

# Vorwort

Als Meisterwerk des womöglich größten aller Tragödiendichter gepriesen, von Aristoteles zum Musterbeispiel einer tragischen Handlung erklärt und im Brennpunkt verschiedenster Theoriebildungen aus Kunst-, Kultur- und Literaturwissenschaft entzieht sich der *König Ödipus* des Sophokles noch immer einer letztgültigen Deutung – und rückt schon damit in greifbare Nähe zu jenen grundlegenden Fragen über Sinn, Sein und Wahrheit, welche die Philosophie seit ihren Anfängen beständig und doch immer von Neuem zu beantworten sucht. Die »Auffassung vom Wesen des Tragischen« – nebenbei gesagt eine Wortschöpfung der Philosophie –, als dessen Exempel und Prüfstein sich das Stück im Laufe der seit bald zweieinhalb Jahrtausenden andauernden Deutungsgeschichte oft genug gerierte, erwies sich dabei stets als »ein entscheidendes Stück Weltanschauung«<sup>1</sup>, wie der renommierte Altphilologe Albin Lesky richtig bemerkt.

Richtig in zweierlei Hinsicht, denn einerseits brachte der zeitliche Abstand trotz der kargen Anzahl überlieferter Werke einen breiten Materialbestand an Interpretationen hervor, welche (zumeist gestützt auf die maßgebliche *Poetik* des Aristoteles) ihren Gegenstand jederzeit mit dem Vorwissen und -urteil ihrer Epoche betrachten mussten, ebenso aber vermochte die Rückbesinnung *ad fontes* wiederum das Denken eines jeden Jahrhunderts zu befruchten.

So befindet sich der moderne Rezipient in jenem eigentümlichen Zwiespalt zwischen der Problematik hermeneutischer Allegorese und dem, was Nietzsche in der Einleitung zu seiner zweiten unzeitgemäßen Betrachtung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* folgendermaßen beschreibt: »Ich wüsste nicht, was die klassische Philologie in unserer Zeit für einen Sinn hätte, wenn nicht den,

---

<sup>1</sup> Lesky, A.: Die griechische Tragödie. Stuttgart: Kröner 1984, S. 44.

in ihr unzeitgemäß – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit zu wirken«<sup>2</sup>.

Als »Unzeitgemäße Bemerkungen«<sup>3</sup> wollte nunmehr auch Eckard Lefèvre seine Bestrebungen gegen die seit Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffs Diktum etablierte *communis opinio* der jüngeren Sophoklesforschung verstanden wissen, bei der Rede von Schuld und Strafe im Ödipus handle es sich um »Unverstand«<sup>4</sup>, und entfachte damit erneut die Glut der Diskussion um eine sehr alte Frage: die Frage nach der Schuld.

Lefèvre diagnostiziert dem Thebanischen König, der auf der Suche nach den Mördern seines Vorgängers Laios sich selbst des Vtermordes und der inzestuösen Ehe mit der Mutter überführt, bestimmte charakterliche Fehltendenzen wie sowohl Zornesblindheit als auch Überklugheit und Selbstverkenning, die er mit Verweis auf den Begriff der ἀμαρτία (»Verfehlung«) im Werk des Aristoteles als Ursachen einer moralischen, subjektiv zu verantwortenden Schuld interpretiert.

Eine ganz ähnliche These hatte der ehemalige Inhaber des Mainzer Lehrstuhls für Gräzistik Arbogast Schmitt bereits einige Jahre zuvor in seiner unveröffentlichten Habilitationsschrift<sup>5</sup>, sowie daraufhin in einem kürzeren Artikel<sup>6</sup> vertreten. Demnach zeige Ödipus »die Neigung, sich von einem Gedanken, den er faßt, ganz einnehmen und zu allen in ihm angelegten Konsequenzen fortreißen zu lassen« (S. 14) und werde somit »durch ein vermeidbares, aber aus Charakter und Denkhaltung heraus verständliches Fehlverhalten selbst zur Ursache vielfältiger Verstellungen und Verzerrungen«, sein Schicksal treffe ihn also »nicht zufällig und von außen« (S. 28). Ödipus ist selbst schuld – eben darin besteht seine Tragik.

Eine umfassende Gegendarstellung erhielten beide Positionen

<sup>2</sup> Nietzsche, F. W.: Kritische Studienausgabe (KSA), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv 1999, Bd. 1, S. 247.

<sup>3</sup> Lefèvre, E.: Die Unfähigkeit, sich zu erkennen, Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sophokles' Oidipus Tyrannos, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, N.F. 13 (1987), S. 37–58.

<sup>4</sup> Wilamowitz-Möllendorff, U. v.: Excursus zum Oedipus des Sophokles, in: Hermes, Zeitschrift für classische Philologie 34 (1899), S. 55–80.

<sup>5</sup> Charakter und Schicksal in Sophokles' »König Ödipus«, Würzburg 1981 (unveröffentlicht).

<sup>6</sup> Schmitt, A.: Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern, Zur Handlungsmotivation im sophokleischen »König Ödipus«, in: Rheinisches Museum für Philologie N.F. 131 (1988), S. 8–30.

mit der Veröffentlichung einer Berner Dissertation von Michael Lurje unter dem Titel *Die Suche nach der Schuld*<sup>7</sup>. Seine breit angelegte Deutungsgeschichte des *König Ödipus* kommt zu dem Schluss, dass die Arbeiten von Lefèvre, Schmitt und auch dessen Schülerin Cessi<sup>8</sup> »nicht vom sophokleischen Text ausgehen, sondern Ergebnis und Folge der Anwendung einer bestimmten Auffassung des 13. Kapitels der aristotelischen Poetik, insbesondere der Hamartia, auf die attische Tragödie darstellen« (S. 387), also keineswegs Neuerungen, sondern lediglich eine Rückkehr zu moralisierenden Interpretationen der frühen Neuzeit bedeuten, und somit wieder hinter als bereits gesichert geglaubte Erkenntnisse zurückfallen.

Lurje selbst verzichtet auf eine eigene Interpretation und begnügt sich mit Kritik – die Frage nach der von ihm aufgewiesenen »Leerstelle«, einer bewussten Ausklammerung jeglicher Zuweisung von Schuld im *König Ödipus*, welche im Laufe der Jahrhunderte von diversen Interpreten mit den jeweils eigenen Vorurteilen gefüllt worden sei, beantwortet er nicht. »Warum schweigt Sophokles also« (S. 394)? Arbogast Schmitt hingegen scheint sich mit seiner Aufarbeitung der Diskussion im jüngst erschienenen Kommentar zum 13. Kapitel der *Poetik* des Aristoteles<sup>9</sup> eher um eine Rückgabe der Kritik zu bemühen, wenn er seinerseits Lurje eine »Aversion gegen die Verquickung von Dichtung und Moral« vorwirft, welche »ihren Grund – auch – in einer bestimmten Auffassung von Moral, die nicht aristotelisch ist« (S. 440) habe. Über Sophokles sagt dies freilich nichts aus.

Die Frage, ob eine bestimmte Tragödie den Regeln des Aristoteles entspricht, nennt im Übrigen schon Hellmut Flashar, der Herausgeber des Kommentars, ein »anachronistisches Verfahren. Man muss doch umgekehrt fragen, ob die Theorie des Aristoteles die Tragödie angemessen erfasst hat«<sup>10</sup>. Die Frage nach der Schuld – oder deren Leerstelle – bleibt somit vorerst ungeklärt, denn trotz der geringeren

<sup>7</sup> Lurje, M.: *Die Suche nach der Schuld. Sophokles' Oedipus Rex, Aristoteles' Poetik und das Tragödienverständnis der Neuzeit*, Beitr AK 209. München/Leipzig: K. G. Saur 2004.

<sup>8</sup> Cessi, V.: *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*. Beitr KIPh 180, 1987.

<sup>9</sup> Schmitt, A.: *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5, *Poetik*. Berlin: Akademie 2008.

<sup>10</sup> Flashar, H.: *Sophokles, Dichter im demokratischen Athen*. München: C. H. Beck 2000, S. 189.

zeitlichen Entfernung und der größeren Vollständigkeit ihrer Quellen ist die *Poetik* – wie alle Theorien des Tragischen – ein »Phänomen der Rezeption«, welches als wissenschaftliche Anleitung zum Umgang mit Dichtung sowohl die politische Dimension als auch rituelle und religiöse Aspekte des Dramas unerwähnt lässt: »Aristoteles »säkularisiert« die Tragödie und ist ausschließlich an ihrer Struktur interessiert« (S. 189). Er markiert damit einen Punkt in der Geschichte der griechischen Kultur, an dem sich mit der Wiederaufführung alter Tragödien erstmals eine klassizistische Haltung gegenüber der Dichtung des vorherigen Jahrhunderts ausgebildet und die literarische Rezeption gegenüber dem unmittelbaren Erlebnis der kultischen Inszenierung im Dionysostheater ihre Unabhängigkeit erlangt hatte, steht dem heutigen Leser also in mancherlei Hinsicht näher als dem Gegenstand seiner Betrachtung.

Solcherart aus den Verwicklungen einer uneigentlichen Diskussion befreit ist nun von einer methodischen Perspektive aus zu erörtern, ob das Zurückfallen hinter erlangte Erkenntnisse, welches Lurje eine »Verlegenheit« (S. 1) nennt, als kritische Hinterfragung bestehenden Vorwissens für die Eröffnung fruchtbarer und weiterführender Untersuchungen nicht geradezu gefordert werden muss. Eine solche Untersuchung, wenn sie die Frage, ob Ödipus Schuld an seinem Schicksal trage, ergänzt durch jene nach dem *Begriff* von Schuld, der hier zugrunde gelegt wurde, ist eine genuin philosophische – und vielleicht der letzte noch unbetretene Pfad aus dieser sonst so ausweglos erscheinenden Pattsituation.

Grundlegend dafür ist Flashars Anregung<sup>11</sup>, auch die von Aristoteles unbehandelten Facetten zu berücksichtigen, woraus sich ein vollständigeres Bild der Tragödie als eines kulturellen Synkretismus aus künstlerischer Form (*Poetik*), politischem Zweck (Geschichtswissenschaft), philosophischer Idee (Philosophie des Tragischen) und mythischem Inhalt (Mythenforschung) ergibt. Diese Untersuchung erweist sich folglich als ein klar interdisziplinäres Anliegen, dem notwendig allein eine wechselseitige Durchdringung von historisch-philologischer und philosophisch-systematischer Betrachtung angemessen sein kann. Methodisch wird sie somit von der traditionell engen Verbindung von Philologie und Philosophie nur profitieren, insofern

<sup>11</sup> Vgl. Flashar, H.: *Sophokles, Dichter im demokratischen Athen*. München: C. H. Beck 2000, S. 8–9.

wir nun zu einem weiteren Umlauf des hermeneutischen Zirkels anheben.

Einen wichtigen Wegweiser finden wir – wieder einmal – bei Albin Lesky: »Es ist nicht einfach so, daß ἁμαρτία als schuldloser Irrtum dem sittlich verdammenswerten Frevel gegenüberstünde, wir müssen vielmehr antikem Denken folgend eine Schuld annehmen, die subjektiv nicht anrechenbar ist und doch objektiv in aller Schwere besteht, Göttern und Menschen ein Greuel ist und ein ganzes Land verpesten kann. Man braucht nur an Oidipus zu erinnern, um das Gesagte mit durchaus konkretem und durchaus griechischem Gehalt zu füllen. Im Bereiche einer ›Verfehlung‹, die Schuld in diesem, nicht aber in stoischem oder christlichem Sinne ist, ereignet sich das Tragische in vielen und gerade den wirkungsvollsten Dramen der attischen Bühne«<sup>12</sup>.

Lesky spielt hier auf einen Begriff an, der im *König Ödipus* von Sophokles mehrfach und an prominenter Stelle gebraucht wird: μίαισμα, das »Greuel«, die »Verunreinigung« oder »Befleckung«. Zusammen mit den sinnverwandten Wörtern μύσος und κηλὶς bezeichnet Miasma eine religiöse Unreinheit, welche in der antiken Vorstellung ganz substantiell all jenen anhaftet, die sich an der göttlichen Ordnung vergangen haben, insbesondere durch Tötung eines Menschen oder gar Blutsverwandten. Eine solche Befleckung betrifft nicht nur den Täter allein, sondern kann, wie die Thebanische Plage zu Beginn des Stückes demonstriert, durch Ansteckung auf die gesamte Polisgemeinschaft übergehen und bedarf einer rituellen Reinigung (κάθαρσις), etwa der Abwaschung mit dem Blut eines stellvertretenden Sühneopfers, in krassen Fällen Verstoßung oder Tod.

Wie auch Lurje mit Verweis auf Erwin Rhode bemerkt, haftet das Miasma »allein der faktischen Tat, nicht der Absicht an. Sittliche Schuld oder Unschuld des Täters spielen bei der Befleckung keine Rolle«<sup>13</sup>. Hierin besteht die wohl größte Herausforderung dieser Form von Schuld für unser heutiges Verständnis, welches mit der Reduktion des Begriffs auf die rein subjektive Täterschuld zugunsten eines missverstandenen Ideals absoluter Freiheit den tragischen Helden paradoxerweise *unschuldig* schuldig werden lassen musste. Der »plastische Grieche aber«, so formuliert es Hegel in seinen *Vorlesun-*

<sup>12</sup> Lesky, A.: Die griechische Tragödie. Stuttgart: Kröner 1984, S. 33/34.

<sup>13</sup> Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 252 (eigene Hervorhebung).

gen über die *Ästhetik*, »steht ein für das, was er als Individuum vollbracht hat und zerschneidet sich nicht in die formelle Subjektivität des Selbstbewusstseins und in das, was die objektive Sache ist«<sup>14</sup>. Die kultische Praxis der Reinigung von *Miasma* ist mit Heraklit<sup>15</sup> bereits für die archaische Epoche bezeugt und bildet den kulturellen Hintergrund, unter dem wir tragische Schuld zu verstehen haben. Sie weist auf die Anfänge der Tragödie im mythischen Fest.

Die Mythenforschung der letzten Jahrzehnte hat uns Wesen und Struktur der Tragödie als Erzählerin jener tragischen Mythen, ihre Funktion als Mythologie, in vielerlei Hinsicht besser verstehen gelehrt. Wir sind nun nicht mehr genötigt, die überlieferten Sagen und Legenden, denen wir in allen Epochen und Kulturen der Menschheitsgeschichte begegnen, als primitive Vorform rationaler Erkenntnis abzutun oder einen überspitzten Gegensatz von Mythos und Logos<sup>16</sup> anzunehmen. Fern auch von einer romantisierenden Verzerrung im Dienste gegenaufklärerischer Bestrebungen dürfen wir mit Autoren wie Karl Kerényi und Carl Gustav Jung<sup>17</sup>, Hans Blumenberg<sup>18</sup> oder Joseph Campbell<sup>19</sup> den Ursprung des Mythos im Menschen selbst verorten und nicht zuletzt auch auf die weitreichenden Folgen des Verlustes seiner Orientierungsfunktion in Welt und Gesellschaft in der Moderne hinweisen.

Die Konsequenzen dieser Ent-mythologisierung für den Begriff der Schuld hat insbesondere Stephan Grätzel philosophisch behandelt. Seine anthropologische Verortung des Phänomens der Schuld im Gewissen selbst, der »Erinnerung an die Wiederherstellung einer Ordnung, die durch menschliches Handeln gestört wurde«<sup>20</sup>, deutet individuelle Freiheit als verschuldet gegenüber der Vor- und Nachwelt und eingebunden in ein Leben-in-Geschichten, deren Kontinuität durch die Übertragung auf nachfolgende Generationen stets von Neuem bewahrt werden muss. Mythologie als Erzählung von den Ur-

<sup>14</sup> Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Ästhetik, Dritter Teil: Die Poesie. Stuttgart: Reclam 2003, S. 331.

<sup>15</sup> Heraklit: Fragmente. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler 2000, Fr. B5, S. 6–9.

<sup>16</sup> Nestle, W.: Vom Mythos zum Logos, Die Selbstentfaltung des Griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart: Alfred Kroner 1942.

<sup>17</sup> Jung, C. G. /Kerényi, K.: Einführung in das Wesen der Mythologie, Der Mythos vom göttlichen Kind und eleusinische Mysterien. Zürich/ Düsseldorf: Walter 1999.

<sup>18</sup> Blumenberg, H.: Arbeit am Mythos. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.

<sup>19</sup> Campbell, J.: The Power of Myth. New York: Anchor 1991.

<sup>20</sup> Grätzel, S.: Dasein ohne Schuld. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, S. 68.

springen verbürgt diese Übertragung mit dem »fröhlichen Tausch«, der symbolischen Rückgabe geschenkten Lebens an die Toten und vermag so, Leben durch Entsühnung im stellvertretenden Opfer des Helden zu rechtfertigen.

Mit dem Wandel der antiken Rechtsvorstellungen und der Emanzipation des autonomen Subjekts infolge einer Abkehr von der Ahnenverehrung vollzieht sich demnach auch eine Moralisierung des Schuld-begriffes, welche ihn von seinen mythologischen Wurzeln ablöst.

In der Auseinandersetzung mit den Werken von Max Scheler, Jean Baudrillard, Hans Kelsen und Paul Ricœur wird Entmythologisierung somit als Verinnerlichung und Verschiebung der Schuld ins Diffuse sichtbar gemacht, eine Verdrängung kulturellen Gewissens, deren Resultat in Form »kafkaesker« Schuld ohne Möglichkeit der Rechtfertigung, Verarbeitung oder Buße einen modernen Schuld-komplex bezeugt.

Historisch ist dieser Prozess in der Neuzeit vor allem an der Aufklärung gegen Ende des 18. Jahrhunderts festzumachen, deren programmatischer Ausgang des Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit einen Bruch mit der als irrational empfundenen Mythologie des Christentums bedingte. Blicken wir jedoch weiter zurück, finden wir deutliche Parallelen zu Beginn des tragischen Zeitalters der Griechen im Ausgang der archaischen Epoche. Obgleich der Begriff einer »antiken Aufklärung« gemeinhin mit der Sophistik des fünften Jahrhunderts v. Chr. verbunden wird, ruhte diese Bewegung doch auf einem weitaus älteren Fundament, welches mit der für uns greifbaren Entstehung von Philosophie und Wissenschaft bei Hekataios von Milet, Xenophanes von Kolophon und Heraklit von Ephesos im ionischen Osten in eins fällt<sup>21</sup>.

Interessant ist besonders die Art und Weise, in der diese Entwicklung das antike Verständnis von Schuld beeinflusste – Robert Parker schreibt über das Miasma: »The function of ›purification‹, or the restoration of normality by a positive and public act, had been taken over by a legal process, and it gradually ceased to be necessary to think of the killer as significantly different from any other malefactor, whose offences were dealt with by the courts«<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Dodds, E. R.: Die Griechen und das Irrationale. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970, S. 93 f.

<sup>22</sup> Parker, R.: Miasma, Pollution and Purification in early greek religion, New York: Oxford University Press 1983, S. 322.

Gerade aber in der Blütezeit Athens unter Perikles können wir eine heftige Gegenreaktion auf den Zerfall der alten Werte ausmachen. Die Angst vor Befleckung war in der einfachen Bevölkerung weiterhin verbreitet und ihr ungebrochenes Bedürfnis nach spiritueller Reinheit wurde durch Orakel, rituelle Opferung von *φάρμακοι* (einer Art Sündenbock), sowie die beständige Einführung neuer exotischer Heilungsgottheiten befriedigt. In der Aussicht auf Krieg mit dem Konkurrenten Sparta nahm die Beurteilung der intellektuellen Kritik an den Göttern schließlich eine noch bedrohlichere Form an – sie kam als Zersetzung der etablierten Ordnung einem Hochverrat gleich.

Sophokles steht im Mittelpunkt dieser Umwälzungen, als die attische Demokratie sich infolge der rationalistischen Aufklärung von ihren eigenen Wurzeln zunehmend entfremdet sah. Die Zerreißprobe zwischen der mythologisch gerechtfertigten Verbindlichkeit althergebrachter Werte und dem sophistischen Ideal intellektueller Machbarkeit erreichte einen Höhepunkt mit einer Reihe von Asebieprozessen ab 432 v. Chr., denen neben Protagoras und später Sokrates auch Perikles' Lehrer Anaxagoras zum Opfer fiel. Die Erstaufführung des *König Ödipus* fällt in genau diese Zeit<sup>23</sup>.

Es sollte uns angesichts der engen Verflechtung von Politik, Religion und Kunst der antiken Polis nicht überraschen, im Werk des Sophokles, selbst Priester des Heilheros Halon und Förderer des Asklepioskultes, Reflexe dieser Zeitgeschehnisse zu finden, wie auch die eingangs zitierten Verse des zweiten Chorliedes verdeutlichen.

Die historische Eingliederung tragischer Schuld drohte jedoch lediglich eine Sophokleische, bestenfalls griechische Idiosynkrasie ohne Sinn zu bleiben, würde nicht gemäß Leskys Aufforderung eine »Erkenntnis des Wesens« die geschichtliche Erfassung ergänzen: »Beide Richtungen stehen in keinem Gegensatz zueinander, mehr noch: ihre Synthese allein kann weiterführen«<sup>24</sup>. Dies ist Anspruch und Aufgabe der Philosophie.

Eine »Philosophie des Tragischen« gibt es allerdings, so man Peter Szondi glauben mag, erst seit Schelling. Die Zusammenstellung der vielen verstreuten Philosopheme über die Idee der Tragödie vom

<sup>23</sup> Zur Diskussion um das Aufführungsdatum siehe Müller, C. W.: Zur Datierung des sophokleischen *Ödipus*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Wiesbaden: Franz Steiner 1984.

<sup>24</sup> Lesky, A.: Die griechische Tragödie. Stuttgart: Kröner 1984, S. 46.



deutschen Idealismus bis zur phänomenologischen Anthropologie, sowie ihre Abgrenzung von der aristotelischen Poetik, die nur nach ihrem Formgesetz fragt, und einer Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin, welche schließlich auf einen generellen Begriff gänzlich verzichtet, ist sein Verdienst. Die verschiedenen Definitionen des Tragischen erhalten damit den Charakter von Spielarten, die sich »immer schon nach der besonderen Sinngebung des Philosophen, seinem metaphysischen Entwurf richten«<sup>25</sup>.

Szondi zieht daraus die Konsequenz, dass es »das Tragische nicht gibt, nicht zumindest als Wesenheit. Sondern das Tragische ist ein Modus, eine bestimmte Weise drohender oder vollzogener Vernichtung, und zwar die dialektische. Nur der Untergang ist tragisch, der aus der Einheit der Gegensätze, aus dem Umschlag des Einen in sein Gegenteil, aus der Selbstentzweiung erfolgt« (S. 209). Es ist bezeichnend, dass er mit dieser Festlegung eine Auflösung des tragischen Konfliktes als Aufhebung und Überwindung der Tragik ausschließt. Viele der antiken Tragödien wären folglich gar nicht tragisch.

Diese Untersuchung wählt einen etwas anderen Weg. In der Spezifizierung der Frage sind wir auf eine wie auch immer geartete Zauberformel des Tragischen nicht angewiesen, es wird sich im Gegenteil zu erweisen haben, inwiefern die philosophischen Konzeptionen von Tragik dem Phänomen der Schuld in der attischen Tragödie Rechnung tragen können. Wir werden dabei der Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit bei Schelling und Hegel ebenso begegnen wie Schopenhauers Widerstreit des Willens mit sich selbst und Hebbels pantragischer Schuld. Auch Nietzsches philologische Methodik im Denken über das Dionysische und die Selbstüberwindung des Lebens soll über die frühe Tragödienschrift hinaus und in ihrer Bedeutung für tragische Strukturen in der späteren Existenzphilosophie beleuchtet werden.

Die »Liebe zur Weisheit« zeigte von Kindesbeinen an eine beständige Faszination für die Tragödie, die nicht allein durch Kulturgeschichte oder die Stellung der Philologie in den Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts erklärbar ist. Diese Verbindung wird deutlicher, wenn wir die Tragödie als die erhabenste Form des Mythos begreifen lernen. So stehen sich Philosophie und Mythologie gegenüber als zwei Weisen der Begegnung des Menschen mit der Welt –

<sup>25</sup> Szondi, P.: Versuch über das Tragische, in: Schriften I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S. 208.

beide suchen nach einem Ursprung des Seins, der hier im Begriff, dort in der Erzählung erblickt wird, beide finden dort sich selbst als Heilung oder Sinngebung. Je nach Gewichtung kann somit der Mythos als das »Andere« und »Vorgeschichte der Metaphysik«<sup>26</sup> oder aber die Philosophie als »Nachfolgeprojekt der Mythologie«<sup>27</sup> angesehen werden.

Fern davon, lediglich eine Angelegenheit der Philologie zu sein, reicht so der aktuelle Disput um den Begriff der Schuld in der griechischen Tragödie tief in die philosophische Diskussion des Tragischen hinein, welche nicht erst seit Schelling eine Frage nach der Bedeutung des Mythos und dem Ursprung der Philosophie selbst darstellt. Diese Arbeit soll erörtern, inwiefern die Anwendung moderner Begrifflichkeiten auf antike Vorstellungen die eigentliche Problematik dieser Diskussion verschleiert hat, und möchte einen Beitrag zu einer interdisziplinären Deutung tragischer Schuld leisten, welche philologische Tragödienexegese, moderne Mythenforschung und Philosophie des Tragischen zu verbinden imstande ist.

Solcherart kann der Begriff der tragischen Schuld im Spannungsfeld des antiken Wertewandels verortet werden und somit letztlich seine eigene Tragik bestimmen als Ursprung des tragischen Konfliktes selbst, welcher erst mit dem Verlust seiner mythologischen Bedeutung als Sühne und Reinigung von Befleckung im stellvertretenden Opfer zu einem unlösbaren wird, in dem diffuse Schuld sich perpetuiert, das Geschenk des Lebens unerwidert bleibt und der Ruf nach Erlösung ungehört verhallt.

---

<sup>26</sup> Angehrn, E.: Die Überwindung des Chaos. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 9.

<sup>27</sup> Grätzel, S.: Die Masken des Dionysos. London: Turnshare 2005, S. 15.