganz andere Bedeutung an, die sicher geglaubte Gegenwart droht von der Vergangenheit eingeholt zu werden. Schon ein Ausdruck intellektueller Verzweiflung angesichts Oidipus' beharrlicher Furcht vor einer schrecklichen Wahrheit ist Iokastes Rekurs auf den Zufall: „Was soll der Mensch sich fürchten, da über ihm die Macht des Zufalls / waltet und er nichts deutlich voraussieht? / Am besten ist, aufs Geratewohl zu leben, wie es einer vermag.“ (977–9)

Damit ist auf eine vernünftige Lebensführung Verzicht getan. Begründetes und verantwortliches menschliches Handeln wird von solcher Beliebigkeit nicht weniger vereitelt, als die freie Tat des Menschen in der Totalbestimmung eines fremden Schicksals unterginge. Wenn allerdings Oidipus, die grund- und ziellose Devise seiner Mutter aufnehmend, sich als Sohn der Tyche begreift, so trifft er die Natur der Tragödie als Handlung, in deren Verlauf sich ein Leben entscheidet, wie Aristoteles sie beschreiben wird²⁸, und die von Alexander herausgearbeiteten Bedingungen menschlicher Entscheidungsfreiheit, so und anders zu handeln, Zufall und Kontingenz²⁹ – er verfehlt aber seine genealogische Herkunft und Verstrickung, wie sie im Mythos angelegt und von Sophokles dramatisch ausgeführt ist.

Denn das an Laios ergangene Orakel, er werde von dem Sohne, den er mit Iokaste zeuge, getötet werden, zeigt schon die Eltern in tragischer Situation: Die trotz der notwendigen menschlichen Mitwirkung nicht offene Voraussage des wissenden Gottes ist als solche wahr und nicht zu vermeiden – eine Art logisch-epistemischer Notwendigkeit, welche von Aristoteles für den kon-

28) Poet. 6,1450a2f.16–23; 13,1453a9f.13–7.

29) Alex. fat. 8–11. Deshalb kann Ethik von ihrem Gegenstandsbereich her nicht strenge Wissenschaft sein: EN 1,1,1094b11–27; 2,2,1103b34–1104a11.

tingenten Bereich menschlichen Handelns nicht zuletzt um der Freiheit und sittlichen Verantwortung des Menschen willen abgewehrt wird und noch als *praescientia Dei* den christlichen Denkern zu schaffen macht³⁰.

Wesentlich ist für Laios wie später für Oidipus, daß die natürliche Reaktion auch auf ein solches kategorisches Orakel der Versuch sein muß, das Geweissage zu vermeiden. Manuwald hat auf mythische Parallelen, u. a. die Adrastos-Geschichte bei Herodot 1,34–45, hingewiesen und dieses Verhaltensmuster als typologisch charakterisiert³¹. Gleichwohl bleibt das Paradox bestehen, etwas zu tun und zugleich aufgrund der Vorhersage des überlegenen Sehergottes im Grunde zu wissen, damit seinen Zweck letztlich nicht erreichen zu können. Erkenntnis und Handlung fallen auseinander.

Mag von den Eltern aus gesehen die Aussetzung des gefährlichen Kindes eine zwar schwere, aber verständliche Tat sein, so wird Oidipus dadurch doch vor aller eigenen Handlungsmöglichkeit aus der primären menschlichen Gemeinschaft, der Familie, gestoßen und durch die Nächsten negiert (711–22, 1174–6, 1360f.), allerdings im Vorgriff auf seine eigene ungewollte Tat, die das Orakel antizipierte. Am Beispiel des Oidipus, der doch wie keine zweite tragische Gestalt nach intellektueller Beherrschung der Praxis strebt, zeigt sich die Bedingtheit des Menschen in seinem Erkennen und Handeln. Er steht in einer Geschichte, die vor ihm

30) Vgl. Arist. int. 9, die ‚Seeschlacht‘, aufgenommen von Alexander, fat. 9f.; dieser zitiert fat. 30f. das Laiosorakel in der konditionellen Fassung von Eur. Phoen. 19f. Vgl. Boethius' berühmte Lösung des Problems cons. Phil. 5,6,15–48. D. A. Hester, Oedipus and Jonah, PCPS N.S. 23, 1977, 32–61 (mit Literaturübersicht zur Schuldfrage), hier 40f. betont, daß Sophokles im Unterschied zu Aischylos, sept. 742–57, und Euripides, Phoen. 13–27, das Orakel nicht konditionell sein läßt. Ebenso E. R. Dodds, On Misunderstanding the *Oedipus Rex* (1966), in: E. Segal (ed.), Oxford Readings in Greek Tragedy, Oxford 1983, 177–88, hier 181f., der überdies darauf hinweist, daß göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit sich bei Homer und den Tragikern nicht ausschließen.

31) Manuwald (wie Anm. 5) 5ff. Die Kritik von E. Flaig, Ödipus. Tragischer Vaternord im klassischen Athen, München 1998, 22–4 verfehlt den auch und gerade der OT bestimmenden Zusammenhang von nichtkonditioneller Weissagung, Vermeidungsversuch und Erfüllung des Prophezeiten, indem sie die Rechtslage am Dreiweg, wo eindeutig zuerst von Laios' Seite Gewalt angewendet wurde (πρὸς βίαν, 805; von Flaig 98f. bagatellisiert) und Oidipus in Notwehr handelt (dazu H. Funke, Die sogenannte tragische Schuld. Studie zur Rechtsidee in der Griechischen Tragödie, Diss. Köln 1963, 55–8), in ihr Gegenteil verkehrt (95–102) und das für die Tragödie wesentliche Faktum, daß Oidipus dabei unwissentlich den König von Theben und seinen Vater tötet, ebenso übergeht wie die Tatsache, daß ihm aus seinem Verhalten am Dreiweg kein Vorwurf gemacht wird (dazu Manuwald 20).

begonnen hat und über ihn hinausführen wird. Beides, die Voraussetzungen wie die Wirkungen seiner Handlung, entzieht sich seiner Kontrolle. Und doch ist das Handeln von ihm gefordert und als eigenes zu verantworten³².

Als Oidipus, durch das lose Wort eines Betrunkenen der Gewißheit seiner königlichen Abstammung beraubt, nach Delphi geht, um Klarheit zu erhalten, enttäuscht ihn der Gott und erschreckt ihn mit der Voraussage, er werde seinen Vater töten und seine Mutter ehelichen. Auch er steht vor einem Paradox: Das Orakel des Gottes ist an keine Bedingung geknüpft, obwohl seine Erfüllung Oidipus' eigener Taten bedarf. Aber während die Eltern aus dem vitalen Eigeninteresse, selbst zu leben, das Eintreten des Geweissagten durch die Beseitigung des Sohnes zu verhindern suchten, verzichtet dieser auf seinen ehrenvollen Platz als Königssohn und Erbe, um nicht zum Mörder seines Vaters und Schänder seiner Mutter zu werden. Seine Flucht vor den Eltern ist moralische Auflehnung und Selbstbehauptung³³. Er muß, da er in diesem Punkte vom Gott keine Gewißheit erlangen konnte – ein Zeichen übrigens für dessen Unverfügbarkeit –, nach wie vor davon ausgehen, daß Polybos und Merope seine Eltern seien. Die Rede eines Betrunkenen wiegt ja das emphatische Bekenntnis des Königspaares zu Oidipus keineswegs auf. So ist es ein rationales Verhalten, Korinth zu meiden³⁴.

32) Bei Aischylos ist die übergreifende Bindung noch stärker, sowohl als Geschlechterfluch wie als normativ bindendes Gebot des Gottes. Und doch bedarf ihre Erfüllung auch hier der Tat des einzelnen, für die dieser persönlich einzustehen, d. h. zu leiden hat. Vgl. Verf. (wie Anm. 10) 156, 185–7, 219–21, 232–4.

33) Nicht aber pace Schmitt (wie Anm. 4) 22 der eitle Versuch eines Ehrsuchtigen, damit sein Renommee in Korinth zu retten.

34) Pace Schmitt (wie Anm. 4) 21; vgl. Manuwald (wie Anm. 5) 16f. Das Orakel Apollons verdeckt die eigentlich gestellte Frage nach seinen Eltern und läßt sie in den Hintergrund treten. Man mag dies Oidipus als Fehler anrechnen und ihm den verspäteten Rat geben, er hätte sich hinfert hüten müssen, einen Mann zu erschlagen oder eine Frau zu ehelichen, die nach ihrem Alter seine Eltern sein konnten (so Schmitt [wie Anm. 6] Anm. 110 unter Berufung auf H. Flashar, Familie, Mythos, Drama am Beispiel des Ödipus, in: Colloquium Helveticum 19, 1994, 51–74), und sich eine Tragödie vorstellen, in der dieser Vorwurf erhoben wird – in Sophokles' *OT* findet er sich nicht. Zugegeben, die schleunige Flucht vor den vermeintlichen Eltern entspricht seiner gefährlich schnellen Denk- und Handlungsweise, welche als subjektive Bedingung seines Schicksals andernorts faßbar wird (vgl. 617, 674f., dazu 379), doch dieser Kausalzusammenhang, auf dem Stimmigkeit, Plausibilität und Wirkung des Dramas beruhen, wird von Sophokles ebenso wenig wie von dem daran anknüpfenden Aristoteles als Grund einer moralischen Lehre benutzt. Daß dies der Sache nach möglich gewesen wäre, wie gerade die

Als dann, schon innerhalb der Bühnenhandlung, Teiresias ihn mit kaum verhüllten Worten (457–60) anklagt, getan zu haben, was Apollon ihm prophezeite, kann Oidipus, der weiß, daß er Polybos und Merope das nicht getan hat, dies schlechterdings nicht annehmen. Wie er vorher die Untaten floh, flieht er jetzt ihre Erkenntnis, die sie erst im vollen, auch subjektiv gültigen Sinne zu seinen Taten macht. Dem praktischen Vermeidungsversuch entspricht der geistige. Ihr Recht haben beide in der tapferen Verteidigung der sittlichen Integrität der eigenen Person. So erklären sich die angesichts seines Scharfsinns erstaunliche Schwerfälligkeit des Oidipus bei der Kombination der gegebenen Informationen, die auf ihn als Täter weisen, und seine auffallende Tendenz zu abwegigen Vermutungen: Er sucht die Wahrheit, welche in einem die Stadt rettet und ihn selbst rechtfertigt: Das verlangsamt den Prozeß so sehr – und generiert das Drama.

Doch wo sich zeigt, daß beide Ziele nicht zugleich zu erreichen sind, tritt die Bewahrung der eigenen Person hinter die der Gemeinde zurück. Auf Teiresias' Hohn: „Freilich hat dieses Glück dich zugrunde gerichtet“, antwortet er mit bemerkenswerter Sicherheit: „Doch wenn ich diese Stadt gerettet, kümmert es mich nicht.“ (442f.)³⁵ Und als Iokaste schon lange gegangen ist und der unglückliche Diener klagt: „Weh mir, schon bin ich daran, das Furchtbare zu sagen“, entgegnet er: „Und ich zu hören, doch es muß gehört sein.“ (1169f.) Darin ist Oidipus bei aller Verirrung und ungerechten Beschuldigung Kreon, Iokaste und selbst Teiresias überlegen, daß er nicht bereit ist, die Wahrheit bewußt zu verdecken, mag sie noch so schrecklich sein und ihn persönlich treffen.

Sein vielfach abirrender und letztlich eitler Versuch, zunächst die prophezeiten Greuelthaten selbst, dann die Einsicht, sie begangen zu haben, zu vermeiden, den wir als moralische Auflehnung und Selbstbehauptung des Menschen gerechtfertigt haben, kann auch als Akt der Frömmigkeit verstanden werden, insofern der Inhalt des Orakels mit dem menschlichen auch das göttliche Recht verletzt. An der Geschichte des Oidipus zeigt sich auch auf göttlicher Seite ein Paradox: Einerseits muß das Wort Apollons wahr sein und sich in der freien Handlung des Menschen erfüllen, andererseits wird diese ebendarin äußerster, alle menschliche und gött-

Arbeiten Schmitts und seiner Schüler gezeigt haben, sollte ein Signal dafür sein, daß es dem Dichter und dem Philosophen letztlich um anderes ging.

35) Von einer Unterordnung des gemeinen Wohls unter sein eigenes kann pace Flaig (wie Anm. 31) 75, 63, 133 nicht die Rede sein.

liche Ordnung pervertierender Frevel, der das Licht des Tages, menschliche und göttliche Gegenwart nicht mehr erträgt – daher die Blendung³⁶. Epistemische und moralische Notwendigkeit, Wahrheit und Recht treten auseinander. Es ist des Menschen Teil, jenen bis in den göttlichen Grund der Wirklichkeit reichenden Zwiespalt in Tat und Erkenntnis zu überwinden. Oidipus nimmt diese Aufgabe an – ihre Erfüllung wird ihm zur Tragödie, und dies nicht allein in politischer Hinsicht mit dem Verlust der Herrschaft und eines Platzes in der menschlichen Gesellschaft, sondern auch unter religiösem Aspekt: getroffen vom eigenen Fluch und so befleckt, daß keine Reinigung mehr möglich scheint, hält er sich selbst für den gottverhaßtesten aller Sterblichen³⁷. Aber auch wenn der Mensch die Verantwortung für seine ungewollten Taten übernimmt und ihre bitteren Konsequenzen zieht, stellt sich die Frage nach dem göttlichen Grund seines Tuns (1299–1302, 1311 f., 1328). Das Wirken einer grausamen Schicksalsmacht, Apollons Mitschuld, Zeus' Ratschluß selbst werden genannt³⁸, doch das Walten der Gottheit entzieht sich menschlicher Rationalisierung, und der Mensch bleibt auf sich selbst verwiesen.

Glück und Unglück erwachsen ihm aus den eigenen Taten: „Kreon ist dir kein Leid, sondern du bist es dir selber“ (379) – so weist Teiresias Oidipus' Verdächtigungen zurück. Bei aller sozialen Bedingtheit, etwa durch die familiären Voraussetzungen, und Begrenztheit seines Vermögens gegenüber dem Gotte, dessen Orakel nicht zu falsifizieren ist, bewährt sich der Handelnde doch insofern als Subjekt seines Lebens, als er in der selbstverantworteten Tat seinen Gang bestimmt. Oidipus gibt dafür ein Beispiel: Er wurde dadurch König, daß er die Stadt von der Würgerin Sphinx befreite, reinigt sie von der Seuche, indem er sich selbst als den, der Laios erschlagen hat, erkennt, und verhüllt sich mit der Blendung vor der Welt und sich selbst, da seine furchtbaren Taten die Öffentlichkeit, an die sie getreten sind, und Oidipus' eigenes Auge, das sie so lange nicht wahrnahm, nicht aushalten³⁹.

36) Vgl. 1424–31, mit der letztlich nicht haltbaren Ausnahme der familiären Hausgemeinschaft. Alexander von Aphrodisias ist mit Schmitt (wie Anm. 6) 27 beizupflichten, „daß der Mord am Vater und die Heirat mit der Mutter und die Zeugung von Kindern, die zugleich Geschwister des Vaters sind, keine mögliche Handlungsintention Apollons sein können“.

37) 813–33, 1227–31, 1341–6, 1360–6, 1378–83, 1424–8, 1436 f., 1441.

38) 828 f. mit 1458; 1329–32 mit 376 f.; 738.

39) 1271–4, 1334 f., 1337–9, 1371–90, 1410–21; daher auch das Verlangen, ins

All das und nicht weniger das, was er wissentlich und unwissentlich in der Vorgeschichte getan hat, ist nicht zu wiederholen oder umzukehren. Daraus erhellt die existentielle Dimension des Dramas. Nicht ohne tieferen Sinn nennt sich der König im Wahn des letzten Versuches, sich vor sich selbst zu retten, einen Sohn der Tyche, den die Monate klein und groß machten (1080–5), und schon auf die erste Frage nach seinen Eltern antwortete der Seher: „Dieser Tag wird dich zeugen und vernichten.“ (438; dazu 1213–5) In der Zeit entscheidet sich, wer der Mensch sei. Nicht die Beantwortung der Frage nach seiner Herkunft als solche, Laios' und Iokastes Sohn zu sein, sondern die schreckliche Bedeutung, die dieses verspätete Wissen seinen eigenen Handlungen am Dreiweg und in Theben verleiht, nämlich seinen Vater erschlagen und seine Mutter geehelicht zu haben, bedingt Oidipus' Selbsterkenntnis, in seinen eigenen Worten: „der ich zu Tage trat: entstammt, von wem ich nicht gesollt, verkehre ich, mit wem ich nicht gesollt, und wen ich nicht gedurft, hab' ich erschlagen.“ (1184f.)

Der Mensch bestimmt sich mit seiner Tat und wird so gleichsam zum Schöpfer seiner selbst. Dazu bedarf er eines Wissens um sich und die Realität, in die er handelnd eingreift, die er verändert. Wo dieses lückenhaft ist, geht die volle Freiheit und Verfügungsgewalt verloren, und der Mensch erfährt sich als anderen als den, der er sein wollte, und muß leiden. Einsicht und Umschlag seines Glückes fallen in eins, wie es Aristoteles im 11. Kapitel seiner *Poetik* für die schönste und wirksamste tragische Handlungsführung fordert.

Oidipus erkennt spät, daß er den Vater getötet und die Mutter geheiratet hat, vor Kreon erscheint er als schlechter Freund. An den Handlungen, die ihn dahin gebracht haben, ist im nachhinein nichts mehr zu ändern, doch ihre nachträgliche Erkenntnis – die man tragisch nennen mag – läßt Oidipus sich selbst als den erkennen, der er durch seine Taten geworden ist, und dies hebt ihn über den, der im Schein befangen war, hinaus. Insofern ist er als blinder Bettler, der hilfsbedürftig außer Landes gehen wird, dem glänzenden König der Eingangsszene überlegen.

Denn die Handlung bedarf der Erkenntnis, um wahrhaft Handlung und Ort der Selbstkonstitution des Menschen zu sein. Wenn dieser sich vom Gott dadurch unterscheidet, daß er keine

Exil geschickt und so aus der menschlichen Gesellschaft entfernt zu werden, 1340–6, 1436f., 1518.

völlige intellektuelle Herrschaft über sein Tun besitzt⁴⁰, so ist er doch gehalten, die Einsicht nachzuholen, die ihm im Augenblick der Tat fehlte. Der *OT* führt eine solche nachgetragene Erkenntnis vor. Diese, sonst Bedingung und Ingrediens einer Handlung im vollen Sinne bewußter Wirksamkeit des Menschen, wird hier selbst zur Handlung. Als Erkenntnishandlung macht der *OT* zum Thema, was jedem Drama zukommt und menschliches Interesse verleiht.

III

Wenn nach der *EN* der Charakter aus den Handlungen erwächst und in diesen nach der *Poetik* die Entscheidung über Glück oder Unglück, Gelingen oder Scheitern eines Lebens fällt, so entspricht dem der *OT* und führt zugleich darüber hinaus. Denn in seinem Handeln bildet Oidipus nicht nur seinen Charakter, sondern konstituiert sich selbst zu dem, der er ist und zu sein erkennt, der Erfolg seines Handelns ist sein Unglück, und beides fällt im Erkennen zusammen: er wird sich selbst zum Schicksal. Gewiß läßt sich das Drama mit der *Poetik* als Sturz eines glänzenden Herrschers in das Elend eines heimatlosen blinden Bettlers begreifen, und der Chor faßt es im 4. Stasimon und in den in ihrer Echtheit umstrittenen Schlußversen auch so auf⁴¹. Doch wichtiger ist etwas anderes: daß Oidipus auch um den Preis persönlichen Glücks seine politische Aufgabe und die Weisung des Gottes erfüllt hat⁴². Darüber ist er freilich selbst ein anderer geworden:

40) H. D. F. Kitto, *Greek Tragedy. A Literary Study*, London ³1961 (1939), 179: „Human control is an illusion.“ „Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles“ (1950) behandelte als eigene Thematik H. Diller, wiederabgedruckt in: ders., W. Schadewaldt, A. Lesky, *Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles*, Darmstadt 1963, 1–28 und in: ders., *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, hrsg. v. H.-J. Newiger und H. Seyffert, München 1971, 255–71.

41) Hier verdienen auf der Folie der *Poetik* besondere Beachtung: Oidipus und sein Schicksal als παράδειγμα des Menschen, 1193–6, vgl. poet. 25,1461b13; 15,1454b14, sowie sein Fall aus hohem Glück ins Unglück, 1197–1206, 1524–7, vgl. poet. 13,1453a7ff. Zur Diskussion über den Schluß des *OT* vgl. H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson, *Sophoclea. Studies on the Text of Sophocles*, Oxford 1990, 113f. und J. Bollack, *L'Œdipe roi de Sophocle. Le texte et ses interpretations*, Lille 1990, IV 1038–45; dazu C. W. Müller, *Die thebanische Trilogie des Sophokles und ihre Auf-führung im Jahre 401. Zur Frühgeschichte der antiken Sophoklesrezeption und der Überlieferung des Textes*, RhM N.F. 139, 1996, 193–224, hier 218–21.

42) Auch wenn die Suche nach den Laosmördern im Laufe des Dramas in den Hintergrund tritt (vgl. oben Anm. 22), wird sie doch nie abgebrochen. Man

Nicht in engem moralischen, sondern in essentiellern Sinne hat er sich in seinen Taten selbst geschaffen und in ihrer Erkenntnis eingeholt. Ganz im Sinne des Aristoteles fallen ἀναγνώρισις und περὶπέτεια zusammen. Doch jene ist Selbsterkenntnis des Handelnden, diese Gelingen und Scheitern in einem. Die Erkenntnishandlung führt zur Einsicht in die furchtbare Bedeutung der ohne Wissen und Bewußtsein vollbrachten Taten und konstituiert solchermaßen den reifen, Handlung und Erkenntnis verbindenden Menschen, der sich selbst besitzt und verantwortet.

Doch er ist nicht allein mit sich und ein für allemal er selbst. Die interpersonale Verwicklung, zu spät durchschaut, läßt ihn furchtbar fehlen – in der Verkennung der verwandtschaftlichen Nahbeziehung liegt die ἁμαρτία, die Oidipus ins Unglück führt. Freilich nahmen die Eltern die an ihnen verübten Greuelthaten theoretisch und praktisch gerade dadurch vorweg, daß sie mit der Aussetzung des Neugeborenen gleichsam ihre Elternschaft verleugneten. Daraus erhellt die wechselseitige Bedingtheit der Handlungen der aufeinander bezogenen Personen. In paradoxer Verschränkung wird für Oidipus die antizipatorische Negation seiner Taten durch die von ihnen Betroffenen erst zur Voraussetzung, sie zu vollbringen, und auch dies ex negativo, indem er selbst alles tut, sie zu vermeiden. Absicht und Wirklichkeit der Handlungen klaffen auseinander; die in der *EN* intendierte Herrschaft des Menschen über sein Tun wird verfehlt. Und doch bleibt ihm die Verantwortung dafür.

wartet ja immer noch auf das Eintreffen des Dreiwegzeugen; daß dieser am Ende derselbe Mann ist, der einst den kleinen Oidipus aussetzen sollte, erlaubt die Aufklärung in einem tieferen als dem zunächst gedachten Sinne, wo sich der erschlagene Laios als Vater des Oidipus erweist. Des Königs Verlangen nach Selbsterkenntnis kollidiert nicht mit seiner Herrscherpflicht und dem Auftrag Apollons pace Schmitt (wie Anm. 6) Anm. 119, sondern erzwingt auf dem Wege des Irrtums und der falschen Beschuldigung Kreons, Teiresias' und zuletzt sogar Iokastes, die in Oidipus' vordergründigem Interesse die Sache eingrenzen und verdecken wollen, die Enthüllung der Wahrheit. Schmitts Behauptung (wie Anm. 6) 34f., der *OT* zeige „eine wirklich tragische Handlungsentwicklung, in der vorgeführt wird, wie jemand die Möglichkeit, die Folgen früherer Fehler heil und schadlos abzuwenden, schrittweise verspielt und immer tiefer ins schließlich ausweglose Unglück gerät“, rechnet Oidipus als Schwäche an, was ihn groß und der Tragödie würdig macht: ohne Rücksicht auf sein persönliches Glück (442f., vgl. 658f., 669f.) und die eiteln (341) Versuche einer wohlmeinenden (320f.) Umgebung, die furchtbare Wahrheitsfrage untragisch zu überspielen, die notwendige (1170, 305–9, vgl. 68) Aufklärung der Ursachen der Krankheit des Landes und seiner selbst (59–61 mit tragischer Ironie, dazu 46f., 133–41) Apollons Orakeln gemäß vollendet und so im Sinne des 2. Stasimons Gott und Mensch gerechtfertigt zu haben.

Indem der Oidipus des Sophokles die schrecklichen Taten bereits begangen hat, tritt zugleich die geschichtliche Bedingtheit des Menschen in tragischer Schärfe hervor: Das einmal Vollbrachte gehört ihm einerseits wesentlich zu und entzieht sich andererseits mit der Notwendigkeit des Geschehenen einer nachträglichen Korrektur. Das macht den Ernst der Handlung, ihre existentielle Qualität aus, daß sie, obschon freies Werk eines verantwortlichen Menschen, doch sein Leben und ihn selbst definitiv bestimmt. So wird die verspätete Einsicht in die wahre Bedeutung der eigenen Handlungen zur Selbsterkenntnis des Handelnden. Sie besitzt gegenüber dem Vergangenen keine praktische Verfügungsgewalt mehr, ist insofern ohnmächtig, und bewahrt doch die Würde des Menschen, die darin liegt, daß er weiß, was er tut und ist.

Der König Oidipus verkörpert den großen, herrscherlichen Menschen⁴³, dessen extreme Verfehlung an seinen Nächsten in der Vorgeschichte und dessen durch kein fremdes oder eigenes Interesse aufhaltbare Suche nach der Wahrheit als Gegenstand der Bühnenhandlung zum Beispiel der Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Erkennens und Handelns werden. Sein Anspruch, ein Leben in vollem Sinne zu leben, vernünftig durchzuformen und so wahrhaft Mensch zu werden, kollidiert mit der Realität um ihn und in ihm: So irrt er und fehlt und leidet.

Apollons Weisung und sicheres Wissen zeigen sowohl das Recht der menschlichen Handlung, deren Grund und vornehmste Form über äußere und innere Widerstände hinweg Erkenntnis ist, als auch ihre Unvollkommenheit und, daraus folgend, das Mißlingen auch des ernstesten Bemühens, in der Tat ein durchweg vernünftiges und damit glückliches Leben zu führen. Darin wird das Paradox des Menschen überhaupt sichtbar: Es ist sein Teil, die eigene Natur zu überschreiten und sich zur Gottheit zu erheben, wie es im *Oidipus auf Kolonos* in mythischem Bilde und Drama vorgeführt und von Aristoteles im 10. Buche der *EN* in der Anweisung zum seligen Leben, „nach Möglichkeit (!) unsterblich zu werden“⁴⁴, gefaßt wird, und zugleich fehlbarer, sterblicher Mensch zu bleiben, der an solcher Selbstüberschreitung scheitern muß.

43) Vgl. Arist. poet. 13; H. Patzer, Die dichterischen Formgesetze der Gattung ‚Tragödie‘, in: ders., Gesammelte Schriften, hrsg. von R. Leimbach und G. Seidel, Wiesbaden, Stuttgart 1985, 470–502, hier 485f.

44) Arist. EN 10,7,1177b26–78a8; ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν, 1177b33. E. Dönt, Zur Deutung des Tragischen bei Sophokles, A&A 17, 1971, 45–55, hier 55 verbindet den Ruf des Gottes an Oidipus OC 1627f. mit der platonischen ὁμοίως τῷ θεῷ.

Die Folie zu diesem tragischen Menschenbild gibt Kreon ab. Er vertritt theoretisch und praktisch eine politische σωφροσύνη-Konzeption, die unter bewußtem Verzicht auf die exponierte Stellung des potentiell tyrannischen Alleinherrschers in der Achtung der Götter und Wahrung des Rechts das menschliche Glück sichern soll⁴⁵. Eine in der Tragödie, insbesondere des Aischylos, aber auch hier im 2. Stasimon verkündete Lehre, die ihrerseits Teil einer breiten, in der archaischen und klassischen griechischen Dichtung und Lebensweisheit allenthalben bezeugenden Tradition ist, findet im Kreon des *OT* ihre vielleicht stärkste dramatische Gestalt⁴⁶. Die Verbindung zu einer philosophisch begründeten Maßethik ließe sich unschwer herstellen. Um so bemerkenswerter erscheint es, wenn Aristoteles, dessen Bestimmung der Tugend als rechter Mitte und Bindung des Glückes an deren Wahrung bei aller theoretischen Vertiefung im Anschluß an Platon doch immer noch eine gewisse Affinität zu jener Tradition erkennen läßt⁴⁷, in seiner Theorie der Tragödie diesen (vor)philosophischen Gehalt außer acht läßt.

Daraus folgt erstens, daß er sich der Differenz von Philosophie und Dichtung wohl bewußt ist und sie nicht kurzschlüssig

45) Vgl. die Charakterisierung Kreons durch M. J. O'Brien in: ders. (Hrsg.), *Twentieth Century Interpretations of Oedipus Rex*, Englewood Cliffs, N. J. 1968, 14.

46) Vgl. OC 1211–48; Eur. *Hipp.* 250–66, 1007–20, mit Anklang an Kreons Rede OT 583 ff.; dazu Müller (wie Anm. 27) 12–26; Aesch. *Pe.* 800–42 (*Dareios*), *Su.* 176–206 (*Danaos*), *Ag.* 176–83 (*πάθει μάθος*), 367–84, 750/7–81, *Ch.* 55–65, *Eu.* 490–565 (aufgenommen in den *θεσμός Athenas* 681–710), *Pind. Ol.* 13, 47 f., *Pyth.* 2, 34; 8, 1–14; *Theognis* 39–42, 377–80; *Solo* 4 West; *Hesiod*, *op.* 40, 306 f., 694; *Hom. Od.* 4, 158–60; 23, 11–3. Vgl. H. North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York 1966; dort 10 f. auch ein Verweis auf die delphischen Maximen γνῶθι σαυτὸν und μηδὲν ἄγαν; zur Tragödie 32 ff., zu Kreon 54 f., zu Aristoteles 197 ff., bes. 199 f. W. Nicolai, *Sophokles und die griechische Ethik*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 31, 1979, 147–58, hier 149 f. spricht von „Polis-Ethik“, und Chr. Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988, 206 sagt zum *Aias*: „Sophokles nutzt das Schicksal des Helden, um zugleich die Alternative zu ihm herauszuarbeiten ... Es ist die Alternative der Vernunft (sophrosyne), die immer neu den Versuchungen zur Selbstbezogenheit abzurufen war, innerhalb Athens wie in seiner Außenpolitik, seiner Herrschaft.“

47) Vgl. W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968, 129; H. Flashar, *Aristoteles*, in: ders. (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, Basel, Stuttgart 1983, 339 betont, indem er sich auf H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Abh. Hd. Ak. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1959, 6, Heidelberg 1959, Amsterdam ²1967 beruft, daß die aristotelische Mesoteslehre primär in der platonischen Prinzipienlehre verwurzelt sei.

überspringen will, und zweitens, daß für die Tragödie, wie er sie versteht, und ihre genuine geistige Leistung in der Nachahmung einer paradigmatischen Handlung, die an den Grund menschlicher Existenz rührt, der irrende und stürzende Oidipus mehr bedeutet als der in moralischer Sicherheit verharrende Kreon, der sein Leben nicht riskiert und damit geschichtslos bleibt; aus beidem folgt schließlich, daß eine Oidipusinterpretation, die unter Berufung auf Aristoteles dem König jene Fehler vorrechnet, die der vorsichtige Kreon nicht begangen hätte, und den Zweck der Tragödie in die Erziehung zu einer solchen umsichtigen Weise des Erkennens und Handelns legt⁴⁸, jedenfalls die Intention ihres philosophischen Gewährsmannes verfehlt. Dessen Hervorhebung einer genuinen Lust an der Tragödie, die aus Mitleid und Furcht durch Nachahmung einer ernsten, d. h. existentiell erheblichen Handlung zu erzielen sei, verlangt die Darstellung großer Leiden, welche aus den Handlungen der Leidenden selbst erwachsen und zugleich in moralischer Rücksicht deren subjektiv zurechenbare Schuld weit übersteigen, so daß sie als unverdient gelten können. Der *OT* entspricht diesen Bedingungen einer wirkungsvollen tragischen Handlung in all seiner Besonderheit doch auf paradigmatische Weise, indem er die poetische Norm noch übertrifft.

Das Drama als solches bedarf der Spannung, des Konflikts, des Problems⁴⁹. Ginge es auf, ließe es sich völlig verrechnen, verlöre es sein poetisches Interesse und Recht und hörte zugleich auf, einen eigenen Beitrag zur geistigen Welt des Menschen zu leisten. Poesie als eigenständige humane Antwort auf die Wirklichkeit ist nicht auf eine Lehre zu reduzieren. Das Vergnügen, das sie empfinden läßt, enthält immer schon eine geistige Bedeutung, die über sie selbst hinausweist und geeignet ist, auch den Menschen, der ihrem Spiele folgt, über sich hinauszuführen.

München

Andreas Zierl

48) Formuliert etwa von V. Cessi, Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles, Frankfurt am Main 1987, 267: „Die Tragödie hat daher ihre Hauptfunktion in der Bildung und Vervollkommnung des Vorstellungsvermögens, dessen richtige Betätigung auf die Vermeidung von Fehlhandlungen (ἀμαρτῆται) im praktischen Leben hinzielt.“

49) Vgl. E. Staiger, Grundbegriffe der Poetik, Zürich, Freiburg i.Br. 1946, 157–72.