

Teil II: Schuld

II.1) Die Suche nach der Schuld

a) Schmitt und Lefèvre

Eckard Lefèvre wählte das gefährlich ambivalente Wort »unzeitgemäß« nicht unpassend zur Betitelung seiner »Bemerkungen zu Sophokles' *Oidipus Tyrannos*«¹. Einerseits schwingt darin ein Anklang von Friedrich Nietzsches kulturkritischer Betrachtung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* mit, jenes Aufbegehren gegen den krankhaft epigonalen, lebensfeindlichen Gebrauch der historischen Wissenschaften seiner Zeit, mit denen der damals dreißigjährige Baseler Professor für klassische Philologie nach dem um sein Erstlingswerk, die *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, entbrannten Philologenstreit abrechnete: »unzeitgemäß – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken«², die alteingesessenen Lehrmeinungen in Frage zu stellen und neue Wege zu beschreiten. Unzeitgemäß – das kann aber andererseits auch bedeuten (und dies wird man Lefèvre später vorwerfen³): ein methodischer Anachronismus in Bezug auf den Gegenstand seiner Arbeit, welche demzufolge nicht vom sophokleischen Text selbst ausgegangen sei, sondern von der ein Jahrhundert jüngeren *Poetik* des Aristoteles, oder gar von einer noch viel späteren Interpretation derselben. Beabsichtigt war wohl nur die erste der beiden möglichen Bedeutungen, wie schon die Ausführungen wi-

¹ 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.

² Nietzsche, F. W.: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Kritische Studienausgabe (KSA), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montiniari. München: dtv 1999, Bd. I, S. 247.

³ Vgl. Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. Sophokles' *Oedipus Rex*, Aristoteles' *Poetik* und das Tragödien-verständnis der Neuzeit. Beiträge zur Altertumskunde 209. München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 387.

der die philologische *communis opinio* der existentiellen Bedeutung des Stückes aufzeigen, welche Lefèvre unter anderem mit Zitaten solcher Namen wie Eric Robertson Dodds (»a play about the blindness of man and the desperate insecurities of the human condition«⁴), Wolfgang Schadewaldt (das Ödipusdrama als Beispiel einer ausgesetzten und in nichts geschützten »condition humaine«⁵), Kurt von Fritz (Ödipus enthüllte die »Grundbedingungen der menschlichen Existenz«⁶) oder auch der seiner Meinung nach »heute überwundenen Anschauung« (S. 38) eines Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, das Stück sei »ad maiorem dei gloriam«⁷ geschrieben, verdeutlicht.

Der seit Schillers Wort vom Ödipus als »tragische Analysis«⁸ etablierten Betonung der Vorgeschichte, auf deren Aufklärung Sophokles drei Viertel⁹ des Stückes verwendet, setzt Lefevre (wie schon Schadewaldt et al.) die konkrete Bühnenhandlung, d.h. die Rettung der Stadt aus höchster Not, als Interpretationsgrundlage entgegen, welche dann erst Rückschlüsse auf im Verlauf Enthülltes ermöglichen soll. Gewisse »überschüssige Informationen«¹⁰ (S. 39), die Ödipus bei seiner Suche nach den Mörtern des Laios missachte, deutet er folglich als Hinweise auf eine vom Autor bewusst hervorgehobene Blindheit des Protagonisten: »Spätestens in dem ersten Dialog mit Iokaste verfügt Oidipus über das nötige Wissen, um den entscheidenden Schluss hinsichtlich seiner Herkunft ziehen zu können« (ebd.), tut es aber nicht. Eben deshalb habe schon Voltaire¹¹ bemerkt, dass »das Stück

⁴ Dodds, E. R.: On Misunderstanding the Oedipus Rex, in: M. J. O'Brien (Hrsg.): Twentieth Century Interpretation of Oedipus Rex. A collection of critical Essays, Englewood Cliffs 1968, S. 17–29, hier 28.

⁵ Schadewaldt, W.: Der ›König Ödipus‹ des Sophokles in neuer Deutung, in: Hellas und Hesperiden, Zürich und Stuttgart 1970, I, S. 466–476, hier: 475.

⁶ Von Fritz, K.: Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der griechischen Tragödie, in: Antike und moderne Tragödie, Berlin 1962, S. 1–112, hier: 14.

⁷ Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: Excuse zum Oedipus des Sophokles, in: Hermes 34, 1899, S. 55–80, hier: 58.

⁸ Schiller an Goethe, 2. Okt 1797, vgl. Lefèvre, E.: Die Unfähigkeit, sich zu erkennen. Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sophokles' Oidipus Tyrannos, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, N.F. 13 (1987), S. 38, Ann. 7.

⁹ Erst in Vers 1182 stellt Ödipus fest, »das Ganze wäre klar heraus« (τὰ πάντα’ ἀνέξηκοι σαφῆ).

¹⁰ Lefèvre (S. 40) führt hier die Übereinstimmung der Orakel des Laios (Vers 711–714) und des Ödipus (793), den Tatort des Dreiwegs (715/6 und 800–813), das Fußleiden (718 und 1032), sowie die Aussetzung (719) des Laiossohnes, bzw. Ödipus' Zweifel an seiner Herkunft (775–789) an.

¹¹ Voltaire: Lettres sur CEdipe, Lettre III, Contenant la critique de l'Œdipe de Sopho-

praktisch hier zuende sei« (S. 42), wenn der blinde Seher Teiresias den sehenden Blinden¹² als eigentlichen Urheber der Thebanischen Plage¹³ blossstellt und so die Auflösung schon in Vers 353 vorwegnimmt.

Den Grund für diese Verblendung findet Lefèvre im Charakter des Ödipus selbst, insbesondere gerade in der prominentesten Eigenschaft des Rätsellösers, seiner Klugheit (*σοφός*, Vers 509). Immer wieder zeige sich seine rasche Art des Schließens als übereilt: »wer schnell denkt, geht nicht sicher«¹⁴, Ödipus verrenne sich in Verschwörungstheorien über Teiresias (Verse 349, 399) oder Kreon (378 f.). Diese »Überklugheit« (S. 42 f.) führe letztlich zu schwerwiegenden Verfehlungen gegen Gerechtigkeit (das Todesurteil gegen Kreon in Vers 623) und Frömmigkeit (Verhöhnung von Orakel und Vogelschau, Verse 964 f.). »In leerem Treiben« (*ματάζων*, Vers 891) biete Ödipus »ein fast grotesques Zerrbild menschlichen Wahns« (S. 45): »Hybris gebiert den Tyrannen«¹⁵ – *Oidipus Tyrannos*. Von der eigenen Geistesmacht geblendet werde so der Klügste unter den Sterblichen zum warnenden Beispiel (*παράδειγμα*, Vers 1193). Als er zuletzt sein Schicksal erkennen muss, nimmt er sich selbst das Augenlicht – und übernehme damit »Verantwortung« (S. 48) für seine geistige Blindheit.

Die Frage nach dem Sinn des Sturzes des Ödipus zeigt sich somit als Frage nach der Schuld. Sie dürfe gestellt werden (entgegen solchen Auffassungen, welche Ödipus »unschuldig schuldig«¹⁶ werden ließen), so Lefèvre (S. 49), »weil schon Aristoteles Oidipus ausdrücklich zu den Personen gezählt hat, die durch einen ›Fehler‹ (*ἀμαρτία*) zu Fall kommen«. Er verweist auf das 13. Kapitel der *Poetik*, welches von der Zusammensetzung der Handlung im Hinblick auf die Hervorrufung von Jammer und Schauder (*ἔλεος* und *φόβος*) handelt, ins-

cle, in: *Œuvres complètes I*, Paris 1859, S. 11–19, hier 13. Vgl. Dave, R. D.: Sophocles, *Oedipus Rex*. Cambridge 1982, S. 12: »the structure of the plot suffers from premature disclosure«.

¹² σὺ καὶ δέδορκας κού βλέπεις ἵν' εἴ τακοῦ (»du blickst umher und siehst doch nicht, wo du im Übeln stehst«, Soph. OT 413).

¹³ ὁς ὅντι γῆς τῆσδ' ἀνοσίῳ μάστορι (»der unheilige Beflecker dieser Erde bist Du«).

¹⁴ φρονεῖν γὰρ οἱ ταχεῖς οὐκ ἀσφαλεῖς (Soph. OT 617), vgl. Lefèvre (S. 44).

¹⁵ Ὕποιος φυτεύει τύραννον (Soph. OT 873) beginnt das zentrale zweite Chorlied.

¹⁶ »Daß er unschuldig schuldig wird, ist gerade die Grundlage seiner Tragik« (Schadewaldt, W.: Der ›König Ödipus‹ des Sophokles in neuer Deutung, in: *Hellas und Hesperiden*, Zürich und Stuttgart 1970, I, S. 467).

besondere den Teil über die mittleren Charaktere (1453a7 ff.): Da die genannten Affekte auf Unverdientheit des Leidens (*ἀνάξιον*) und Ähnlichkeit (*ὅμοιον*) beruhen, dürfe der Held der Tragödie weder aufgrund von Tugend und Gerechtigkeit (denn dies wäre abscheulich, *μιαρόν*, 1452b36), noch wegen Schlechtigkeit und Bosheit (was bloß als gerechte Strafe empfunden würde, vgl. 1453a5 f.) einen Umschlag vom Glück ins Unglück erleiden, sondern nur »wegen eines Fehlers« (*δι’ ἀμαρτίαν τινά*), wie eben bei Ödipus oder Thyestes¹⁷. Aristoteles schließe folglich »eine subjektive Schuldlosigkeit geradezu aus« (S. 50).

Dass diese *ἀμαρτία* als (intellektueller) Fehler, »der aber aus einer Charakterschwäche resultiert« (ebd.) eine ethische Komponente besitze, versucht Lefèvre nun anhand weiterer Aristotelessstellen zu erweisen. So unterscheidet die *Rhetorik* (1374b7 ff.) zwischen den Schädigungen *ἀτύχημα* (ein unglücklicher Unfall), *ἀμάρτημα* (zwar absehbar, aber ohne Bosheit: *μὴ ἀπὸ πονηρίας*) und *ἀδίκημα* (das Verbrechen: absehbar und moralisch schlecht). Die *Nikomachische Ethik* (1135b19 ff.) differenziert den Begriff des *ἀδίκημα* weiter aus, welches demnach entweder vorsätzlich (*ἐκ προαιρέσεως*) begangen werden kann und dann ungerecht und schlecht (*ἀδικος καὶ μοχθηρός*) ist, oder aber eben auch ungeplant (*μὴ προβουλεύσας*), etwa im Affekt (*διὰ θυμὸν καὶ ἄλλα πάθη*), und somit nicht aus moralischer Schlechtigkeit. Eben dies sei der Fall bei Ödipus, dessen Vatermord aus einer Handlung »im Zorn« (*δι’ ὀργῆς*, Soph. OT 807) hervorgehe, einer Charakterschwäche, die er während des Stücks noch oft aufweise (vgl. Verse 339, 344, 364, 405, 524). Indem er durch Überklugheit (*ταχὺ φρονεῖν*) und Neigung zur *ὀργή* sein Unglück selbst verursache, wäre Ödipus also jenen tragischen Helden zwischen Tugend und Schlechtigkeit beizutragen, welche unverdient, da aufgrund eines menschlich verzeihbaren Fehlers, übermäßig leiden müssen. In diesem Sinne sei er für seine Taten verantwortlich, d.h. moralisch schuldig.

In einem angefügten Korrekturzusatz (S. 58) trägt Lefèvre dem Hinweis von Prof. Latacz (Basel) Rechnung, dass eine ähnliche These bereits zuvor von Arbogast Schmitt in seiner unveröffentlichten Ha-

¹⁷ ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ μήτε ἀρετῆ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δύστυχίαν ἀλλὰ δι’ ἀμαρτίαν τινά, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχίᾳ, οἷον Οἰδίπους καὶ Θεόστης καὶ οἱ ἐκ τῶν τοιούτων γενῶν ἐπιφανεῖς ἄνδρες (Arist. Poet. 1453a7–12).

bilitationsschrift¹⁸ vertreten wurde, und zitiert zustimmend den Versuch einer Definition der *ἀμαρτία* als »charakterbedingter und sittlich relevanter Denkfehler«¹⁹ in der gerade erschienenen Arbeit von dessen Schülerin Viviana Cessi. Kurz darauf ging Schmitt selbst, nun Professor für Grätzistik an der Universität Mainz, den Hauptlinien der Problematik mit einem weiteren Aufsatz²⁰ nach, welcher zunächst von einer Kritik am Konzept tragischen Handelns, wie es die Tragödiendeutung »der letzten zwei bis drei Jahrhunderte« (S. 9) beherrscht habe, seinen Ausgang nimmt.

So hätten die Differenzen zwischen den extremen Positionen von Freiheit oder Notwendigkeit der tragischen Charaktere (als entweder entscheidungsfähige Individuen oder aber bloß »plastische Wesensgepräge«) über die »erstaunliche Konstanz bestimmter Deutungskategorien des Tragischen« (S. 9) hinweggetäuscht, wobei Schmitt insbesondere auf den Gedanken eines »unausgleichbaren Gegensatzes« verweist, wie er unter anderem in Peter Szondis *Versuch über das Tragische*²¹ herausgestellt wurde (Anm. 5). Angesichts seiner geistesgeschichtlichen Herkunft werde jedoch deutlich, daß dieser tragische Konflikt »nicht aus einer auf die griechische Antike zurückführenden Deutungstradition stammt, sondern Produkt der massiven Stoarezeption zu Beginn der Neuzeit ist und in der Form, die er etwa bei (und seit) Schiller angenommen hat, obendrein die >kopernikanische Wende< Kants, d.h. die Entdeckung der absoluten Selbsttätigkeit der Vernunft und ihrer Unabhängigkeit von allem kausal notwendigen Geschehen, zur Voraussetzung hat« (S. 10).

Ein Pendant zu diesem Begriff freien Handelns im Gegensatz zu einer durchgängig kausal geordneten Wirklichkeit kenne in der Antike nur die Stoa, und werde für dessen Übertragung auf die Tragödie schon um 200 n. Chr. von dem peripatetischen Philosophen Alexander von Aphrodisias²² ausdrücklich kritisiert. Anstatt als bloße Ein-

¹⁸ Schmitt, A.: Charakter und Schicksal in Sophokles' »König Ödipus«, Würzburg 1981.

¹⁹ Cessi, V.: Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles (Beiträge zur Klassischen Philologie 180). Frankfurt a.M.: Athenäum 1987, S. 262.

²⁰ 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.

²¹ Wir behandelten Szondis Konzeption von Tragik als dialektischer Modus in Kap. I.1.c.

²² *De fato*, suppl. Aristot. II, ed. Ivo Bruns, Berlin 1892, §22–31.

stimmung in ein vorherbestimmtes Schicksal (*συγκατάθεσις*), sei das Handeln des Ödipus im platonisch-aristotelischen Sinne von der Ursächlichkeit menschlicher Entscheidung bestimmt und so als mitverantwortlich zu verstehen, was wiederum als »heuristische Möglichkeit der Deutung« angewendet dem Sophokleischen Text eine »erstaunliche Konsistenz und Einheitlichkeit« verleihe (S. 12).

Die darauf folgende Untersuchung der Handlungsmotivation des Ödipus dient demgemäß wie schon bei Lefèvre dem Aufweis bestimmter Charaktereigenschaften als Ursachen seines tragischen Scheiterns. Auch hier ist es zunächst Ödipus' Fähigkeit, das Wahrscheinliche (*εἰκότος*, Vers 74) schnell zu erschließen, welche ihn bereits im Dialog mit Kreon »zu mangelnder Vorsicht und Umsicht verleitet«²³. Noch deutlicher aber zeige die Fluchrede (Verse 216–275), in der Ödipus mit der »unwideruflichen, endgültigen und ungeheuerlichen Verfluchung des Täters und seiner Mitwisser« letztlich sein eigenes Schicksal bestimmt, die »dramatische Intention des Sophokles, bestimmte Fehltendenzen im Charakter des Ödipus offenzulegen: Ödipus zeigt die Neigung, sich von einem Gedanken, den er faßt, ganz einnehmen und zu allen in ihm angelegten Konsequenzen fortreißen zu lassen, und darüber alle anderen von der Sache geforderten Rücksichten zu vernachlässigen, ja sie gänzlich aus dem Blick zu verlieren« (S. 14).

»Verblendung (*ἀτη*) und Selbstüberschätzung (*ὕβρις*)« (S. 17) des Protagonisten, wie auch des Chores als *dramatis persona*, in denen Schmitt »vom Geist der Sophistik des 5. Jahrhunderts, vom Vertrauen in die in der eigenen Verfügung liegenden Möglichkeiten des Erkennens und technischen Veränderns« (S. 18) geprägte Menschen²⁴ erkennt, sind somit nicht gleichsam von außen auferlegte Seinsbestimmungen oder vorherbestimmtes Schicksal, sondern »Resultat eines ungenügenden Gebrauchs, den der Mensch von seiner Vernunft

²³ Schmitt, A.: Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im sophokleischen ›König Ödipus‹, in: Rheinisches Museum für Philologie N.F. 131 (1988), S. 13.

²⁴ Deren »naive Überschätzung, mit der methodischen Beherrschung des Erkennens, Handelns und technischen Produzierens über alles verfügen zu können und so [...] den Verkehr zwischen Menschen und Göttern und dabei alle Seherkunst technisch in den Griff zu bekommen und auf keine religiös-kultische Vermittlung mehr angewiesen zu sein« (ebd., S. 18) auch Platon im *Symposion* (185e6–188e4) ironisch bloßstelle.

macht« (S. 19) und für den er folglich auch die Verantwortung, d.h. Schuld trage.

Indem Sophokles also zeige, »wie Ödipus, wie Jokaste und der Chor durch ein vermeidbares, aber aus Charakter und Denkhaltung heraus verständliches Fehlverhalten selbst zur Ursache vielfältiger Verstellungen und Verzerrungen der richtigen Perspektive auf die Wahrheit werden« (S. 28), ergebe sich schließlich auch, »daß Aristoteles' Hamartia-Theorie geeignet ist, ein tragisches Scheitern dieser Art – aus seinen allgemein menschlichen und psychologischen Bedingungen heraus – zu erklären« (ebd., Anm. 39), weil er – entgegen den modernen Deutungen von Schiller²⁵ bis Scheler²⁶ – auf den »Unterschied zwischen einer menschlich verständlichen und darum Mitleid erweckenden Verfehlung und einer Tadel und Ablehnung erregenden ›Verschuldung‹« (ebd., Anm. 40) den allergrößten Wert gelegt habe.

Schmitt bezieht sich hier (und auch anderenorts hinsichtlich der *Antigone*) auf die Begriffe *ἀδίκημα* und *ἀμάρτημα* aus der *Nikomachischen Ethik*: »Im Unterschied zur absichtlichen Schuld gehört die Aristotelische *Hamartia* vielmehr in den Bereich einer vermeidbaren Schuld (oder vielleicht besser Verfehlung)«²⁷. Weil der Mensch so im Gegensatz zu einer schuldlosen oder nur objektiven Schuld²⁸ (*ἀτύχημα*) selbst »mitverantwortlich am Zustandekommen seines Unglücks«²⁹ werde, erhalte die tragische Verfehlung (*ἀμάρτια*) bei Aristoteles eine »eminent moralische Bedeutung: es ist die Verdunkelung klaren Denkens durch Leidenschaft«³⁰. Damit rückt sie in die Nähe

²⁵ Vgl. Schiller, J. C. F.: Über die tragische Kunst. Gesamtausgabe Bd. 17. München: dtv 1966, S. 146 f.

²⁶ Vgl. Scheler, M.: Zum Phänomen des Tragischen, in: Der Umsturz der Werte. Leipzig: Francke 1919, S. 367.

²⁷ Schmitt, A.: Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der Antigone, in: Antike und Abendland. Berlin/New York: De Gruyter 1988, S. 3 (mit Verweis auf Arist. EN 1135b17f.).

²⁸ Vgl. Schmitt, A.: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5 (Poetik). Berlin: Akademie 2008, S. 123: »Eine solche schuldlose oder nur objektive Schuld gibt es nur, wenn der Handelnde keine wirkliche Wahl hatte«.

²⁹ Schmitt, A.: Tragische Schuld in der griechischen Antike, in: Günther Eifler/Otto Saame (Hrsg.): *Die Frage nach der Schuld. Vorträge, Studium Generale der Johannes Gutenberg-Universität*, Mainz 1991 (Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1987 u. Wintersemester 1987/88), S. 157–192, hier: S. 186.

³⁰ Ebd., S. 184; vgl. *ἄτη* als »leidenschaftliche Verengung ihres Denkens« bei Schmitt, A.: Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der Antigone, in: Antike und Abendland. Berlin/New York: De Gruyter 1988, S. 14.

dessen, was die Arbeit von Cessi³¹ als *ἀκρασία* (Unbeherrschtheit) herausgestellt hatte: »Im Fall der *akrasia* bleibt der Handelnde aufgrund seiner charakterlichen Veranlagung an die Dimension der Wahrnehmung und folglich allein an die Gegenwart gebunden [...] Aus einem charakterlich bedingtem Mangel an Phantasie geht eine sittlich relevante Fehlverbindung innerhalb eines zur Handlung führenden Erkenntnisaktes hervor« (S. 256), da der Fehlende nicht in der Lage ist, »die ihm vorliegende Situation in ihrer ganzen Bedeutung im Hinblick auf die Zukunft zu durchleuchten« (S. 261). Für seinen Charakter aber ist der Mensch selbst verantwortlich (vgl. EN 1114a4–7). Zur Verdeutlichung des Zustandekommens einer derart sittlich relevanten, weil auf dem Charakter des Handelnden beruhenden, zur Fehlhandlung führenden Perspektive führt Cessi »ein von Aristoteles im Rahmen der *ἀκρασία*-Problematik erwähntes Beispiel« an (S. 242), welches sie allerdings der Definition des *ἀμάρτημα μετ' ἀγνοίας*, der Verfehlung aus Unwissenheit aus EN 1135b13–16, entnommen hat.

Der Unbeherrschte (*ἀκρατής*) handelt laut Aristoteles (EN 1152a15 ff.) freiwillig (*ἐκών*) und wissentlich (*εἰδώς*), ist selbst jedoch nicht moralisch schlecht (*πονηρός, κακός*), da er sein Handeln nicht beabsichtigt (*οὐ γὰρ ἐπιθυμοῦς*). Deshalb ist sein Leid zwar selbst verursacht, aber dennoch unverdient (*ἀνάξιον*), weil inkommensurabel mit dem Ausmaß seines Vergehens. Dies aber entspricht wiederum exakt dem von Lefèvre angeführten *ἀδίκημα* im Affekt aus EN 1135b19 ff.

Dieses *ἀδίκημα* im Affekt, obwohl nicht aus moralischer Schlechtigkeit (*οὐ γὰρ διὰ μοχθηρίαν*, Arist. EN 1135b24) begangen, bleibt jedoch eine Sonderform des freiwilligen (*ἐκούσιον*) und vor allem wissentlichen (*εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν*, EN 1135a24) Handelns, wie auch Andreas Zierl³² in seinem Beitrag zu der um Schmitt und Lefèvre entstandenen Diskussion bemerkt. Den tragischen Fehler (*ἀμάρτια*) der *Poetik* versteht er, schon aufgrund des Wortstamms³³, eher im Sinne des zwar absehbaren (*μὴ παραλόγως*), aber nicht boshaften, da unwissentlichen (*ἀγνοῶν*) und damit unfreiwilligen (*ἀκού-*

³¹ Cessi, V.: Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles (Beiträge zur Klassischen Philologie 180). Frankfurt a. M.: Athenäum 1987.

³² Zierl, A.: Erkenntnis und Handlung im Oidipus Tyrannos des Sophokles. Rheinisches Museum für Philologie 142/2, S. 127–48, hier: S. 132, Anm. 11.

³³ Gebildet mit *-τια* als Abstractum, bzw. mit *-μα* als Concretum, vgl. ebd., S. 132, Anm. 12.

σιον, EN 1135a31) ἀμάρτημα als ein »auf Unkenntnis relevanter Bedingungen und Faktoren einer Handlung einschließlich der Identität der betroffenen Personen beruhender Fehler« (S. 132). Er verweist zudem auf das von Aristoteles an dieser Stelle selbst für eine solche Verfehlung gegebene Beispiel der »unwillentlichen Tötung des Vaters«³⁴, welches doch sehr an Ödipus erinnert.

Dass ein solches Vergehen, »ohne Wissen und daher unfreiwillig begangen, in Aristoteles' Augen keinen moralischen Tadel oder Vorwurf verdient«³⁵ wertet Zierl als Hinweis darauf, dass Schmitt »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« (ebd. S. 132, Anm. 11). Schmitt aber macht Ödipus zum Opfer »vermeidbarer, selbstverschuldeter Unwissenheit«³⁶, weil dieser mit dem Zweifel an seiner Abstammung (Vers 780) als Auslöser der ersten Orakelbefragung (Verse 788/9), gerade also jenen Neuerungen der Sophokleischen Behandlung des Mythos, über ein »Wissen seines Nichtwissens« (S. 21) verfüge und somit Verantwortung zur Vorsicht trage – könnte nicht jeder sein wirklicher Vater sein? Dass Ödipus jedoch von der Nichtaussage des Gottes bezüglich der Elternschaft auf eine Versicherung der Ungewissheit schließen könne, so dass von einer charakterbedingten Blindheit zu sprechen sei, bezweifelt schon Bernd Manuwaldt: »Oidipus verhält sich nicht anders, als man sich üblicherweise, wie der Mythenvergleich zeigt, auf Orakel dieser Art hin verhält«³⁷.

Ödipus versucht, das Eintreten des schreckensverkürenden Orakels zu vermeiden, indem er nicht nach Korinth zurückkehrt – und trifft so am Dreiweg auf seinen Vater, ohne es zu wissen, tötet

³⁴ Ebd. S. 132, Anm. 11, vgl. EN 1135a28–30: ἐνδέχεται δὲ τὸν τυπτόμενον πατέρα εἶναι, τὸν δ' ὅτι μὲν ἀνθρώπος η̄ τῶν παρόντων τις γυνώσκειν, ὅτι δὲ πατήρ ἀγνοεῖν.

³⁵ Sehr wohl aber den tragödienspezifischen Affekt des Jammers, bzw. Mitleids (ἔλεος): τῆς ἀρετῆς δὴ περὶ πάθη τε καὶ πράξεις οὔσης, καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἔκουσίοις ἐπαίνιον καὶ ψύγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγράμης, ἐνίστε δὲ καὶ ἐλέου (Arist. EN 1109b31ff.).

³⁶ Schmitt, A.: Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im sophokleischen ›König Ödipus‹, in: Rheinisches Museum für Philologie N.F. 131 (1988), S. 13.

³⁷ Manuwaldt, B.: Oidipus und Adrastos. Bemerkungen zur neueren Diskussion um die Schuldfrage in Sophokles' ›König Ödipus‹, in: Rheinisches Museum für Philologie N.F. 135 (1992), S. 1–43, hier: S. 17.

ihn unfreiwillig. Deshalb, so Manuwaldt, dürfe man »von vorneherein vermuten, daß die Schuldfrage für Sophokles, wenn sie denn überhaupt berührt sein sollte, kaum ein besonderes Gewicht hatte«³⁸, vielmehr handle es sich um eine »Tragik ohne subjektive Schuld« (S. 7). Moralisch schuldig wäre Ödipus in diesem Sinne also nur, wenn er freiwillig und wissentlich gehandelt hätte – dann aber hätte er den tragödienspezifischen Affekt des Jammers (bzw. Mitleids) nicht verdient (vgl. Arist. EN 1109b31 ff.). Schmitt jedoch lässt sich auf diese Aporie nicht ein: »Für Aristoteles liegt die menschliche Freiheit in der Möglichkeit des Eingriffs des Menschen in den Handlungs- und Geschehensablauf selbst«³⁹.

Mehr als auf die Unterscheidung mehr oder minder freiwilliger Vergehen kommt es Schmitt demgemäß auf die Ursächlichkeit des Handelns an, um die tragische Verfehlung von einem bloßen Zufall (*ἀτύχημα*) zu trennen: »Man fehlt, wenn die Ursache des Unglücks in einem selbst liegt«⁴⁰ (*ἀμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ή ἀρχὴ ἐν αὐτῷ η̄ τῆς αἰτίας*, Arist. EN 1135b18f.). Ist dies nicht gegeben, sei von einem Handeln, welches nachzuahmen die Tragödie als *μέμησις πράξεως* (Poetik 1449b24–28) ja zum Ziel habe, gar nicht zu sprechen, sondern nur von einem zufälligen Ereignis, das den Menschen ohne eigene Schuld⁴¹ von außen (*ἐξωθεν*) überkommt. Darin stimmt er übrigens auch mit Peter Szondi überein: »tragisch ist nicht, daß dem Menschen von der Gottheit Furchtbare zuteil wird, sondern daß es durch des Menschen eigenes Tun geschieht«⁴². Dass der moderne, idealistische Begriff von Freiheit als absolute Selbsttätigkeit der Vernunft solche Grade von Freiwilligkeit nicht mehr anerkenne, führe zum Missverständnis der Aristotelischen Auffassung, dass der Mensch »eben nicht nur Verantwortung für seine ›spontanen‹, bewußten Entscheidungen, sondern auch für das, wodurch er Wahrneh-

³⁸ Manuwaldt, B.: Oidipus und Adrastos. Bemerkungen zur neueren Diskussion um die Schuldfrage in Sophokles' König Ödipus, in: Rheinisches Museum für Philologie N.F. 135 (1992), S. 14.

³⁹ Schmitt, A.: Tragische Schuld in der griechischen Antike (s.o., Anm. 29), S. 187, vgl. Arist. EN 1112a30ff.

⁴⁰ Ebd., S. 186/7.

⁴¹ Vgl. Schmitt, A.: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5 (Poetik). Berlin: Akademie 2008, S. 444: »Eine Schicksalstragödie ist für Aristoteles überhaupt keine Tragödie, sondern eine Geschichte von schrecklichen Ereignissen, die nicht in der Verantwortung des Handelnden lagen.«

⁴² Vgl. Szondi, P.: Versuch über das Tragische, in: Schriften I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S. 213.

mungen, Gefühle, Triebe, Leidenschaften, und damit letztlich seinen Charakter und seine Person bestimmen lässt«⁴³ trage. Allerdings, wie schon Manuwaldt (S. 3) gesehen hat, korrespondiert mit der späten, säkularen Theorie des Aristoteles (vgl. oben, Abschnitt I.1.a) auch, »daß die numinöse Sphäre ausgeschaltet und das tragische Geschehen als ein rein menschlicher Vorgang gesehen wird«.

b) Lurjes Kritik

Als eine »Verlegenheit«⁴⁴ begegnet uns die Sophokles-Diskussion um Schmitt und Lefèvre in der Einleitung zu Michael Lurjes Berner Dissertationsschrift von 2001, erschienen 2004 unter dem Titel *Die Suche nach der Schuld*. Eine Verlegenheit deshalb, weil die beiden Aufsätze »alles, was die Klassische Philologie in den letzten 100 Jahren geleistet hat oder, sagen wir, geleistet zu haben glaubte, über Bord werfen und an die Grundlagen des so mühsam errungenen Verständnisses des *Ödipus Rex* röhren« (S. 6), wobei Lurje hier neben Dodds und Schadewaldt vor allem des Wilamowitzschen Urteils gemahnt, bei dem Gerede von Schuld und Strafe handle es sich um »Unverständ«⁴⁵: »Wer in den Oedipus des Sophokles eine Schuld hineininterpretiert, der fälscht das Gedicht und versündigt sich an der Religion des Dichters«⁴⁶. Dennoch sei es bislang auch den vereinzelten Gegenstimmen von Zierl und Manuwaldt »nicht gelungen, die neuen Interpretationen zu widerlegen, sondern lediglich, das ›traditionelle‹ Verständnis zu bekräftigen«, womit derzeit eine peinliche Patt-Situation vorliege, welche »die methodische Hilflosigkeit der Klassischen Philologie gegenüber Fragen der Gesamtinterpretation erneut bloßlegte« (S. 9) – »Wer weiß schon, wie Sophokles seine Tragödien verstanden wissen wollte? Die Klassischen Philologen wissen es jedenfalls nicht mehr« (S. 11). Fest steht für Lurje nur, »daß die Kon-

⁴³ Schmitt, A.: Tragische Schuld in der griechischen Antike (s. o.), S. 163.

⁴⁴ Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. Sophokles' *Oedipus Rex*, Aristoteles' Poetik und das Tragödien-verständnis der Neuzeit, Beiträge zur Altertumskunde 209, München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 1.

⁴⁵ Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: Excuse zum Oedipus des Sophokles, in: Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie 34 (1899), S. 55–80, hier: 55.

⁴⁶ Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: Sophokles: *Oedipus*. Einleitung, in: Griechische Tragödien, übersetzt von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Bd. 1, Berlin: Weidmann 1904 [1898], S. 9–26, hier: 14.

troverse ihren Hauptgrund [...] in den Voraussetzungen, die die Grundlage der von Schmitt und Lefèvre vorgeschlagenen Interpretation bilden und mit denen sie an den Text herangehen« (ebd.) haben müsse, welchen nachzugehen er sich zur Aufgabe gemacht hat. Im Folgenden wird er zu dem Schluss gelangen, dass die Arbeiten von Lefèvre⁴⁷, Schmitt⁴⁸ und auch dessen Schülerin Cessi⁴⁹ »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, welche wieder hinter einstmals als sicher erachtete Erkenntnisse zurückfällt.

Lurjes Kritik argumentiert demgemäß mittels der Einordnung seiner Opponenten in eine großangelegte Deutungsgeschichte zunächst nicht des *Oidipus Tyrannos*, sondern der Poetik des Aristoteles, welche – im Mittelalter so gut als vergessen – erst zur Zeit der italienischen Hochrenaissance wiederentdeckt und entsprechend der damaligen, auf der *ars poetica* des Horaz (65–8 v. Chr.), sowie dem spätantiken Terenz-Kommentar des Donat bzw. Euanthius (*de comedia/de fabula*) basierenden Dichtungstheorie des Cinquecento interpretiert wurde. Ausgangspunkt bildete dabei die Frage nach dem Zweck und Nutzen der Dichtkunst, einem *prodesse*⁵⁰ neben dem bloßen Genuss (*delectare*), um sie gegenüber der Kritik der *Politeia* des Platon zu rechtfertigen, welcher ihre Lügen aus seinem Idealstaat verbannt wissen wollte. So warf der erste neuzeitliche Poetik-Kommentar des Francesco Robortello von 1548 ein Problem auf, als er die Aristotelische *Katharsis* τῶν τοιούτων παθημάτων (Arist. Poet. 1449b27/8) als *purgari has duas, commiserationem & metum*⁵¹ ohne

⁴⁷ 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.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Cessi, V.: Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles (Beiträge zur Klassischen Philologie 180). Frankfurt a.M.: Athenäum 1987.

⁵⁰ Vgl. Horaz, *ars poetica* 333/4: *Aut prodesse volunt aut delectare poetae / aut simul et iucunda et idonea dicere vitae* (›Entweder nützen oder unterhalten wollen die Dichter / oder zugleich Erfreuliches und für das Leben Nützliches sagen‹).

⁵¹ Francisci Robortelli Utinensis *In librum Aristotelis de arte poetica explicationes*,

moralische Implikation auf die tragödienspezifischen Affekte des Jammers und Schauders allein bezog. »Mit Hilfe des von der (neu) platonisierenden Dante-Exegese erarbeiteten Gedankengutes«⁵² einer »poetischen Gerechtigkeit«⁵³, dem zufolge Dichtung durch die Darstellung einer gerechten Weltordnung (vgl. Plat. Rep. 380a5-b7) moralische Exempla göttlicher Strafe für menschliche Vergehen zu geben habe, vollzogen daraufhin die Übersetzung von Bernardo Segni (1549), sowie vor allem die *explicationes* des Vincenzo Maggi und Bartolomeo Lombardi (1550) eine Umdeutung der *Katharsis* zu einer Reinigung von nunmehr als »Laster« (*a vitiis expurgetur*⁵⁴) verstandenen Leidenschaften mittels Furcht und Mitleid, um eine Synthese aus Aristoteles, den antiken Kommentatoren, als auch dem christlichen Glauben⁵⁵ zu erreichen. Als ein solches Laster wurde folglich auch die *Hamartia* des 13. Kapitels der Poetik ausgelegt, nicht zuletzt aufgrund Robortellos zweideutiger Übersetzung des ἀμάρτημα μετ' ἀγνοίας, (Arist. EN 1135b13–16) als *per ignorantiam* (Unwissenheit) bzw. *imprudentiam* (Unbesonnenheit, Unbeherrschtheit), was dann gemäß der paradigmatischen Bedeutung des Stücks in der *Poetik* wiederum in den *Oedipus Rex* hineininterpretiert werden musste.

Im Rahmen der *Querelle des Anciens et des Modernes* zwischen der moralisierenden *doctrine classique* und der modernistischen Auffassung etwa eines Pierre Corneille, dass die Antike nicht als Vorbild herhalten könne, eben weil das von Aristoteles beschriebene Tragödienideal nicht mit christlichen Moralvorstellungen zu vereinbaren sei, gerät die Frage nach der Schuld des Ödipus im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts in den Brennpunkt. Je nachdem, ob das infolge

paraphrasis in librum Horatii, qui vulgo de arte poetica ad Pisones inscribitur. Florenz 1548, Nachdruck München 1968, S. 53.

⁵² Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. Sophokles' Oedipus Rex, Aristoteles' Poetik und das Tragödien-verständnis der Neuzeit, Beiträge zur Altertumskunde 209, München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 74.

⁵³ Vgl. »poetical justice« in Rymer, Th.: The Tragedies of the Last Age Consider'd and Examin'd by the Practice of the Ancients and the Common Sense of All Ages. London 1678, Nachdr. New York/London 1974.

⁵⁴ Vincentii Madii Brixani et Bartolomei Lombardi Veronensis in Aristotelis Librum De Poetica communes explanationes, Madii vero in eundem librum propriae annotationes. Eiusdem de Ridiculis et in Horatii librum de arte Poetica interpretatio. Venedig 1550, Nachr. München 1969, S. 22.

⁵⁵ Vgl. Hiob 34, 10–12: »Es sei ferne, daß Gott sollte gottlos handeln und der Allmächtige ungerecht; sondern er vergilt dem Menschen, darnach er verdient hat, und trifft einen jeglichen nach seinem Tun.«

eines blinden, unaufhaltbaren Schicksals (*fatalité*) unverdiente Leiden des Sophokleischen Helden als eine *Hamartia* im Sinne der *Poetik* zu gelten hatte oder nicht, musste entweder die Autorität des Aristoteles, oder aber der sittliche Nutzen der Dichtung aufgegeben werden. Eine »Lösung« erbrachte erst André Dacier⁵⁶: »Die Interpretation des *Oedipus Rex*, der zufolge es das dichterische Ziel des Sophokles gewesen sei zu zeigen, daß und wie Ödipus aufgrund seiner eigenen Charakterschwächen ins Unglück gerate und so selbst zur Ursache seines Scheiterns werde, stammt spätestens aus dem Jahr 1692. Sie ist ein Produkt der klassizistischen Aristoteles-Rezeption, hervorgegangen aus den Bemühungen der französischen Klassizisten, die sophokleische Tragödie mit ihrer eigenen (Um-)Deutung des 13. Kapitels der aristotelischen Poetik in Einklang zu bringen«⁵⁷.

Während Dacier noch für Lessings moralische Deutung der *Katharsis* bestimmend blieb, wandte sich die von Schelling und den Gebrüdern Schlegel begründete »Philosophie des Tragischen« (vgl. oben, Kap. I.1.b) im deutschsprachigen Raum nach der französischen Revolution jedoch wieder von Aristoteles ab und sah das Wesen der Tragödie aufgrund einer Neubewertung der modernistischen »Schicksalstragödie« nun gerade im Widerstreit von Freiheit und Notwendigkeit, bis »die Wilamowitzsche Wende« (ebd., S. 241 ff.) dem 200 Jahre alten Streit endlich ein Ende setzte. Indem er moralische wie fatalistische Deutungen gleichermaßen zurückwies und eine methodische Trennung von Textinterpretation des *Oedipus Rex* und Deutung der (normativen) *Poetik* etablierte, habe Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, so Lurje, die Tragödie nicht nur von Fatum und blindem Schicksal⁵⁸ einerseits, sowie von Schuld und der Gerechtig-

⁵⁶ *La Poétique d'Aristote, Contenant Les Règles les plus exactes pour juger du Poème Heroïque, & des Pièces de Théâtre, la Tragédie & la Comédie. Traduite en françoise, Avec Des Remarques Critiques Par Mr. Dacier.* Paris: Claude Barbin 1692, Nachdr. Hildesheim 1976.

⁵⁷ Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. Sophokles' *Oedipus Rex*, Aristoteles' Poetik und das Tragödien-verständnis der Neuzeit, Beiträge zur Altertumskunde 209, München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 136/7.

⁵⁸ Beides Lehren, welche erst mit der stoischen Alternative von Willensfreiheit und Determinismus (εἰμαρτυρένη) im Hellenismus entstanden, also für die klassische Tragödie als irrelevant zu betrachten sind (vgl. Lurje, S. 244). Stattdessen sei ein »Ineinander göttlicher und menschlicher Kräfte« anzunehmen, die »doppelte Motivation« der Homerischen μοῖρα: »selbst dort, wo der Mensch sein Handeln als frei gewählt und aus eigener verantwortlicher Entscheidung vollzogen empfindet, ist er

keit Gottes andererseits befreit, sondern auch vom Joch der (Aristotelischen) Tragödientheorie.

»Hier trat an die Stelle der nicht vorhandenen sittlichen Schuld am Vatermord und Inzest ein weiterer dem christlichen Denken fremder, für die griechische Religion aber zentraler Begriff in den Vordergrund, der das Geschehen im *Oedipus Rex* sowohl auf der menschlichen als auch auf der göttlichen Ebene zu erklären vermochte: die Befleckung, *μίασμα*«⁵⁹. Da diese Befleckung aber, wie schon Erwin Rohde⁶⁰ festgestellt habe, »einzig und allein der faktischen Tat, nicht der Absicht« anhaftete, meint Lurje (S. 252/3) feststellen zu können: »Sittliche Schuld oder Unschuld des Täters spielen bei der Befleckung keine Rolle«. Was genau aber eigentlich eine sittliche, bzw. moralische Schuld ausmache, begründet Lurje an keiner Stelle seiner Arbeit deutlicher als hier durch Abgrenzung von der Befleckung⁶¹: »Unrein kann man auch werden, ohne es zu wissen oder zu wollen«. Schuld aber, so muss der Umkehrschluss lauten, erfordert: Absicht, Wissen, Wollen.

Dieser Begriff von (moralischer) Schuld liegt dann auch seiner folgenden Analyse der ›neuen‹ Interpretationen von Lefèvre, Schmitt und Cessi zugrunde. Da eine historische Koinzidenz allein noch kein deduktives Verfahren bedeutet⁶², widmet sich Lurje dort dem Aufweis methodischer Fehler der gegnerischen Beweisführung und wird zunächst fündig in Lefèvres Rückschlüssen von der Bühnenhandlung auf die Vorgeschichte⁶³: »Der Vatermord und die Mutterehe ließen sich auch dann nicht ungeschehen machen, wenn Ödipus sich gegen-

vom Mitwirken göttlicher Mächte überzeugt ohne sich dadurch in der Freiheit seines Tuns beeinträchtigt zu fühlen« (S. 246).

⁵⁹ Vgl. Soph. OT 96, 241, 313; siehe auch *μύσος* (138) und *ἄγρος* (1426).

⁶⁰ Rohde, E.: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Bd. II. Tübingen/Leipzig: J. C. B. Mohr 1906 [Freiburg i. B. 1894], S. 71–80.

⁶¹ Welche er Ödipus dagegen ausdrücklich zuspricht: »Befleckung resultiert aus jedem auch unfreiwillig und unwissentlich begangenem Mord und macht – nicht nur den Träger, sondern auch seine Umgebung und die Gemeinschaft, der er angehört – unrein, ist eine Verletzung der göttlichen Ordnung, wird von der Gottheit geahndet und muss beseitigt werden. Dies ist nun genau im *Oedipus Rex* der Fall.« (Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. Sophokles' *Oedipus Rex*, Aristoteles' Poetik und das Tragödienverständnis der Neuzeit, Beiträge zur Altertumskunde 209, München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 253).

⁶² Vgl. Flashar, H.: Lurje, Die Suche nach der Schuld. In: *Gnomon* 8 (2006), S. 671–4, hier: S. 673.

⁶³ »Wer während einer so wichtigen Phase seines Lebens blind ist, ist sein ganzes Leben hindurch blind« (Lefèvre, E.: Die Unfähigkeit, sich zu erkennen, S. 48).

über Kreon und Teiresias anders verhalten hätte.«⁶⁴, d.h. Blindheit und Überklugheit des Ödipus sind irrelevant für die Frage nach dem Sinn seines Sturzes. Als Lefèvre dann Aristoteles heranzieht, um die moralische Implikation solcher Charakterfehler (im Sinne der *Hamartia* als sittlich relevantes *ἀδίκημα* im Affekt) zu erhärten, unterlaufe ihm ein »tragisches Versehen« (S. 334): Sein Zitat der *Nikomachischen Ethik* (EN 1135b19 ff., vgl. Lefèvre S. 50) lässt aus, dass das *ἀδίκημα* im Affekt *εἰδὼς* (»wissend«, d.h. in vollem Wissen über handlungsrelevante Umstände) vollzogen wird, was auf Ödipus schwerlich zutreffen kann. Das (nicht tadelswerte) *ἀμάρτημα* aus Unwissenheit jedoch erwähnt er mit keinem Wort.

So beruht Lefèvres Sophokles-Interpretation letztlich auf einer Interpretation des Aristoteles, die er nicht ausreichend begründet, hängt also in der Luft. Dasselbe, nur etwas komplizierter, weil über den Umweg der *ἀκρασία*-Deutung Cessis, ist nach Lurje auch bei Schmitt der Fall. Zwar wird Aristoteles dort zunächst nur am Rande erwähnt, doch auch der Bezug auf die Handlungstheorie des Alexander von Aphrodisias⁶⁵ erweise sich methodisch als ein Versuch, »den sophokleischen Text im Sinne einer nicht aus Sophokles gewonnene These zu deuten«⁶⁶, von der aus keine Schlüsse auf eine »dramatische Intention des Sophokles«⁶⁷ zu ziehen seien, da auch Alexander immerhin 600 Jahre von der Tragödie trennen. Obgleich sich Schmitt anderenorts von einer »moralisierenden Tragödiendeutung«⁶⁸ zu distanzieren suche, stimme er doch mit Dacier darin überein, dass die Darstellung der Leidenschaften im Drama das Ziel verfolge, diese als

⁶⁴ Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. Sophokles' Oedipus Rex, Aristoteles' Poetik und das Tragödien-verständnis der Neuzeit, Beiträge zur Altertumskunde 209, München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 257.

⁶⁵ Welche im Übrigen bereits von Robortello in Bezug auf die Deutung der Aristotelischen Hamartia erörtert und verworfen wurde, wie Lurje (S. 114f.) betont: vgl. Robortello 1548 (s.o., Anm. 51), S. 98–102.

⁶⁶ Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. Sophokles' Oedipus Rex, Aristoteles' Poetik und das Tragödien-verständnis der Neuzeit, Beiträge zur Altertumskunde 209, München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 264.

⁶⁷ Schmitt, A.: Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im sophokleischen ›König Ödipus‹, in: Rheinisches Museum für Philologie N.F. 131 (1988), S. 14.

⁶⁸ Schmitt, A.: Aristoteles und die Moral der Tragödie, in: Bierl, A./v. Möllendorff, P. (Hrsg.): Orchestra, Drama, Mythos, Bühne. FS H. Flashar, Stuttgart/Leipzig 1994, S. 331.

»Anlaß und Ursache des Scheiterns einer Handlung« (ebd., S. 342) zu zeigen, somit die »Tragödie als Erziehungsmittel«⁶⁹ zu verstehen sei.

Lurjes Kritik an der moralischen Deutung der Aristotelischen *Hamartia* konzentriert sich im Folgenden jedoch auf Cessis Konzept eines sittlich relevanten Vergehens des Unbeherrschten (*ἀκρατής*). Ihr »von Aristoteles im Rahmen der *ἀκρασία*-Problematik erwähntes Beispiel« (S. 242–44) aus der Definition des *ἀμάρτημα μετ' ἀγνοίας* in EN 1135b13–16 (welche die *ἀκρασία* gar nicht behandelt) entstamme zum einen nicht Aristoteles selbst, sondern einem anonymen Kommentator⁷⁰ der Scholien, zum anderen entbehre ihre Interpretation als Charakterfehler jeglicher Grundlage, wie der von ihr ausgelassene Teil des Textes⁷¹ belege. Cessi könne somit weder eine ausschließliche Bedeutung der *Hamartia* als *ἀκρασία*, noch deren sittliche Relevanz beweisen: »Da die Fehlhandlung des Unbeherrschten freiwillig und infolgedessen ein *ἀδίκημα* ist, während die *ἀμάρτημα* nach Aristoteles unfreiwillig und deshalb keine *ἀδίκημα* sind, kann Aristoteles mit dem *hamartema* unmöglich eine Fehlhandlung des *ἀκρατής* gemeint haben« (Lurje, S. 382). Das von Lefavre hervorgehobene *ἀδίκημα* im Affekt hingegen werde hier »konsequent totgeschwiegen« (ebd., S. 382).

Die argumentative Grundlage der ›neuen‹ Deutungen und somit den historisch-systematischen Kern der Debatte bildet die Theorie des Aristoteles, deren Bearbeitung Lurje eine Erinnerung an ihre geringe Bedeutung⁷² für das Verständnis der historischen Tragödie als Präambel voranstellt: »Es war Aristoteles überhaupt nicht darum zu tun, zu verstehen, was Aischylos, Sophokles oder Euripides mit ihren Tragödien sagen, darstellen und bewirken wollten, sondern darum, zu bestimmen, wie eine Tragödie zu sein hat, um die spezifisch tragischen Affekte beim Publikum am besten hervorrufen zu können«

⁶⁹ Cessi, V.: Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles (Beiträge zur Klassischen Philologie 180). Frankfurt a. M.: Athenäum 1987, S. 266–8.

⁷⁰ Anon. in EN V, p.238, 6–8 (Heylbut).

⁷¹ οἶον οὐχ ἵνα τρώσῃ ἀλλ᾽ ἵνα κεντήσῃ, η̄ οὐχ ὅν, η̄ οὐχ ϕ̄ zeugt von Unwissenheit über Ergebnis, Ziel oder Mittel der Handlung, nicht aber von einer Überwältigung durch Leidenschaften oder *ἀκρασία*.

⁷² Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: Was ist eine griechische Tragödie? in: Euripides, *Herakles*, erklärt von U. v. W.-M., Bd. I: Einleitung in die Griechische Tragödie. Darmstadt 1959 [Berlin 1889], S. 49 f.: »Um die Wirkung der Tragödie auf Aristoteles oder gar auf uns haben wir uns zunächst nicht im mindesten zu kümmern, sondern um die Absicht ihrer Dichter. [...] Wir wollen ja weder eine Tragödie schreiben noch schreiben lehren, sondern die, welche wir besitzen verstehen.«.

(S. 279). Die Handlungsstruktur (<μῆθος>) einer in diesem Sinne idealen Tragödie (ἡ μὲν οὖν κατὰ τὴν τέχνην καλλίστη τραγῳδία, Poet. 1453a22 f.), welche in dem zentralen 13. Kapitel der *Poetik* behandelt wird, erfordert, wie Lurje rekapituliert, dass die handelnden Charaktere weder aufgrund von Tugend und Gerechtigkeit, noch von moralischer Schlechtigkeit, sondern wegen eines Fehlers (<άμαρτία) und unverdient (<άνάξιος>) einen Umschwung vom Glück ins Unglück erleiden.

Welche Handlungen nun dieser *Hamartia* entsprechen, hatte schon Robortello anhand der Abgrenzung zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Handlungen zu Beginn des dritten Buches der *Nikomachischen Ethik* erklärt, wobei erstere Lob und Tadel verdienen, letztere aber Nachsicht und bisweilen Mitleid, bzw. Schauder (den spezifisch tragischen <εἰλεός>) hervorrufen⁷³. Als unfreiwillig (<άκουστία, EN 1109b35) werden dort neben solchen unter Zwang (<βίᾳ>, bei denen die Ursache des Handelns (ἡ ἀρχή) nicht im Handelnden selbst liegt, ausdrücklich die Handlungen aus Unwissenheit (<δι’ ἄγνοιαν) über konkrete Handlungs-umstände (<καθ’ ἔκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἢ πρᾶξις, EN 1110b32) bezeichnet. Nicht als unfreiwillig (sondern tadelnswert: <ψέγονται>) beurteilt Aristoteles jedoch Handlungen, die in einem bloß momentanen Zustand der Unwissenheit (<ἀγνοῶν, EN 1110b24–27) geschehen, etwa aufgrund von Trunkenheit oder Zorn (<μεθύων ἢ ὀργιζόμενος>), oder in allgemeiner Unkenntnis des Richtigen, da hier der Handelnde selbst Ursache seines Unwissens ist: <ἡ γάρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ> (EN 1113b32). Der von den neuen Interpretationen herangezogene Katalog der Schädigungen (<βλάβαι> <άτυχημα (Unfall), <άμαρτημα (unfreiwilliger Fehler aufgrund von Unwissenheit) und <άδίκημα (freiwilliges Unrecht, inklusive des Sonderfalls im Affekt) aus Buch V beruht auf diesen Prämissen.

Mit Robortello (*explicationes* S. 132, s.o. Anm. 51) zieht Lurje (S. 292) somit den Schluss, »daß gemäß der als Handlungstheorie gefassten Ethik des Aristoteles nur die Handlungen, die aufgrund einer (nicht verschuldeten) Unwissenheit über bestimmte handlungsrelevante Umstände und darum unfreiwillig begangen werden, alle für die *hamartia* im 13. Kapitel der *Poetik* gestellten Bedingungen erfüllen, weil nach Aristoteles ausschließlich solche Handlungen Eleos hervorrufen«. Hieraus ergebe sich, dass (1) Aristoteles' Theorie auf

⁷³ Arist. EN 1109b31–32: ἐπὶ μὲν τοῖς ἔκουσίοις ἐπαίνων καὶ ψύγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης, ἐνίστε δὲ καὶ ἐλέου.

viele der erhaltenen Tragödien nicht zutrifft, er (2) die Forderung der poetischen Gerechtigkeit nicht vertrat und (3) den moralischen Nutzen der Tragödie nicht in der Darstellung von Exempla verderblicher Leidenschaften oder Charakterschwächen sah, sowie (4) die Tragik des Ödipus⁷⁴ gerade darin liegt, dass er nicht durch eine moralische Schuld zu Fall kommt: »Diese Vorurteile erforderten und erfordern ein anderes Verständnis der aristotelischen *hamartia*, und somit auch eine andere Interpretation des *Oedipus Rex*« (S. 303).

In seinem 2008 erschienenen Kommentar zur *Poetik*⁷⁵ (herausgegeben von Hellmut Flashar) meldet sich Arbogast Schmitt auf diese Kritik hin noch einmal zu Wort und macht seinerseits nun Lurje den Vorwurf einer »starken Voreingenommenheit gegen jede Art moralischen Dichtungsverständnisses« (S. 440): »Die Aversion gegen die Verquickung von Dichtung und Moral, die beinahe die gesamte philologische Interpretation der Poetik seit dem 19. Jahrhundert kennzeichnet, hat ihren Grund – auch – in einer bestimmten Auffassung von Moral, die nicht aristotelisch ist« (und welche er den Ablösungsbestrebungen von der sich als ›aristotelisch‹ nur ausgebenden *doctrine classique* anlastet). Schmitts Gegenargument betrifft Lurjes allzu starre Auslegung des *ἀδίκημα* aus EN 1135b19 ff., die Aristoteles' feingliedriger Differenzierung verschiedener Grade von (Un-)Freiwilligkeit in Buch III (EN 1109b35 ff.) zu widersprechen scheint. Das Vergehen im Affekt (aus momentaner Unwissenheit, *ἀγνοῶν*) werde teils freiwillig, jedoch nicht aus moralischer Schlechtigkeit (*οὐ γὰρ διὰ μοχθηρίαν*) begangen und genüge somit den Anforderungen der *Hamartia* des 13. Kapitels der *Poetik* (*μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν*, poet. 1453a9 f.): »Diese Art von Fehler [...] als ganze dem Bereich einer selbst zu verantwortenden Schuld zuzuweisen, für den es kein Mitleid und kein Verständnis gibt [d. h. dem nicht nur nicht unfreiwilligen, sondern gänzlich freiwilligen *ἀδίκημα* mit Vorsatz], wäre ein ethischer Rigorismus, für den es bei Aristoteles nicht einmal Ansätze gibt« (S. 453). Über Sophokles aber sagt dies nichts aus.

⁷⁴ Aristoteles lobt an dem Stück explizit den Zusammenfall von *Peripetie* (»Handlungsumschwung«) und *Anagnorisis* (»Wiedererkennung«), wobei er letztere definiert als einen »Übergang von Unwissenheit in Wissen« (ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν *μεταβολή*), poet. 1452a29 ff.), was die für das *Hamartema* notwendige Unwissenheit voraussetzt: καλλίστη δὲ ἀναγνώρισις, ὅταν ἡμα περιπετείᾳ γένηται, οἷον ἔχει ἡ ἐν τῷ Οἰδίποδι.

⁷⁵ Schmitt, A.: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5 (Poetik). Berlin: Akademie 2008.

So hat sich die gesamte Diskussion um die Schuld des Ödipus fort vom Originaltext auf die moralische Bedeutung des tragischen Fehlers (*ἀμαρτία*) der Aristotelischen Poetik verlagert. **Lefèvre** versteht diesen Fehler als das Unrecht (*ἀδίκημα*) im Affekt der *Nikomachischen Ethik*, welches jedoch ein Wissen (*εὐδώς*) über handlungsrelevante Umstände erfordert und somit nicht auf Ödipus zutreffen kann, der seine wahren Eltern nicht kennt⁷⁶. **Cessi** hingegen deutet die *ἀμαρτία* als sittlich relevantes Vergehen aus Unbeherrschtheit (*ἀκρασία*), das sie zwar als einen Fehler aus Unwissenheit (*ἀμάρτημα*) auszuweisen versucht, jedoch daran scheitert, dass der Unbeherrschte freiwillig (*ἐκών*) und wissend (*εἰδὼς*), also im Sinne des *ἀδίκημα*⁷⁷ handelt. **Lurje** fordert eine Rückkehr zu Robortellos *ἀμάρτημα per ignorantiam* (aus Unwissenheit), welcher er jegliche moralische Relevanz abspricht, da nach Aristoteles (EN 1109b31 ff.) nur freiwillige Handlungen Lob und Tadel verdienen, hebt aber mit der Autorität der Aristotelischen Ethik für die Sophokleische Tragödie zugleich auch wieder die Gültigkeit dieses Schuldbegriffes auf. **Schmitt** schließt zuletzt nur noch den unglücklichen Zufall (*ἀτύχημα*) als Bedeutung der tragischen Schuld (bzw. Verfehlung) aus und beruft sich auf die Abstufungen der Freiwilligkeit (im Sinne moralischer Verantwortlichkeit) bei Aristoteles (EN 1112a30 ff.), welche sich nach dem Grad bemessen, in dem der Mensch selbst Ursache (*ἡ ἀρχή*) seiner Handlungen wird – bleibt aber den positiven Nachweis einer moralischen Implikation des *ἀμάρτημα*, bzw. deren Übertragbarkeit auf Sophokles schuldig.

Wie ersichtlich ist, hängt das Ergebnis der Frage nach der Schuld des Ödipus ganz davon ab, was im jeweiligen Fall unter Schuld ver-

⁷⁶ Das von Schmitt postulierte »Wissen seines Nichtwissens« (Schmitt, A.: Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im sophokleischen »König Ödipus«, in: Rheinisches Museum für Philologie N.F. 131 1988, S. 21) aufgrund des zweiten Orakels muss mit Manwaldt (s. o., Anm. 37) als entkräftet gelten – die Nichtaussage des Gottes erweist keine Sicherheit der Ungewissheit. Zudem schließt Aristoteles genau diesen Fall in seinem Beispiel der unwissentlichen (d.h. unfreiwilligen) Tötung des Vaters mit ein: *τῶν παρόντων τις γινώσκειν, ὅτι δὲ πατέρος ἀγνοεῖν* (EN 1135a28–30).

⁷⁷ Der diesbezügliche Ausschließlichkeitsvorwurf Lurjes wird von Schmitt (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5 Poetik. Berlin: Akademie 2008, S. 457) zurückgewiesen: »Die tragische *Harmartia* und die Unbeherrschtheit (*akrasia*) sind nicht dasselbe. [...] Dennoch ist auch daran kaum ein Zweifel möglich, dass tragisch handelnde Menschen sich von leidenschaftlichen Gefühlen überwältigen lassen und dadurch ins Unglück geraten«.

standen wird. Der zugrundegelegte Schuld-Begriff selbst bleibt dabei fraglos. Je nachdem, ob und in welchem Maße Schuld Absicht, Wissen und Wollen erfordert, trifft sie auf die Aristotelische Theorie der idealen Tragödie mehr oder weniger zu. Aber vermag sie auch das Handeln des Ödipus zu erklären? Wie beschaffen muss ein Schuld-Begriff sein, der es vermag? Zurück also zu Sophokles: welcher Begriff von Schuld ist aus der Tragödie selbst, ihrem politischen und kultisch-rituellen Kontext, sowie der historischen Person ihres Schöpfers zu gewinnen?

c) Die Leerstelle des Sophokles

Lurje verzichtet auf eine eigene Interpretation des Sophoklextexes und begnügt sich mit Kritik. Geschuldet ist dies seiner »Überzeugung, daß es einer grundsätzlich ›neuen‹, ›positiven‹ Deutung des *Oedipus Rex* keineswegs bedarf, weil das ›Richtige‹ oder vielmehr dessen wesentliche Aspekte bereits mehrmals erkannt und zum Ausdruck gebracht wurden«⁷⁸. Es gelte somit vielmehr, Missverständnisse zu vermeiden und generell die methodischen Grenzen einer Interpretation aufzuzeigen, welche sich auf die »vom Dichter selbst intendierte Rezeptionsperspektive« (ebd., S. 397) gründen kann, anstatt fremdes oder unzeitgemäßes hineinzudeuten. So werde es möglich, die Augen erneut für ein Enthüllungs-Drama zu öffnen, in dessen Vordergrund das »Verhältnis zwischen dem göttlichen, vollkommenen, unbedingten Wissen und dem menschlichen, unvollkommenen, bedingten Wissen« (S. 398) stehe. Als »παράδειγμα der Tragik und Nichtigkeit des menschlichen Lebens«⁷⁹ und »Ausdruck einer bestimmten ›tragischen‹ Sicht der Welt« (S. 400), die auch Homer (vgl. Il. XXIV, 525–553) geteilt habe, sei darauf zu »verzichten, den tragischen Helden des Sophokles nach modernen christlichen Maßstäben zu beurteilen und ihm Charakterschwächen oder mangelnde Kompromißbereitschaft vorzuhalten« (S. 401).

Dass die Frage nach der Schuld dennoch gestellt wird und wurde,

⁷⁸ U.a. bei Wilamowitz, Dodds, Reinhardt, Diller, Schadewaldt, Knox, Winnington-Ingram, Hölscher, Szlezák, Goldhill oder Halliwell, vgl. Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. Sophokles' *Oedipus Rex*, Aristoteles' Poetik und das Tragödienerverständnis der Neuzeit, Beitr. AK 209, München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 396 Anm. 28.

⁷⁹ Ebd., S. 399, vgl. Soph. *Aias* 125 f., sowie *Oedipus Coloneus* 1224–1227.

erklärt sich Lurje mit ihrer Eigenschaft als ideale Projektionsfläche: »Wer zusammen mit Dacier, Lefèvre oder Schmitt die Frage nach der Schuld an den sophokleischen Text, der nach der Schuld nicht fragt und auf die erst gar nicht erhobene Frage logischerweise auch nicht antwortet, stellt und zu beantworten sucht, greift in eine Leerstelle ein und besetzt sie, zumeist mit Hilfe des Aristoteles, mit eigenen Vorurteilen. Die Deutungsgeschichte des *Oedipus Rex* lässt sich daher weitestgehend erklären als Geschichte der Besetzung einer Leerstelle mit den (jeweils anderen) Vorurteilen der Interpreten« (S. 390). Zudem das Postulat einer solchen Leerstelle, wie sich im vorhergehenden Abschnitt erwies, zwangsläufig selbst ein (Vor-)Urteil darüber voraussetzt, was unter jener Schuld, nach der bei Sophokles nicht gefragt werde, überhaupt zu verstehen sei, mutet diese Auffassung jedoch in der Tat allzu »vorgadamerisch«⁸⁰ (S. 12) an.

Nach Gadamer muss das Vorurteil als schlechterdings unvermeidbarer Bestandteil des hermeneutischen Erkenntnisprozesses angesehen werden, dessen beständige Hinterfragung und Korrektur in der Auseinandersetzung mit dem Text ein Verstehen erst ermöglicht. So präfiguriert auch hier der zugrundeliegende Schuld-Begriff das Ergebnis der Frage nach der Schuld: Suchen wir eine moderne, auf subjektiver Zurechenbarkeit, Absicht, Wissen und (freiem) Willen basierende Täterschuld, finden wir eine Leerstelle. Dies beweist jedoch nicht den Anachronismus der Schuldfrage, sondern nur dessen, was wir Heutigen unter Schuld zu verstehen (und zu vergessen) gelehrt worden sind. Die Verlagerung der Diskussion von Ödipus auf die philosophische Theorie des Aristoteles, über dessen Definition moralischer Schuld sich die Opponenten unter dem gegenseitigen Vorwurf der Fehlinterpretation streiten, hat keinen anderen Grund als diesen. Sophokles betrifft der Streit freilich nicht. Solange wir sein Werk nur auf diesen oder jenen Begriff von Schuld hin überprüfen, werden wir – frei nach Nietzsche⁸¹ – doch nur immer dasjenige darin (nicht) fin-

⁸⁰ Vgl. Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Tübingen: J. C. B. Mohr 1960, S. 282: »Es werden nicht nur immer neue Fehlerquellen ausgeschaltet, so daß der wahre Sinn aus allerlei Trübungen herausgefiltert wird, sondern es entspringen stets neue Quellen des Verständnisses, die ungeahnte Sinnbezüge offenbaren. [...] Nichts anderes als dieser Zeitabstand vermag die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar zu machen, nämlich die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen*, von den *falschen*, unter denen wir *mifverständen*, zu scheiden.«

⁸¹ Vgl. Nietzsche, F. W.: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: Kritische Studienausgabe (KSA), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino

den, was wir selbst dahinter versteckt haben. Als heuristische Methode aber vermag die Leerstelle den angelegten Begriff in Frage zu stellen und Offenheit zu schaffen als Grundlage des Verstehens. Jetzt erst steht Schuld auf dem Spiel, jetzt erst können wir von dem Dichter etwas darüber lernen.

»Indessen weist so gut wie alles darauf hin, daß Sophokles die Frage nach der Schuld nicht etwa versehentlich, sondern absichtlich nicht gestellt und nicht beantwortet hat«, meint Lurje und verweist auf den *Oedipus Coloneus*, wo diese Frage »von Sophokles selbst artikuliert und von Ödipus deutlich genug beantwortet« (S. 391) worden sei: *τά γ' ἔργα μου πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα*⁸². Deutlich genug wird jedoch auch, daß Ödipus nur Vorwürfe wissenschaftlichen Handelns und moralischer Schlechtigkeit (*κακὸς φύσιν*, V. 270) zurückweist. Erschöpft sich Schuld aber in diesen? Es muss hier unterschieden werden zwischen einem Schweigen über die (juristisch-moralische) Schuld des Ödipus als Täter und – durch dieses Schweigen – der Aussage zu einer Schuld, welche über subjektive Zu-rechenbarkeit und individuelles Wissen hinausreicht und die bislang weder von Lurje, noch Schmitt und Lefèvre behandelt wurde. Keine Antwort ist eben auch eine Antwort. Es bleibt also zu »fragen, warum Sophokles die Frage nach der Schuld bewußt ausklammerte, d. h. versuchen, das Schweigen selbst zu deuten respektive die Leerstelle als solche zum Gegenstand der Reflexion und Interpretation zu machen. Warum schweigt Sophokles also?« (S. 394).

Zuletzt ist es der sich aus dem eigenen, eben gerade nicht vorurteilsfreien Standpunkt des Rezipienten ergebende Zeitbezug, welcher einer nach Authentizität strebenden philologischen Rekonstruktion des Textes erst Sinn verleiht. Warum sonst wäre das Stück für uns relevant? Dies gilt für unsere Interpretation ebenso wie für Sophokles' Adaption des Thebanischen Ödipusmythos. Die Art und Weise, wie die Geschichte dem Theaterbesucher des fünften Jahrhunderts verständlich und bedeutsam gemacht wurde, verrät uns etwas über die Aussage des Dichters an sein Publikum – und den Grund seines Schweigens.

Montinari. München: dtv 1999, Bd. 1, S. 883: »Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen [...]«.

⁸² »Was ich getan, ein Dulden ist's zu nennen, nicht bewusstes Tun.« (Soph. OC 266/7, Übers. v. Carl Bruch), vgl. Soph. Tyro, Fr. 604 (= TrGF 599 Nauck = Stob. Flor. 46,6): *ἀκιν δ' ἀμαρτών οὕτις ἀνθρώπων κακός*.

Noch während der klassischen Epoche bildeten Mythen die Basis des kulturellen Erbes aller griechischen Stadtstaaten. Wo Sophokles also etwas an der traditionellen Überlieferung veränderte, muss es einen triftigen Grund dafür gegeben haben. So zeigt der Vergleich mit früheren Versionen der Rahmengeschichte bei Homer, Hesiod, der kyklischen *Oidipodeia* und Aischylos, wie sich die Handlung des *Oidipus Tyrannos* nach und nach aus verschiedenen Erzählungen Thebens herausbildete. Die *Odyssee* (XI, 271 ff.) erwähnt weder eine Sphinx⁸³, noch das delphische Orakel, Ödipus bleibt ohne Blendung auch nach der Offenbarung der Tat durch die Götter weiterhin König, obgleich seine Mutter (hier Epikaste genannt) sich erhängt. Die Figur des Sehers Teiresias, welche dort (Od. XI, 90) als Schatten der Unterwelt schon Odysseus die Zukunft weissagt, ist uns auch aus Euripides *Bakchen*, sowie den *Sieben gegen Theben* des Aischylos bekannt, tritt jedoch nur bei Sophokles in Zusammenhang mit Ödipus auf. Von beiden anderen Tragikern sind eigene Stücke mit dem Titel »Ödipus« belegt, leider jedoch nicht erhalten. Bei Aischylos bildete es den Mittelpunkt einer Tetralogie aus *Laios*, *Oidipus* und den *Sieben*, gefolgt vom Satyrspiel *Sphinx*. Aus einem Scholium⁸⁴ wissen wir, dass der Protagonist dort seinen Vater an einem Dreiweg bei Potniai erschlug, also mit geographischer Sicherheit nicht auf dem Weg von Delphi nach Theben, so dass hier ein Orakelspruch für Ödipus selbst ausgeschlossen werden kann. Euripides schließlich lässt die (noch lebende) Iokaste im Prolog der *Phoinissen* die Tat als aus Stolz ($\muέγα φρονῶν$, V. 41) und noch vor der Ankunft in Delphi geschehen zusammenfassen.

Augenfällig ist vor allem Sophokles' Betonung der Orakeltopik. Sowohl die vorzeitige Enthüllung durch Teiresias, als auch Apollons zweite Verkündung in Delphi (nebst noch einer dritten für Kreon zu Beginn des Stücks) scheinen das Moment der Determination, verstanden als Warnungen, aber auch der Verantwortung⁸⁵ des Ödipus für seine Taten, zu verstärken.

Dem Theaterbesucher des fünften Jahrhunderts dürften sich diese Fragen jedoch kaum gestellt haben, sie gehören eindeutig einer

⁸³ Eine Φίξ als Plage der Kadmeer kennt Hesiods *Theogonie* (326), ihr Rätsel berichtet erst Athenaios (X, 456b).

⁸⁴ Schol. S. OT 733 = TrGF 387a Radt /167 Nauck.

⁸⁵ So auch Flashar, H.: Sophokles, Dichter im demokratischen Athen. München: C. H. Beck 2000, S. 118.

späteren Epoche⁸⁶ an. Der mit dem Mythos vertraute Zuschauer hingegen, Aischylos' Vorlage von 467 v. Chr. noch vor Augen (Sophokles selbst jedenfalls müsste sie gesehen haben), welcher somit wissend den unwissenden Ödipus sein Unglück nicht bloß erleiden, sondern gar von eigener Hand herbeiführen sah, muss umso furchtbarere Schauder durchlitten haben: Das Motiv der Vermeidung des Orakelspruches als Ursache seiner Herbeiführung bildete den Kern einer Tragik, deren Wirkung aufgrund der Diskrepanz der Perspektiven von Figur und Betrachter noch tiefer empfunden werden konnte.

Doch erst jenseits des Theaters erschließt sich die volle Tragweite der Prophezeiungsproblematik – Sophokles nahm mit seiner Behandlung der Wahrheit der Mantik⁸⁷ klar Stellung zu einem der meistdiskutierten und heikelsten Themen seiner Zeit. Als Ergründung des Willens der Götter hatten Orakel und insbesondere die Priesterschaft des delphischen Apollonkultes eine zentrale religiöse und politische Bedeutung erlangt, die sich zu Beginn des Peloponnesischen Krieges gegen Attische Ansprüche zu wenden begann. So wurde Athen die Gründerwürde der Kolonie Thurioi im Namen des Apollon (vgl. Diod. XII, 10, 5 und 35, 1–3) abgesprochen, während ein Vers der Pythia (vgl. Thuk. II, 17) die Benutzung des Pelasgicum an der Akropolis und anderer heiliger Stätten durch Kriegsflüchtlinge als unheilverkündigendes Omen auswies. Spätestens als die Seuche von 429 v. Chr. nicht auf Sparta übergriff, schien die Parteinahme des Gottes erwiesen (vgl. Thuk. II, 54). Die Bewertung der Prophezeiungen schwankte unter Intellektuellen dementsprechend von zurückhaltend (Herodot VIII, 77) bis kritisch (Thuk. II, 47), so dass es kaum ein Wunder nimmt, wenn die Auseinandersetzungen der folgenden Kriegsjahre von professionellen Orakeldeutern⁸⁸ ausgingen.

Im Lichte dieser Entwicklungen musste Sophokles' *Ödipus* einen empfindlichen Nerv treffen. Iokastes verharmlosende Worte (Vers 707 ff.) sprechen aus, womit wohl manch ein Bürger seine Furcht be-

⁸⁶ D. h. der Aristotelisch-Stoischen Debatte und den Begriff des Handelns in Hellenismus und Kaiserzeit, wie schon Wilamowitz wider das Konzept einer »Schicksalstragödie« anmerkte (s. o., Kap. II.1.b, Anm. 58).

⁸⁷ Knox, B.: Oedipus at Thebes. Sophocles' tragic hero and his time. New Haven: Yale Univ. Press 1957, S. 43 nennt das Stück »a terrifying affirmation of the truth of prophecy«.

⁸⁸ Z. B. das Dekret des Diopeithes gegen Atheismus und Astronomie des Anaxagoras, vgl. Plut. Per. XXXII.

ruhigte. Der tiefgläubige⁸⁹ Dichter jedoch war schwerlich bereit, um menschlicher Schwächen willen die göttliche Wahrheit aufzugeben, denn was ist letztendlich die Tragödie selbst anderes als eine Form des Gottesdienstes? Wenn die Prophezeiung missachtet wird, hat auch das Drama keinerlei Bedeutung mehr: *τι δεῦ με χορεύειν*,⁹⁰

Im zentralen zweiten Stasimon bittet der Chor gar Zeus selbst (V. 906) um die Erfüllung des Laiosorakels, denn mit Ausbleiben einer Strafe des Frevels schwinden Ehrfurcht und Glanz alles Göttlichen (*ἔρρει δὲ τὰ θεῖα*, V. 910) als Garant von Ordnung und Recht. Insofern sich das Stück somit auf den tatsächlichen gesellschaftlichen Wandel des fünften Jahrhunderts vor Christus bezieht, musste es also verstanden werden als Warnung und Einspruch wider diejenigen Lehren und Überzeugungen, welche öffentlich die religiösen Grundfesten der Polis in Frage stellten – als Kritik jener Entmythologisierungsdenzen der ionischen Aufklärung und der aufkeimenden Sophistik infolge ihrer Ideale uneingeschränkter intellektueller Machbarkeit und der Emanzipation des Individuums, die wir in Kap. I.3.b behandelten. Die Selbstüberhebung menschlicher Weisheit (*σοφός*, OT 341) ist gottlos (*ἀσεβῆ*, OT 1382) als Verletzung der Weltordnung, sie schafft den Tyrannen: *ὕβρις φυτεύει τύραννον* (V. 874).

Prominentester politischer Fürsprecher der Aufklärung war Perikles, welcher Athen als erster Mann im Staate (vgl. Thuk. II, 65, 9) in die Wirren des poloponnesischen Krieges geführt hatte. Von seinem Lehrer Anaxagoras durch das Wissen um die wahren Ursachen (*αἰτίαι*)⁹¹ der Himmelserscheinungen vom Aberglauben (*δεισιδαιμονία*, vgl. Plut. Per. VI) befreit, umgab er sich mit einer geistigen Avantgarde aus u.a. der gelehrten Aspasia, dem Bildhauer Phidias⁹² oder dem Sophisten und bekennendem Agnostiker⁹³ Protagoras. Rivalitäten zwischen ihm und Sophokles sind hingegen bezeugt, seit beide 441/0 v. Chr. als Strategen⁹⁴ auf Seiten der Milesier gegen die

⁸⁹ Θεοσεβεστάτων, Testimonium 107 Nauck, TrGF S. 73.

⁹⁰ »Was soll ich noch tanzen?« (OT 895/6), vgl. Knox (s.o.), S. 47.

⁹¹ Um 430 v. Chr. eben deswegen der Asebie angeklagt und vertrieben (vgl. Diog. Laert. II, 3, 15).

⁹² Laut Plutarch (Per. XXXI) angeklagt wegen Entweihung der Statue der Athene (vgl. Soph. OT 88: οὐδέ δακμόνων ἔδη σέβων), sowie Veruntreuung (vgl. OT 889: εἰ μὴ τὸ κέρδος κερδανεῖ δικαίως).

⁹³ Vgl. VS80 B4 aus seinem im Hause des Euripides verlesenen Buch *Περὶ Θεῶν* (Diog. Laert. IX, 8, 54).

⁹⁴ Laut Ion von Chios hielt Perikles von Sophokles' militärischen Fähigkeiten nicht besonders viel: *Περικλῆς ποιεῖν μέν με ἔφη, στρατηγεῖν δ' οὐκ ἐπίστασθαι*, vgl.

Samier gezogen waren (vgl. Plut. Per. VIII, 5). Ebenso wie Ödipus war Perikles faktisch ein *τύραννος*, d. h. nicht durch Abstammung, sondern durch seine eigene Kraft⁹⁵ an die Macht gekommen. Auch auf ihm lastete mit dem Kylonischen Frevel⁹⁶ eine ererbte Blutschuld, der seine Gegner die nach 430 v.Chr. im belagerten Athen ausbrechende Seuche anlasteten. Die politische Brisanz dieser Analogie mag erklären, warum Sophokles sich für seine Aufführung »nur« mit dem zweiten Platz hinter dem Aischylos-Nachkommen Philokles begnügen musste, was schon antiken Gelehrten⁹⁷ unbegreiflich blieb.

Kaum überraschen sollte daher, dass der Dichter der Handlung seines Stücks eine Form verlieh, welche den Athenern ebenso vertraut wie hochaktuell war. Schon Bernard Knox wies darauf hin: »The action of the play is a characteristically Athenian process: it is a legal investigation, the identification of a murderer«⁹⁸. Die Weisung des Apollon, die Kreon vom delphischen Orakel seinem König und dem bittflehenden Volk vor den Toren des Palastes überbringt, ist nach nur einhundert Versen klar bestimmt: den Mord an Laios, der die Stadt befleckt, mit Verbannung oder Tod zu rächen⁹⁹ (*τιμωρεῖν*, OT 107). Sophokles zeigt uns nichts anderes als Ödipus' eigene Suche nach der Schuld (*δυστέκμαρτον αἰτίας*, V. 109).

Der mythische Held, transponiert ins zeitgenössische Athen, übernimmt die Aufgabe eines Ermittlers (*ζητητής*) in einem Mordprozess (*δίκη φόνου*), wie er vor dem Areopag verhandelt worden wäre (vgl. Aisch. Eum. 862; Isok. IV, 39) – jenem sakralen Gerichtshof, der auch in späterer Zeit noch seine Gebeine (vgl. Paus. I, 28, 6–7)

Athen. Deipn. XIII, 603e–604f (T 75). Dies schwächt im Übrigen auch das Argument der »Infamie« (vgl. Müller, C. W.: Zur Datierung des sophokleischen Ödipus, Wiesbaden: Franz Steiner 1984, S. 38) gegen eine Aufführung nach Perikles' Tod (429 v.Chr.), siehe dazu auch Nicolai, W.: Zu Sophokles' Wirkungsabsichten. Heidelberg: Carl Winter 1992, S. 53, Anm. 103.

⁹⁵ Betont in seiner Rede bei Thuk. II, 62, vgl. Ödipus' Stolz als Rätsellöser – ohne Götterbeistand (OT 396–8).

⁹⁶ Um 632 v.Chr. wurden unter Führung des Alkmaioniden Megakles die Anhänger des Kylon nach einem mißglückten Staatsstreich – schutzflehend am Altar der Athene – zu Tode gesteinigt, vgl. Thuk. I, 126/7.

⁹⁷ Vgl. Aristeides, *oratio* XLVI, 256, 11: »Was hätte Aischylos dazu gesagt? Es ist eine Schande!«.

⁹⁸ Knox, B.: Oedipus at Thebes. Sophocles' tragic hero and his time. New Haven: Yale Univ. Press 1957, S. 78.

⁹⁹ Soph. OT 100f.: ἀνδρηλατοῦντας ή φόνῳ φόνον πάλιν λύοντας, ὃς τόδ' αἴμα χειμάζον πόλιν.

beherbergte. Die von Sophokles verwendeten *termini technici* des attischen Gerichtswesens¹⁰⁰ sind uns aus den Reden der professionellen Logographen, sowie den Beschreibungen der Geschichtsschreiber und Philosophen hinlänglich bekannt: »the situation, measures taken and the formulas used are exactly paralleled in the investigation of the sacrilegious actions of 415 B.C., as it is described in Thukydides, An-docides and Plutarch« (S. 82, Anm. 127). So entspricht Ödipus' Drohung gegen die Mörder und ihre Komplizen ebenso üblicher juristischer Praxis (vgl. Plat. Leg. IX 874a-b) wie die Beschuldigung Kreons des Komplotts σὺν τέχνῃ κακῇ (OT 643)¹⁰¹ und dessen Berufung auf Unwahrscheinlichkeit aufgrund fehlender Tatmotive (vgl. Thuk. VIII, 68, sowie Hdt. V, 106) oder die vorgeschrriebene Anwendung von Folter (ἀποστρέψει χέρας, OT 1154) bei der Befragung von Sklaven (vgl. Arist. Rhet. 1376b-1377a).

Wie kein anderes Publikum mussten diese Anspielungen die Besucher des Dionysostheaters ansprechen, welche als Bürger mit großer Wahrscheinlichkeit selbst bereits an Prozessen teilgenommen hatten, sei es als Kläger, Beklagter oder Geschworener. So charakteristisch waren die Gerichte für Athen, das der Komiker Aristophanes (Nub. 208) seinen Strepsiades die Stadt ohne sie nicht einmal auf einer Landkarte wiedererkennen lässt. Als Instrument der direkten Einflussnahme des Einzelnen bildeten sie eine Grundfeste der attischen Demokratie, augenfällig paradox übertragen auf einen Böotischen Monarchen.

Doch Sophokles zeigt uns nicht bloß ein Exempel erfolgreicher juristischer Wahrheitsfindung. Wenn sich Ödipus' Richtspruch letztlich gegen ihn selbst wendet, wird daraus mehr als nur ein vertrauter Handlungsrahmen. Er kann die Täter, die er sucht, nicht finden. Schlimmer noch, es ist die Art und Weise dieser Wahrheitsfindung selbst, die sich – in den Worten von Arbogast Schmitt – als »Ursache vielfältiger Verstellungen und Verzerrungen der richtigen Perspektive auf die Wahrheit«¹⁰² erweist. Was der in den Zeugenstand gerufe-

¹⁰⁰ Vgl. μηγύει (OT 102), εἰσελήλυθας (319), ἔφες μ' (320), καλεῖς (432). Siehe dazu Greiffenhagen, G.: Der Prozess des Ödipus. Strafrechtliche und strafprozessuale Bemerkungen zur Interpretation des Ödipus Rex des Sophokles, in: Hermes 94, 2 (1966), S. 147–176.

¹⁰¹ Vgl. κακοτεχνία bei Demosthenes XLIII,2/ XLVI,25; Plat. Leg. XI, 963d).

¹⁰² Schmitt, A.: Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im sophokleischen ›König Ödipus‹, in: Rheinisches Museum für Philologie N.F. 131 (1988), S. 28.

ne Seher gleich zu Anfang des Stücks ausspricht (»Der Beflecker dieser Erde bist Du!«, Vers 353) kann der Ermittler erst unter erdrückender Beweislast anerkennen. Das Drama ist mit dieser Enthüllung nicht zu Ende, wie Voltaire meinte, sondern es beginnt ein Irrweg menschlicher Klugheit. Ödipus schließt zunächst auf das falsche, jedoch durchaus naheliegendere: ein Komplott aus Neid ($\varphi\thetaόνος$, Vers 382), denn im Gegensatz zu Teiresias' Aussage, der sich allein auf seine gottgegebene Autorität beruft, kann dies Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen und ein glaubwürdiges Motiv vorweisen. Weswegen aber hätte er Laios töten sollen, dessen Namen er doch zuvor nicht einmal kannte? Die Beschuldigung erscheint absurd.

Die sprichwörtliche Klugheit¹⁰³ des Rätsellösers verfehlt das Wahre, weil die juristische Beweisführung seine Tat nicht erfassen kann: zu unwahrscheinlich, zu unvorhersehbar waren die Umstände, er handelte ohne Wissen oder Absicht und darum auch ohne Motiv. Das undenkbare Gräuel¹⁰⁴ aber überschreitet die Grenzen menschlichen Begreifens. Indem Ödipus sich selbst in immer neuen Verdächtigungen und Hoffnungen verstrickt, enthüllt sein Scheitern eben diese Differenz. Als der Hirte zuletzt die fehlende Verbindung zwischen ihm und Laios ans Licht und den Suchenden selbst zu Fall gebracht hat, ändert sich deshalb auch die Wortwahl: anstelle der Vokabeln des Gerichtshofes bedient sich Ödipus nun der Sprache der Unreinheit ($\alpha\acute{ν}αγγον$, Vers 1383) und Befleckung ($\kappa\etaλ\xiδα$, Vers 1384). Ähnlich der ca. 15 Jahre früher aufgeföhrten *Antigone*, welche den Widerspruch von familiärem Blutrecht ($o\acute{i}κτα$) und Gesetz ($\nu\acute{o}μος$) themisierte, entfaltet sich die Handlung des König Ödipus im Spannungsfeld zwischen göttlicher und weltlicher Schuld. Als Beispiel ($\pi\alphaράδειγμα$ ¹⁰⁵, Vers 1193) menschlicher Klugheit macht gerade sein Schicksal diese Differenz schmerzlich bewusst und erlaubt dem Zuschauer durch Identifikation die Reflexion des eigenen Handelns in seiner Gefährdung durch die eigene Begrenztheit: $\pi\acute{a}ντα \mu\acute{n} \betaούλου \kappa\rho\alpha\tauεῖν$ ¹⁰⁶.

Oft wurde hervorgehoben, dass Ödipus als Vollstrecker seines

¹⁰³ Vgl. Pindar, 4. Pyth. Ode, 263: $\gamma\eta\ddot{\omega}\theta\iota \nu\ddot{\nu}\nu \tau\grave{\alpha}\nu \Omega\acute{λ}\delta\iota\pi\acute{o}\delta\alpha \sigma\acute{o}\phi\acute{ι}\alpha\nu$.

¹⁰⁴ $\alpha\acute{i}\sigma\chi\iota\sigma\tau'$ ἐν ἀνθρώποισιν ἔργα (OT 1408).

¹⁰⁵ Wieder ein juristischer Fachterminus (vgl. Lys., XIV. 12, 45; XVI. 14; Dem. XXI. 76, 97, 227).

¹⁰⁶ Kreons letzte Worte an den scheidenden König: »Wünsche nicht, alles zu beherrschen« (Soph. OT 1522).

eigenen Urteils noch in der Niederlage triumphiert¹⁰⁷, seine Freiheit¹⁰⁸ sich im Untergang erweist. Weniger Beachtung fand bislang, daß diese Freiheit – als erste Handlung in vollem Wissen um die Wahrheit des Götterlosen nach Auflösung der selbstverursachten Verblendung (*ἀτη*) – der Erfüllung und Anerkenntnis eben jener Wahrheit geschuldet ist. Alles, was geschah, war eines Gottes Willen (*Ἀπόλωλ τάδ' ἦν*, V. 1330), doch ausgeführt von eigener Hand (*ἐπαισε δ' αὐτόχειρ νιν οὔτις, ἀλλ' ἐγὼ τλάμων*, V. 1332). Im Exil auf Kolonos sagt Ödipus es frei heraus: rein vor dem Gesetz geriet er unwissend hinein¹⁰⁹ – auch gemäß dem antiken Rechtsverständnis¹¹⁰, wonach Taten, die ohne Absicht begangen wurden, Mitleid (*συγγνώμη*) und nicht Strafe (*τιμωρία*, vgl. OT 107) gebührt, sind seine Leiden unverdient (*ἀνάξιον*, vgl. Arist. Poet. 1453a5). Wenn Ödipus sie dennoch auf sich nimmt, so folglich nicht, um einem Rechtsurteil, sondern um der Weisung Apollons Genüge zu tun: die Befleckung (*μίασμα*, Vers 97) auszutreiben.

Von menschlicher Juristerei unterscheidet der Chor die ewigen Gebote der Götter¹¹¹, jene *νόμοι οὐπίσθες* (OT 865/6), welche nicht sterblichen Ursprungs (*Θνατὰ φύσις*, OT 869) und deshalb über Alter und Vergessen erhaben sind. Wo der Mensch sie missachtet, bringt er sich selbst zu Fall. In dieser Ambivalenz zwischen Befleckung und Verbrechen ereignet sich tragische Schuld¹¹². So verweist

¹⁰⁷ Vgl. Knox, B.: Oedipus at Thebes (s. o.), S. 194.

¹⁰⁸ Vgl. Schelling, F. W. J.: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritisimus (1795), in: Sämmliche Werke, Abt. I, Bd. 1. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta 1856, S. 336/7.

¹⁰⁹ *νόμῳ δὲ καθαρός, ἄδροις εἰς τὸδ' ἥλθον.* (OC 548).

¹¹⁰ Vgl. Thuk. III, 40, 1: *Ἐγγρηγόμον δ' ἔστι τὸ ἀκούσιον.* Demosthenes XVIII, 274: *ἔξημαρτέ τις ἄκων: συγγνώμην ἀντὶ τῆς τιμωρίας τούτῳ.* Es ist somit nicht, wie Hegel meinte, nur das »Recht unseres heutigen, tieferen Bewußtseins [...]« diese Verbrechen, da sie weder im eigenen Wissen, noch im eigenen Wollen gelegen haben, auch nicht als die Taten des eigenen Selbst anzuerkennen« (Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Ästhetik, in: Werke, X. Bd., 3. Abt. Berlin: Duncker & Humblot 1843, S. 551/2).

¹¹¹ Vgl. Empedokles Fr. B135: *τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ' εὐρυμέδοντος αἰθέρος ἡγεκέως τέταται*, sowie Orph. Hymn. LXIV: *ἀθανάτων καλέω καὶ θνητῶν ἀγνόν ἄνακτα οὐρανίον νόμον.*

¹¹² Vgl. Vernant, J.-P.: Myth and Tragedy in ancient Greece. New York: Zone Books 1990, p.82: »Tragic guilt thus takes shape in the constant clash between the ancient religious conception of the misdeed as a defilement attached to an entire race and inexorably transmitted from one generation to the next in the form of an *âte* or madness sent by the gods, and the new concept adopted in law according to which

die Leerstelle des Sophokles letztlich im Schweigen und Versagen des positiven Rechts auf ein höheres als dessen Ursprung – und auf eine Schuld, die noch vor dem Willen des Einzelnen allein aus seiner Existenz als der, der er ist, erwächst.

Es ist meines Wissens noch nicht ausgesprochen worden, dass dieser Aufweis der Defizienz des säkularen, subjektiven νόμος einen Begriff von Schuld exemplifiziert, welcher sich aus den mythologischen Rahmenbedingungen der antiken Tragödie selbst bestimmt und somit erst im eigentlichen Sinne des Wortes eine *tragische Schuld* genannt werden darf.

the guilty one is defined as a private individual who, acting under no constraint, has deliberately chosen to commit a crime».

II.2) Schuldlose Schuld?

a) Befleckung

Lurjes Kritik an den neuen Interpretationen des *Oedipus Rex* ist, wie deutlich wurde, als methodischer Einspruch eine Neuauflage der alten (vorgadamerischen) Mahnung der *Excuse* des Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, »nicht durch gut und böse falsche Begriffe menschlicher Sittlichkeit«¹ in das Drama hineinzutragen. Als Urteil über Schuld bzw. Nicht-Schuld des Ödipus aber macht sie dann selbst von eben diesen Begriffen Gebrauch, um die Positionen von Schmitt und Lefèvre zurückzuweisen und die postulierte Leerstelle des Sophokles durch Abgrenzung aufzuzeigen. Was sind nun die richtigen Begriffe?

Das Schweigen des Dichters selbst im vorigen Abschnitt zum Gegenstand der Reflexion nehmend offenbarte sich im Scheitern der im *König Ödipus* auffällig prävalenten juristischen Begriffe und Methoden auf der Suche nach der Schuld durch den Protagonisten zuletzt eine Aussage des Stücks im Verweis hinaus über die Bedingtheiten menschlichen Rechts auf dessen Ursprung, die ewigen Gesetze der göttlichen Weltordnung. Die Verletzung dieser νόμοι οὐψίποδες (OT 865/6) durch Ödipus erzeugt Befleckung – μίασμα – welche nicht nur den Handlungsrahmen des Sophokleischen Dramas (vgl. OT 97, 241, 313, sowie μύσος Vers 138, ἄγος Vers 1426), sondern der Gattung Tragödie als kultisches Festspiel im Ganzen bestimmt. Dies bezweifelt auch Lurje keineswegs: »Befleckung resultiert aus jedem auch unfreiwillig und unwissentlich begangenem Mord und macht – nicht nur den Träger, sondern auch seine Umgebung und die Gemeinschaft, der er angehört – unrein, ist eine Verletzung der

¹ Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: *Excuse zum Oedipus des Sophokles*, in: *Hermes, Zeitschrift für classische Philologie* 34 (1899), S. 55–80, hier: 56.

göttlichen Ordnung, wird von der Gottheit geahndet und muss beseitigt werden. Dies ist nun genau im *Oedipus Rex* der Fall². Nur ist das Miasma für ihn nicht (oder vielmehr nicht im moralischen Sinne) als Schuld anzusehen: »die Befleckung, die Ödipus anhaftet, die die Pest in Theben verursacht und die Apollon den Thebanern zu Beginn der Tragödie zu ›verjagen‹ gebietet (v. 96f.), haftet [...] nach den fundamentalen religiösen Vorstellungen der Griechen der archaischen und klassischen Epoche einzig und allein der faktischen Tat, nicht der Absicht an. Sittliche Schuld oder Unschuld des Täters spielen bei der Befleckung keine Rolle« (ebd., S. 252). Die Kriterien Absicht, Wissen und Willen für den Begriff der Schuld entstammen jedoch nicht dem Sophoklestext, sondern sind selbst Ergebnis und Folge der Anwendung einer bestimmten Auffassung von Moral auf die attische Tragödie (vgl. S. 387).

Mίασμα ist nicht moralische Schuld. Morale Schuld aber, als spätes Erzeugnis eines langwierigen Prozesses der Reduktion, Subjektivierung und Verinnerlichung (s.o., Kap. I.3.c), ist selbst durchaus enthalten in dem, was das Konzept der Befleckung zu umfassen vermag. Wenn also jede sittliche Schuld als Befleckung dargestellt werden kann³, nicht jedes Miasma aber einem subjektiv zurechenbaren, willentlichen und absichtsvollen Handeln entspringen muss, ist die Relevanz moralischer Kriterien für das Gesamtphänomen menschlicher Schuld stark in Frage zu stellen. Die Verwendung solcher Kriterien zum Beweis einer Nichtaussage des Sophokles zur Frage nach der Schuld des Ödipus erweist sich somit bei genauerer Überprüfung der zugrundeliegenden Begriffe als ein klassischer *Pars-pro-toto*-Fehlschluss.

Die Grundzüge eines über juristische Tatbestände hinausgehenden Verständnisses von Schuld lieferte hingegen bereits Walter Burkerts genetische Erklärung der altgriechischen Opferriten und Mythen durch die Struktur von »Verschuldung und Restitution«⁴ im prähistorischen Jagdverhalten des Menschen (s.o., Kap. I.2.c). Dem

² Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. Sophokles' *Oedipus Rex*, Aristoteles' Poetik und das Tragödien-verständnis der Neuzeit, Beitr. Altertumskunde 209. München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 253.

³ »Because pollution and guilt can be closely associated, the imagery of pollution may be used to express moral revulsion« (Parker, R.: Miasma, Pollution and Purification in early greek religion, New York: Oxford University Press 1983, S. 312).

⁴ Burkert, W.: Homo Necans. Berlin/New York: de Gruyter 1997, S. 7.

Schuldlose Schuld?

entspricht Nietzsches Ableitung der Schuld von »Schulden«⁵ und dem Tausch äquivalenter Opferleistungen noch vor ihrer Moralisierung und Verschiebung ins (schlechte) Gewissen aus der *Genealogie der Moral*, sowie Bernard Laums⁶ historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes. Die Infragestellung des Schuldbegriffs selbst öffnet so den Raum des Begriffs *tragischer Schuld*.

Die Symbolik der Befleckung ist die älteste und ursprünglichste Vorstellung des Menschen von Schuld und ihre primäre Erscheinungsform in der griechischen Tragödie, insofern deren Bezugsrahmen und Sinngehalt sich im Rückgriff auf die Topoi der mythisch-religiösen Überlieferung erst konstituiert. Eine rein säkulare Theorie der Dichtkunst, wie sie mit der *Poetik* des Aristoteles in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt wurde, ist jedoch auf diesem entscheidenden Auge blind. Gerade bei einem Stück des für seine Götterfurcht gerühmten Sophokles – Priester des Halon, wegen der Aufnahme des Epidaurischen Heilgottes Asklepios selbst erhöht zum Heros Δεξιών⁷ und »der letzte große Repräsentant der archaischen Weltsicht«⁸ – gebietet die Vernunft eine Suche nach der Schuld nicht in den Werken eines hundert Jahre jüngeren Philosophen, sondern bei Homer⁹, im delphischen Apollon- und Dionysoskult, sowie der rituellen Praxis von καθαρμός, ἐναγισμός und Ἰλασμός. Frühste Schichten der griechischen Religion bestätigen den archetypischen Rang des Miasma. Schon der von Lurje zitierte Erwin Rohde hob den »chthonischen Charakter«¹⁰ der Sühneriten im Zusammenhang mit dem griechischen Toten- und Seelenkult hervor, aus dem die attische Tragödie als Totengesang auf die Heroen ebenso hervorging wie die sakrale Rechtsprechung des den Erinnynen (bzw. Eumeniden) geweihten Areopags (Paus. I, 28, 6–7). Die Reinigung bei Mordfällen

⁵ Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral II, 8 (= KSA 5, S. 305/6), s. o., Kap. I.3.c, Anm. 117.

⁶ Laum, B.: Heiliges Geld. Berlin: Semele 2006.

⁷ Ethym. Magn. 256, 6 (Test. 69, TrGF S. 57/8), vgl. Reinheit im Kult des Asklepios (Porphyrr, Abst. II, 19).

⁸ Dodds, E. R.: Die Griechen und das Irrationale. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1970, S. 35.

⁹ Dem »ersten Lehrer, bzw. Chormeister der Tragiker« (τῶν τραγικῶν προτος διδάσκαλος, Plat. Rep. 595c).

¹⁰ Rohde, E.: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Bd. II. Tübingen/Leipzig: J. C. B. Mohr 1906 [Freiburg i.B. 1894], S. 272, Anm. 1, vgl. Apoll. Rhod. Arg. IV, 712 ff.; Soph. OC 466 ff.; Aischyl. Eu. 139 ff., Porphyrr. Abst. II, 44; Apollod. Fr. 36, Theokrit II, 36; Paus. X, 38,8; Luc. Philops. 15).

oblag auch in Athen der Priesterschaft von Delphi, deren Bestimmungen noch Platon (Leg. IX, 865b) anerkannte. Apollon, der dort selbst einst den Drachen Pytho getötet und das Heiligtum übernommen hatte, stand so noch älteren, präolympischen Sühnebräuchen vor (vgl. Orest in Aischyl. Ch. 1055–60, Theseus im »Delphinion« bei Plut. Thes. XII). Eng mit den alten Dämonen der Erde verbunden war der Tragödiengott Dionysos (s.o., Kap. I.2.b), dessen Grab sich beim Erdnabel in Delphi, nach Kallimachos¹¹ sogar in jenem Kessel auf dem Dreifuß befunden haben soll, von dem aus die Pythia ihre Orakelsprüche verkündete. Wegen der Nähe zum Totenreich galt der zweite Tag des Wein- und Totenfestes der Anthesterien, wenn sein Heiligtum $\delta\upsilon\lambda\mu\nu\alpha\iota\varsigma$ ¹² geöffnet wurde, als »Tag der Befleckung«¹³. Kathartische Wirkung, besonders bei Geschlechterflüchen, bescheinigt Platon (Phdr. 244d–e) wiederum den ekstatischen Praktiken der orphischen Dionysosmysterien (vgl. Rep. 364b–e; Cra. 400c).

Eine umfassende Untersuchung der griechischen Befleckungs- und Reinheitsvorstellungen legte 1983 Robert Parker¹⁴ unter dem Titel *Miasma* vor. Ihm zufolge bezeichnen die Worte *μαίνω*, *μίασμα* und *μαρός* »a condition that has some, and usually all, of the following characteristics: it makes the person affected **ritually impure**, and thus unfit to enter a temple; it is **contagious**; it is **dangerous**, and this danger is not of familiar secular origin. Two typical sources of such a condition are contact with a corpse, or a murderer« (S. 3/4, eig. Herv.). Kurzum: *μίασμα* ist »contagious religious danger« (S. 5). In ihrem ebenso anschaulichen wie traumatischen Bezug auf den Anblick des Blutes des Opfers an den Händen des Mörders (oder Jägers, etc.) – Homer verwendet sie noch ausschließlich im Bezug auf eine äußerliche Besudelung mit Blut (*μάνθη αἴματι*, Il. IV, 146; vgl. XVI, 795/6) oder Staub (XXIII, 732) infolge einer Tötungshandlung – ist die Symbolik der Befleckung anthropologisch betrachtet »closer

¹¹ Vgl. Call. Fr. 643, 517; Philorchos FGrH 328 F7, Euphorion Fr. 13 Powell, Clem. Al. Protr. II, 18, 2.

¹² Laut Thukydides II, 15, 4 eines der ältesten Heiligtümer in Athen, »Weiher« oder »Sümpfe« deuten auf eine Quelle zur Weinmischung, vgl. Wasser als Tor zur Unterwelt auch in Argos (Paus. II, 37, 6). Strabo (VIII, 5, 1) fand sie um Christi Geburt jedoch ausgetrocknet vor.

¹³ Μίαρα ἡμέρα (Photios, *Λεξεων συναγογη*, vgl. Eust. 456, 6).

¹⁴ Parker, R: Miasma, Pollution and Purification in early greek religion. New York: Oxford Univ. Press 1983.

to being a human universal than an idiosyncrasy of the Greeks» (S. 2).

Der Gegenbegriff *καθαίρω*, bzw. *καθαρμός* (»Reinigung«), zuerst das Auswaschen einer Wunde (vgl. Hom. Il. XVI, 667), gibt dann den Namen einem spezialisierten Opferritual¹⁵ zur Wiederherstellung einer durch menschliches Handeln gestörten Ordnung: »since the disorder is the pollution, any action that restores the normal equilibrium of things becomes a purification« (Parker, S. 121). Das Opfer begleicht die Schuld, Blut wird mit Blut gereinigt, wie bereits Heraclitus spöttisch feststellt (VS 22, Fr. B5). Gleichwohl, so beschreibt der Lyriker Hipponax (Fr. 6 West, vgl. Ar. Ran. 733), steinigten die Athener jedes Jahr an den *Thargelia* nach dem gleichen Prinzip zwei der ihren, die sogenannten *φαρμακοί* oder *καθάρματα*, um die Stadt zu reinigen (*πόλιν καθαίρειν*) und die Götter um reiche Ernte zu bitten. So grenzt Reinigung als Ritual des Übergangs auch den Bereich des Heiligen (*ἄγνος*) vom Profanen ab. Eine ansteckende Wirkung der Befleckung wird zuerst bei Hesiod (*Erga* 240) angedeutet, ist jedoch mit den Reinheitsvorschriften der *leges sacrae* von Kyrene (Inscr. gr. Dial. 39) und insbesondere für Athen gut bezeugt (Aischyl. Th. 597; Soph. OC 1482, Eur. IT 1229; Lys. XIII, 79; Antiph. Tetr. I, 1, 3 und II, 1,2; Dem. XX, 158). Schon eine bloße Berührung überträgt das Miasma, so dass die Tat eines Einzelnen, wird er nicht ausgestoßen (vgl. Soph. OT 97 ff.) leicht auf die gesamte Gemeinschaft übergehen kann: »There was, in Greek belief, no such thing as non-contagious religious danger. [...] Every member of any community, therefore, in principle lived under threat of suffering for his neighbor's offences« (S. 257). An der Tatsache, dass Befleckung »mit derselben unbarmherzigen Gleichgültigkeit dem Motiv gegenüber wirksam wird wie ein Typhuserreger«¹⁶, hatte E. R. Dodds einst den Unterschied zur (moralischen) Sünde festgemacht, wobei er subjektive und objektive Aspekte der Schuld bereits recht früh in dem Wort *ἄγος*¹⁷ miteinander verwoben anerkannte. Dies versteht Parker hingegen als besondere, nah verwandte Unterform des Miasma, welche sich aus Vergehen gegen die Götter ergibt: »Every agos is probably also a *miasma* [...].

¹⁵ Vgl. Soph. OC 466–92, Eur. HF 922 ff., Paus. I.34.5.

¹⁶ Dodds, E. R.: Die Griechen und das Irrationale. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1970, S. 24.

¹⁷ Vgl. das Blutopfer für Heroen *ἐναγισμός* (Hdt. II, 44, 5). Aus der selben Wurzel stammen vermutlich auch *ἄγος* und *ἄγνος*, die beide »rein, heilig« bedeuten, sowie Dionysos' »hoch-heilige« Braut Ariadne/(ἀρι-)*ἄγνη*.

It seems, however, that, at least in the early period, not all *miasmata* are *agē*. While certain unavoidable physical conditions are *miasmata*, *agos* is a product of avoidable, even if involuntary transgression. [...] To create *agos*, the offence must probably be directed against the gods or their rules [...] to *miasma* gods seems irrelevant; it is a dangerous dirtiness that individuals rub off on one another like a physical taint. *Agos* by contrast has its source in a sacrilegious act, and the *enagēs*, as the attached genitive suggests, is in the grip of an avenging power« (S. 8–9). Beide frühen Begriffe von Befleckung enthalten bereits personale Schuld – und mehr.

Die attische Tragödie ist so verstrickt in die Sprache der Befleckung, dass Dodds aus dem Vergleich mit dem Epos heraus im Sinne eines »wachsenden Empfindens für Schuld«¹⁸ auf »an upsurge of pollution fears«¹⁹ in der post-homerischen Zeit meinte schließen zu können. Dieser Interpretation liegt jedoch die progressivistische²⁰ Annahme der Entwicklung »von der Schamkultur zur Schuldskultur« (Dodds, Kap. 2) zugrunde, welche unter anderen von Bernard Williams angegriffen wurde: »the truth about Greek societies, and in particular the Homeric, is not that they failed to recognize any of the reactions that we associate with guilt, but that they did not make of those reactions the special thing that they became when they are separately recognized as guilt«²¹. Die grundlegenden ethischen Konzeptionen Homers unterscheiden sich weder so sehr von den heutigen, wie unser angeblich überlegenes modernes moralisches Bewusstsein es gerne vorgibt, noch vermag diese »besondere Institution Moral«²² mit ihren extremen metaphysischen Voraussetzungen der Willensfreiheit und Autonomie unser tatsächliches ethisches Empfinden adäquat zu beschreiben. Vielmehr verstehen wir auch das antike Denken

¹⁸ Dodds, E. R.: Die Griechen und das Irrationale. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1970, S. 32.

¹⁹ Parker, R: Miasma, Pollution and Purification in early greek religion, New York: Oxford University Press 1983, S. 16, der tragische »upsurge« wird dort als »consequence of its preferred subject-matter« verstanden.

²⁰ Vgl. Williams, B.: Shame and Necessity. Berkeley/LA/London: University of California Press 2008 [1993], S. 5: »According to the progressivist account, the Greeks had primitive ideas of action, responsibility, ethical motivation, and justice, which in the course of history have been replaced by a more complex and refined set of conceptions that define a more mature form of ethical experience.«

²¹ Ebd., S. 91.

²² Vgl. Williams, B.: Ethik und die Grenzen der Philosophie. Hamburg: Rotbuch 1999, S. 242 ff.

immer nur dort, wo wir Gemeinsamkeiten erkennen – welche wiederum helfen können, Missverständnisse über unser eigenes Denken aufzuklären. Ein solches Missverständnis ist die moralische Beschränkung von Schuld auf intentionale Akte: »As the Greeks understood, the responsibilities we have to recognize extend in many ways beyond our normal purposes and what we intentionally do« (*Shame and Necessity* S. 74), denn: »Guilt, insofar it concerns itself with victims, is not necessarily or obviously restricted to voluntary actions. I may rightly feel that victims have a claim on me and that their anger and suffering looks towards me, even though I have acted involuntarily. The conceptions of modern morality, however, insist at once on the primacy of guilt, its significance in turning us toward victims, and its rational restriction to the voluntary« (S. 94). Die Moralisierung der Schuld verspielt mit der Reduktion auf die subjektiven Anteile des Handelns zuletzt ihren größten Vorzug als Internalisierung eines idealisierten Anderen (in der Rolle des Beobachters im Falle der Scham, gr. *αἰδώς*, jedoch als anklagendes Opfer oder Erinnys der Schuld): »When the conception of guilt is refined beyond a certain point and forgets its primitive materials of anger and fear, guilt comes to be represented simply as the attitude of respect for an abstract law, and it then no longer has any special connection with victims« (S. 222).

Die Thematik der Befleckung ist als Spezifikum des tragischen Genres²³ nicht zu leugnen: Neben Ödipus' Vatermord und Mutterinzest (Soph. OT 97, 241, 313, 1012; OC 1132, 1374) fürchtet auch Kreon in der *Antigone* (V. 889, 1042, 1044, 1317) das Miasma des gefallenen Sohnes. Dem voran gingen die *Sieben gegen Theben* (V. 682) des Aischylos, während die *Orestie* sich wiederum ganz um die Verfolgung des Orestes durch die Erinnyen wegen des Mordes an seiner Mutter dreht (Aischyl. Ag. 209, 637, 1420; Ch. 1017; Eu. 169, 281, 695). Diese behandelte auch Euripides (*Orestes* 75, 396, vgl. Hipp. 601 ff.; Med. 1251; Andr. 258), obgleich seine Psychologisierung der alten mythischen Überlieferung bereits als aufgeklärte Abschwächung vor einem sophistischen Hintergrund (vgl. Parker, S. 310) betrachtet werden muss. Wo seine Protagonisten die Furcht vor der Begegnung durch Befleckte aus Edelmut überwinden (*Pylades* bei *Orestes* V. 792–4, Theseus bei *Herakles* V. 1214–34), scheut der So-

²³ Vgl. Moulinier, L.: *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris 1952, S. 149 ff.

phokleische *Ödipus auf Kolonos* (V. 1132–4) weiterhin jegliche Umarmung.

Erst Euripides' Menelaus kann reine Hände besitzen, ohne auch ein reines Herz zu haben (Or. 1602–4). Der Begriff für derartige Ge-wissensbisse ohne Befleckung findet sich beim Geschichtsschreiber Thukydides (V, 16,1): ἐνθυμία. Zwar kannte schon die Gesetzgebung des Drakon (ca. 624 v. Chr.) einen Unterschied zwischen vorsätz-lichem Mord und Totschlag, doch die Strafe blieb in beiden Fällen dieselbe. Laut dem neunten Buch der Platonischen *Gesetze* musste auch die Tötung ohne Absicht gereinigt werden. Ionische Mythen-kritik und Sophistischer Subjektivismus hatten den theoretischen Bo-den bereitet, auf dem nun Perikles und Protagoras das Problem eines Unfalls beim Speerwurf diskutierten (vgl. Plut. Per. 36).

Konnte der Attische Redner Antiphon (*de caede Herodis* 82 ff., vgl. Aischyl. Th. 602 ff.) noch als Argument für die Unschuld seines Mandanten anführen, dass dessen Schiff sicher vor göttlicher Rache den Hafen erreicht habe, verschwand die Figur des befleckten Mörders zunehmend aus den Gerichtsälen des vierten Jahrhunderts: »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 courts²⁴. In den medizinischen Schriften des Hippokrates von Kos (ca. 460–370 v. Chr.), deren purgatorische Reinigungskonzeption dem Aristotelischen Katharsisbegriff (s. o., Kap. I.1.a) zugrundeliegt, erscheint Miasma nurmehr als krankheitserregende Ausdüstung des Bodens (Morb. sacr. I, vgl. Flat. VI). Der Aristotelesschüler Theo-phrast (Char. XVI, 6 ff.) bezeichnet die Furcht vor Befleckung schließ-lich als Sorge abergläubischer Menschen (δεισιδαιμονίων).

In der griechischen »Rationalisierung des Strafrechts«²⁵, welche rückwirkend eine »ähnliche Differenzierung des Schuldgefühls« aus-löste, erkennt Paul Ricœur wiederum trotz aller damit einhergehenden »Entfremdung« (S. 167) des Subjekts von sich selbst auch eine Möglichkeit, nach der Entkleidung des Mythos von jeder erklärenden (ätiologischen) Funktion dessen Symbolfunktion wiederzubeleben:

²⁴ Parker, R: Miasma, Pollution and Purification in early greek religion, NY: Oxford Univ. Press 1983, S. 322.

²⁵ Ricœur, P.: Symbolik des Bösen (Phänomenologie der Schuld II). Freiburg/Mün-chen: Karl Alber 2009, S. 130.

Schuldlose Schuld?

»nämlich sein Vermögen, die Bindung des Menschen an das ihm Heilige zu entdecken, zu entschleiern« (S. 11). Diese ist im Bezug auf die Ursymbole Makel, Sünde und Schuld selbst in ihrer primitivsten Form symbolisch: »der Makel besagt sich im Symbol des Fleckens, die Sünde in dem des verfehlten Ziels« (S. 15) und (moralische) Schuld zuletzt als Last. So besteht der »einzigartige Beitrag Griechenlands zur Thematik des Bösen« darin, unsere Philosophie durch diese Mythen – als Mythen – hindurch, »durch den tragischen und orphischen Mythos –, die die griechische Philosophie anstreitet oder ablehnt, [...] in Auseinandersetzung nicht nur mit der Schuld, nicht nur mit der Sünde, sondern auch mit der Befleckung« (S. 49) zu bringen.

Makel, Befleckung und Miasma widersetzen sich der Reflexion des modernen Bewusstseins aufgrund einer »Idee von etwas gleichsam Materiellem, das wie Schmutz ansteckt, das durch unsichtbare Eigenschaften schadet und dennoch im Feld unserer untrennbar physischen und leiblichen Existenz nach Art einer Kraft wirkt« (S. 34) und »für welches das Unreine nicht nach der Zurechnung eines verantwortlichen Urhebers, sondern nach der objektiven Verletzung eines Verbots bemessen wird« (S. 35). Das ihm spezifische subjektive Gefühl der Furcht bindet die Befleckung an Rache und Vergeltung: »Das Leiden ist der Preis für die verletzte Ordnung« (S. 39), was sich im Fragment des Anaximander (B1) ebenso ausdrückt wie im Aischyliischen *πάθει μάθος* (Ag. 177).

Dabei ist der Sinnabstand zwischen Makel und Sünde mehr »phänomenologischer« als »historischer« Ordnung, denn der für die Sünde wesentliche Bezug auf die Götter findet sich »ohne Kontinuitätsbruch in die Welt der Befleckung ein« (S. 57). Auch das Schuldgefühl, welches als »vorgeschoßene Spitze einer radikal individualisierten und verinnerlichten Erfahrung« (S. 14) das »subjektive Moment der Verfehlung bezeichnet, wie die Sünde deren *ontologisches* Moment ist« (S. 118), kann trotz der revolutionären Umkehrung seines Bezugs zur Strafe »nur in der indirekten Sprache der »Gefangenschaft« und der »Ansteckung«, die von den zwei früheren Instanzen ererbt ist, [...] zu Wort kommen; so werden das eine wie das andere Symbol »ins Innerliche« transponiert, um eine Freiheit zu besagen, die sich selbst knechtet, sich selbst antastet und ansteckt nach eigener Wahl« (S. 176).

»Das Schuld bewußtsein wird nie etwas anderes sein als eben die vorweggenommene, verinnerlichte, auf dem Gewissen bereits lasten-

de Buße; und wie die Furcht von jeher der Weg ist, auf dem der Makel, trotz der radikalen Außenheit des Bösen, verinnerlicht wird, so ist das Schuldgefühl ein mit dem Makel zugleich bestehendes Moment. [...] Schuldig sein heißt nur, bereit zu sein, die Buße zu tragen und sich als Subjekt der Buße zu erkennen. In diesem Sinn und in diesem Sinn allein ist das Schuldgefühl bereits in die Befleckung eingefaltet; gewiß kann man sagen, dieses Schuldgefühl sei bereits Verantwortlichkeit, wenn man damit sagen will, daß verantwortlich sein soviel ist wie fähig sein, sich den Folgen einer Handlung zu stellen; aber dieses Verantwortungsbewußtsein ist nur ein Zusatz zu dem Bewußtsein, im vorweg mit der Last der Strafe beladen zu sein; es entspringt nicht etwa einem Bewußtsein, Urheber zu sein von [...]; Der Mensch hatte Verantwortungsbewußtsein, ehe er das Bewußtsein erworb, Ursache, Bewirker, Urheber zu sein« (S. 120).

Im reinen Symbol der Befleckung erfasst Ricoeur drei Intentio nen (S. 179 f.), die noch das völlig verinnerlichte Schuldgefühl in sich einbegreift und so erst »zu Wort« kommen, d.h. sich selbst vermittelst der Symbolik verstehen kann. »**Positivität**« besagt die Irreduzierbarkeit auf einen bloßen Seinsmangel – es ist »gesetzt« und fordert Anerkennung. In der »**Äußerlichkeit**« begegnet das Schuldgefühl dem Ich als »draussen« und das Andere seiner selbst, ermöglicht mithin ein dialogisches Verhältnis der Reflektion. »**Ansteckung**«, die unserem Schuldgefühl wohl fremdeste Intention, welche erst im Mythos freigelegt und ausgearbeitet wird, deutet zuletzt die äußerliche Antastung und Trübung als »Bindung meiner selbst durch mich selbst« infolge einer (schlechten) Wahl²⁶ und enthüllt so im Rückbezug auf das eigene Handeln eine Urbestimmung des Menschen gegenüber dem, worauf Makel, Sünde und Schuld verweisen.

Schuld ist folglich nicht nur als subjektivierte Spätform des Mi asma zu verstehen, sie ist auch *nur* als solche zu verstehen – ohne die Symbolik der Befleckung, ohne den Bezug auf die in ihr angelegten

²⁶ Wobei insbesondere die Tragödie das Verhältnis von Ansteckung und Handeln thematisiert: »Die Darstellung sagenhafter Verbrechen insonderheit, die von der Tragödie dem Heldengedicht entnommen werden, lädt zur Reflexion über das »Willentliche« und das »Unwillentliche« ein; [...] so wendet der alte Ödipus das Problem des unfreiwilligen Verbrechens nach allen Richtungen um, Mal um Mal sich anklagend und seine Unschuld beteuern, bald für den Inzest und das Verbrechen, mit dem sein Unglück begann, bald für den Zorn, der ihn Hand anlegen ließ an seinen eigenen Leib.« (Ricoeur, P.: *Symbolik des Bösen*, S. 131).

Schuldlose Schuld?

ursprünglichen Intentionen und die Bindung an ein über sich selbst hinaus verweisendes bleibt Schuld notwendig unverständlich und verliert sich im monologischen Tribunal der »Hölle des Schuldgefühls« (S. 161). Insofern also tragische Schuld als mythische Befleckung zu verstehen ist, ist Schuld überhaupt als tragische Schuld zu verstehen.

b) Ursprung

Die vorliegende Untersuchung begann mit der Frage: »was ist tragische Schuld?« und weiter: »was ist tragisch?« als Bedingung dieser Frage. Die philosophische Auseinandersetzung mit dem Begriff des Tragischen, deren Ausgangspunkt zunächst nur die Aufbrechung der Aporie einer philologischen Diskussion um die Interpretation eines Tragödientextes aus dem fünften Jahrhundert mittels Kategorien aus der *Poetik* des Aristoteles darstellte, offenbarte jedoch alsbald eine tiefere Verstrickung der Philosophie selbst in die betrachtete Problematik. So wie hierbei Tragik den Ort (und bisweilen die Struktur) einer Selbstverständigung der Philosophie bezeichnet, bietet nun die Infragestellung des zugrunde liegenden Schuldbegriffes anhand des antiken Dramas eine Möglichkeit, nicht nur die Handlung der Tragödie, sondern auch die ethischen Grundlagen unseres eigenen Denkens über Schuld besser zu verstehen. Der Schlüssel dazu liegt im ekstatischen Ursprungsbezug des Mythos.

Von der antiken Poetik und der Philosophie des Tragischen bei Schelling, Hegel, Nietzsche und Peter Szondi, vom Ursprung der Tragödie in Opferritus und Dionysoskult über das Wesen der Mythologie im Bezug auf die *ἀρχαί* oder »Anfänge« des Lebens, sowie dessen Verlust im Zuge der Entmythologisierungstendenzen der griechischen Aufklärung bis hin zu dem Begriff existentieller Da-seinsschuld gegenüber faktischer, individueller Verschuldung und der Symbolik der Befleckung im kultischen Hintergrund des Sophokleischen *Oedipus Rex* schritten wir im Verlauf dieser Arbeit ein weites Feld von Interpretationen, Hinweisen und entlegeneren Wildpfaden der Erkenntnis aus den verschiedensten Zeitaltern, Kulturen und Perspektiven ab. Es ist nun an der Zeit, alle diese zu einer klaren Form zu verbinden, als deren Ergebnis ein Begriff tragischer Schuld zu bestimmen ist, der sich definiert und bewährt durch ein tieferes Verständnis von sowohl Tragik (über einen Transzendenz- und somit

letztlich sinnlosen dialektischen Konflikt hinaus) als auch von Schuld (über die subjektivistische Reduktion auf eine individuell zurechenbare, kausale Verschuldung hinaus), und welcher nicht nur den Raum für eine Neuinterpretation des Sophoklestextes auf Basis einer interdisziplinären Schuld- und Mythenforschung eröffnet, sondern auch die Aktualität dieser jahrtausendealten Geschichte aufweist – als Chance, sich selbst im Anderen zu erkennen erst und gerade durch das Hinterfragen des eigenen Vorwissens. So macht die Relativierung und Öffnung unserer modernen Auffassung von Schuld eine zuvor verlorene Aussage der Tragödie wieder sichtbar: sie entlarvt den naiven Glauben an die Allmacht des menschlichen Verstandes als eine gefährliche Selbstüberschätzung und lehrt Respekt und Verantwortung gegenüber den Bedingungen der eigenen Existenz.

Tragik und Philosophie sind vom Ursprung an miteinander verbunden. Mit Solon und Thespis nimmt diese Verbindung die Form des Widerstreits der Emanzipation an, welche das Eigene im Anderen als ein Feindliches erkennt und durch Abgrenzung und Unterordnung zu überwinden sucht. Demgemäß bleibt alle antike Poetik als empirische Wirkungsästhetik auf die reale Tragödie bezogen ($\tauραγικός$) und abhängig von ihr. Erst als Aufklärung und Sophistik das Selbstverständnis der Poesie als Technik etabliert und damit ihr Verhältnis zum Mythos umgekehrt haben kann Aristoteles aus dem Werk ($\epsilonργον$) der Tragödie ein Formideal konstruieren und so die Ablösung vollenden. Er legt damit die Grundlage für eine Philosophie des Tragischen als Idee, welche nach Wiederentdeckung und Moralisierung der Regelpoetik im Cinquecento mit dem Prinzip der Dialektik bei Schelling und Hegel zum Weltgesetz wird.

Die metaphysische Deutung hat mit der Indienstnahme der Kunst als bloßes Mittel sinnlichen Ausdrucks Tragik von ihrem ursprünglichen Bezugspunkt entfremdet und den kathartischen Leidensprozess der Tragödie auf sich selbst zurückgeworfen als einen unauflösbaren – da in sich geschlossenen – tragischen Konflikt. Mit dem Ende der Metaphysik, das Nietzsche später als Tod Gottes beschreiben wird, bleibt deshalb nur die Sinnlosigkeit der Selbstaufhebung des Seins in Schopenhauers Widerstreit des Weltwillens mit sich oder der Pantragik Hebbels. Die Wiederbelebung des Dionysischen scheitert an der Unmöglichkeit einer Rückkehr zur Antike, es folgt die Sinnentleerung zur »Konfiguration« der materialistischen Geschichtsphilosophie.

Szondis genereller Begriff des Tragischen als dialektischer Mo-

dus der Vernichtung²⁷ aus der Einheit der Gegensätze, dem Umschlag in das Gegenteil oder der Selbstentzweiung – so sehr ein Strukturmerkmal die literaturwissenschaftliche Textanalyse erleichtern mag – findet sich damit in dieselbe Tragödie der Philosophien eingebunden, welche sie zu umfassen versucht: Tragik ohne Transzendenz, das »Nurtragische«²⁸ ohne Aufgehobenheit und Zu-Ende-Führen des Leidens in einem höheren Sinnzusammenhang, verkürzt als pathetische Verschleierung des Nihilismus und Skandal der Vernunft nicht nur die Erfahrung des Tragischen um die Offenheit der Selbstüberschreitung, sondern widerspricht auch der historischen Substanz des Begriffs, seinem Ursprung im kultischen Festspiel der attischen Tragödie. Dieser Verkehrung tragischen Wissens zur geschlossen tragischen Weltanschauung ist folglich eine Hermeneutik entgegenzusetzen, welche Tragik und Philosophie durch die Symbolik ihrer ursprünglichen Offenheit und Bezogenheit aufeinander wieder zu Wort kommen lässt. Dazu bedarf es einer Synthese aus der Idee philosophischer Erkenntnis und der Substanz geschichtlicher Erfassung.

»Alle Problematik des Tragischen, mag sie auch noch so weite Räume umspannen, nimmt ihren Ausgang von dem Phänomen der attischen Tragödie und kehrt zu diesem zurück«²⁹, doch ist auch dieses Phänomen wiederum natürlich erst aus einem Kontext vielfältiger kultureller Verstrickungen heraus zu verstehen. Wo die philosophische Theorie aber diesen Bezugspunkt verliert, verliert sie Sinn und Inhalt als »Schau« ($\vartheta\epsilonωρε\tilde{\nu}$), wie auch die Tragödie im Verlust ihres Ursprungs von sich entfremdet vorgefunden wird, denn der ihr eigene Bezug besteht in einer Bewegung der Rückkehr und Erneuerung im Anfang selbst.

Der Bocksgesang der großen Dionysien erhält seine Form als Wechselspiel von satyrischem Tanz und Chorgesang mit der deutenden Antwort des Schauspielers ($\delta\acute{\eta}\piοκρίτης$) aus den Maskenspielen und Spottreden der Feste des Weingottes und dem Kultlied des Dithyrambos. Dionysos aber, als Sohn der Erde (Semele) oder der Unterweltsgöttin Persephone selbst (wie die Weinrebe) in trieterischem Zyklus zerstückelt und auferweckt durch die Riten delphischer Mä-

²⁷ Szondi, P.: Versuch über das Tragische, in: Schriften I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S. 209.

²⁸ Jaspers, K.: Über das Tragische, in: Von der Wahrheit. München/Zürich: Piper 1991, S. 959.

²⁹ Lesky, A.: Die griechische Tragödie; Stuttgart: Kröner 1984, S. 11.

naden, ist auch (Halb-)Gott des Todes und »Urbild des unzerstörbaren Lebens«³⁰, welches den menschlichen Heroen eine Existenz über die Grenzen ihrer Sterblichkeit hinaus verbürgt. So bleibt noch dort, wo die Tragödie scheinbar nichts mehr mit dem Gott zu schaffen hat (*οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον*), der dionysische Mythos hinter den Masken von Totenklage und Heldengesang die unhintergehbar Voraussetzung alles Tragischen.

Als kultische Handlung reinszeniert Tragödie ein mythisches Ereignis, dessen Sinn sich im Bezug der Hin- und Zurückgabe des Opfers erschließt. Das Opfer (lat. *sacrificium*) bezeichnet die primäre Form nicht nur des antiken religiösen Handelns, indem es durch rituellen Entzug der Gabe aus dem Bereich des Profanen die numinöse Sphäre umgrenzt und erfahrbar macht. Insofern dieser Bezug verfasst ist nach dem Prinzip der Äquivalenz, stellt die Vernichtung der Opfergabe als Tauschakt zur Wiederherstellung des Gleichgewichts einer durch menschliches Handeln gestörten Ordnung eine Reinigung (*κάθαρσις*) dar, in welcher von Aristoteles bis hin zur Opferidee bei Walter Benjamin das Wesen der Tragödie erkannt wurde. Die von der vergleichenden Mythenforschung Joseph Campbells zutage geförderte Struktur von Untergang und Rückkehr der Heldenreise ebenso wie Walter Burkerts genetische Erklärung des sakralen Tötungsaktes (*ἱερεύεται*) durch die tiefgefühlte Ambivalenz des prähistorischen Jagd-/Opfer-/Totenritus verweisen gleichermaßen auf jenes zugrundeliegende Schema von »Verschuldung und Restitution«³¹ an der Wurzel des tragischen Festspiels.

Tragisch ist noch vor jeder anderen Bestimmung die griechische Tragödie, welche nur im Bezug auf ihren Ursprung im Kultus und Ritus verständlich wird. Der gesprochene – und noch sprechende – Teil jenes Ritus aber ist der Mythos, den die Tragödie nachahmend darstellt und wiederherstellt: sie ist *μυθολογία*, Erzählung des (tragischen) Mythos und damit immer schon Bezugnahme, Auslegung, Deutung und Auseinandersetzung mit dem Mythos. Mythos ist selbst »Wort«, »Fabel« und »Erzählung« als Anfang (*ἀρχή*) und Antwort auf die Frage »woher?«³², Be-gründung im Sinne einer Recht-

³⁰ Kerényi, K.: Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens; München/Wien: Langen Müller 1976, S. 259.

³¹ Burkert, W.: Homo Necans. Berlin/New York: de Gruyter 1997, S. 7, vgl. ebd., S. 91.

³² Jung, C. G./Kerényi, K.: Einführung in das Wesen der Mythologie. Zürich/Düsseldorf: Walter 1999, S. 14 f.

fertigung des Lebens aus dem Ursprung, im Falle des tragischen Mythos aus leidvollem Konflikt, Opfer und Reinigung. Mythologie verbindet den Menschen mit diesem Anfang, sie schafft Präzedenz, um das Bestehende aus seiner Herkunft zu bekräftigen und zu erneuern. Mythischer Ursprungsbezug ist wesentlich Verdanktheit und Verschuldung des Lebens als Gabe gegenüber seinem Ursprung und ruft auf zu Wiederherstellung und Erneuerung durch die reinigende Rück- und Hingabe des Opfers.

Ich nenne dies die **ekstatische Verfasstheit** des Mythos, da im Ursprungsbezug Offenheit und Überschreitung hin auf ein Anderes, das ein Eigenes (Ursprung) im Fremden (Gottheit, Welt oder Mitmensch) ist, angelegt und gefordert sind. Ohne die Bezugnahme »außer sich« haben Opfer (für etwas) und Reinigung (von etwas) keinen Sinn und die mythische Darstellung keinen Inhalt – es bleiben nur bedeutungslose, pseudo-mythische leere Hüllen von Symbolen.

Der Ursprungsbezug des Mythischen ist indes keineswegs eindeutig. Er kann glanzvoll sein oder schrecklich, kann Halt geben oder zur Last werden, doch liegt dabei das Heil stets in der Bindung selbst: Verpflichtung und Reziprozität sind unüberwindlich, solange die Ambivalenz des Tausches³³ besteht. So trägt der Mythos den Keim seiner eigenen Überwindung bereits in sich, denn diese prinzipielle Offenheit teilt er mit der Philosophie, die als Weltaneignung aus jener Vorgeschichte hervorgeht und durch die Bewegung des Fragens und Suchens nach Sinn gekennzeichnet ist. Ihre Quelle ist jedoch nicht mehr der Mythos, sondern das Dasein³⁴, sie handelt vom Grund, nicht vom Ursprung. Aus der Geborgenheit des Daseins heraus vollzieht sie die Selbstwerdung des Subjekts als Emanzipation vom Ursprung³⁵. Doch auch noch die kritische Hinterfragung des Mythos durch die Philosophie bleibt eine Form der Bezugnahme, die ohne ihr Objekt haltlos und sich selbst gegenüber unverständlich wird. Anders als die ätiologische, Welt-erklärende Funktion des Mythos kann sie die Bindung des Menschen an das ihm Heilige ($\tauὸ\; ἐρόν, sacrum$), an den Ursprung seiner Existenz nicht ersetzen.

Was Philosophie jenseits obsoletter Vorstellungen vom Mythos

³³ Baudrillard, J.: Der symbolische Tausch und der Tod. Berlin: Matthes & Seitz 2011, S. 241.

³⁴ Grätzel, S.: Die Masken des Dionysos. London: Turnshare 2005, S. 18, sowie S. 185 (Tab. I).

³⁵ Angehrn, E.: Die Überwindung des Chaos. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, S. 327.

als primitiver Vorform oder Widerpart des Logos jedoch leisten kann, ist die Ergänzung um eine Reflexion auf sich selbst, welche diese Bindung verdeutlicht, indem sie das Tragische auf die Tragödie, diese wiederum auf den Ursprungsbezug des Mythos als deren notwendige Voraussetzung zurückverweist. Damit ist nicht nur Tragik hinreichend bestimmt, sondern auch bereits der Anknüpfungspunkt mit dem zweiten Teil eines Begriffs tragischer Schuld als Gegenstand dieser Arbeit gegeben: Die ekstatische Verfasstheit des (tragischen) Mythos ist als schuldhafter Bezug zu verstehen.

Solange ein moderner, juristisch-moralischer Begriff von Schuld unhinterfragt³⁶ auf die antike Tragödie angewendet wird, muss dieser Satz natürlich unverständlich bleiben – und mit ihm sein Gegenstand. Es liegt dann eine Problematik vor, welche eine Betrachtung der Tragödie aus dem Blickwinkel der Mythenforschung, die aufgrund der kulturellen und historischen Gebundenheit von Mythologie zu deren Verständnis immer schon auf die Reflexion und Relativierung der eigenen, ebenso gebundenen Begrifflichkeiten angewiesen ist, nicht oder in geringerem Maße betrifft – wie angesichts bisheriger Hinweise auf diesen Zusammenhang bei Burkert, Kerényi und Jung, Campbell oder Jamme augenfällig geworden sein sollte.

Das Problem ist, dass derartige Ansätze in der Tragödie immer nur die Übereinstimmung mit einem vorgefassten Schema (sei dies nun Aristotelisch, Stoisch oder Kantianisch), nicht die Struktur der Schuld selbst erkennen können. Sollte eine Tragödie wie z.B. der *Oedipus Rex* nun aber mehrere Spielarten der Schuld nebeneinander behandeln, wäre die Kongruenz mit guten Gründen bald zu affirmieren, bald zu bestreiten, je nachdem, was als schuldig zu gelten hätte. Es lohnt sich also, den eigenen Schuld-Begriff aufs Spiel zu setzen.

Schuld ist mehr als Absicht, Wissen und Willen³⁷. Die archaische Symbolik der Befleckung (*μίασμα*) zeugt von einem Schuldgefühl, für das individuelle Verschuldung möglich, aber nicht notwendig ist. »Sittliche« Schuld ist eine Reduktion dieser ursprünglichen Metapher, welche die mythische Bindung des Makels an die göttliche Weltordnung aufgegeben und durch die Kriterien der innerlichen

³⁶ Eben dies war der Ansatz von Funke, H.: Die sogenannte tragische Schuld. Studie zur Rechtsidee in der griechischen Tragödie. Dissertation Köln 1963 (s. o., Kap. I.3.c).

³⁷ Vgl. dagegen Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. Sophokles' *Oedipus Rex*, Aristoteles' Poetik und das Tragödienserstehen der Neuzeit, Beiträge zur Altertumskunde 209, München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 253.

Schuldlose Schuld?

Motivation und persönlichen Zurechenbarkeit ersetzt hat. Dies zeigt sich historisch darin, dass mit der Entmythologisierung und Rationalisierung des griechischen Strafrechts auch ein neuer Schuld-Begriff aufgrundlage der durch die ionische Aufklärung und Sophistik entdeckten Prinzipien der Subjektivität, Kausalität und Autonomie entstand, welcher das Schuldgefühl, aus dem er hervorgegangen war, nachhaltig veränderte.

»Niemandes Schuld« ist in sich ebenso widersprüchlich wie eine Schuld an Nichts oder gegenüber Niemandem. Als Verabsolutierung der subjektiven Anteile stellt reine Täterschuld deshalb keine Einschränkung auf Wesentliches dar, sondern Verdrängung und Verlust der objektiven Bindung an den Anderen und das Gleichgewicht der Weltordnung.

Folge dieser Verinnerlichung und Moralisierung ist eine diffuse, kafkaeske Schuld, die ohne den ekstatischen Bezug über das Individuum hinaus auf sich zurückgeworfen als Tribunal des schlechten Gewissens und Selbstverurteilung letztlich seine eigenen Grundlagen aufhebt. Der mythische Tausch des Opfers gilt der Wiederherstellung einer verletzten Ordnung (welche als Quelle des Lebens zugleich dessen Fortbestand bedeutet) und bietet so eine Möglichkeit der Reinigung, die dem subjektiven Schuldverständnis fehlt. Als Restitution dieser Bindung dient Katharsis der Sühne und Versöhnung von Mensch und Ursprung, welche Strafe ohne Bezug, als bloßer Schadensausgleich, Präventions- oder Schutzmaßnahme nicht vollbringen kann.

Der subjektive Schuld-Begriff ist diffus, weil Taten, die nicht wissenschaftlich und willentlich, oder nicht selbst begangen wurden, nicht mehr als Schuld erfasst werden können – eben dies führt Ödipus' irregeleitete Suche nach einem Motiv der Mörder des Laios vor, welche ihn blind für die Wahrheit macht. Tod, Inzest und Befleckung bestehen objektiv. Ohne Anerkenntnis der Schuld aber ist kein Ausgleich, keine Sühne und keine Versöhnung möglich. Es bleibt nur das unbestimmte Gefühl der Getriebenheit einer verdrängten Bindung. Damit aber ist Schuld unauflösbar geworden und wird als solche auf einen unauflösbaren Konflikt zurückprojiziert.

Schuld ist nur in der Beziehung des Subjekts auf etwas außerhalb seiner selbst verständlich. Sie bezeichnet ein Ungleichgewicht innerhalb dieses Bezuges, sei es nun als Verletzung oder auch als Verweigerung der äquivalenten Erwiderung einer erhaltenen Gabe. Schon das Leben selbst ist eine solche Gabe und erzeugt so Schuld

gegenüber den eigenen Vorfahren, sowie gegenüber der Welt als lebenspendende Natur und der Ordnung lebenserhaltender Kultur, welche die Bedingungen der Möglichkeit der Existenz jedes einzelnen Menschen darstellen.

Mit Heidegger gilt: »Das Dasein ist als solches schuldig«³⁸, insfern diese existentielle oder »Daseinschuld«³⁹, untrennbar an die Gabe des Lebens gebunden, immer schon besteht. Ein Konflikt entsteht jedoch erst dann, wenn sie unerwidert bleibt und das Ungleichgewicht untragbar wird. Da das Leben selbst nicht zurückgegeben werden kann, nimmt der Ausgleich die symbolische Form des Opfers an. Der echt tragische Konflikt, der als Opfer des Helden auf den Ursprung des Lebens bezogen ist, bekräftigt diese Bindung und reinigt so von Schuld.

Schuld im modernen Verständnis ist nur noch subjektive Schuld, individuelle Verschuldung. Daher muss die Suche nach *dieser* Schuld als Übertragung und Anwendung eines verkürzten Begriffes auf die antike Tragödie notwendig in die Irre führen: Tragische Schuld erscheint als »schulddlose«, nicht wirkliche Schuld. Schuldlos im Sinne der Verdrängung, Entfremdung und Entbindung des Subjekts ist umgekehrt jedoch gerade und nur jener moderne Begriff.

Individuelle Verschuldung resultiert aus einem Handeln, welches als ein bewusstes und zielgerichtetes, von Motiven geleitetes Tun oder Lassen dem Wissen, Willen und der Absicht des Einzelnen unterworfen gedacht wird: wo dieses mit einem Verbot, Gesetz, einer Pflicht oder mit den Zielen oder Motiven eines anderen Rechtssubjektes in Konflikt gerät, entsteht Schuld. Handeln (und damit jeder Konflikt) aber setzt die Existenz des Handelnden bereits voraus. Diese Existenz obliegt nicht dem Menschen selbst, obwohl er die Verantwortung für deren Erhalt und Konsequenzen trägt. Existentielle Schuld, welche aus der bloßen Tatsache entsteht, zu existieren, geht folglich der individuellen Schuld nicht nur voraus – sie ist die Bedingung ihrer Möglichkeit. Auch dies verdeutlicht die antike Tragödie, wo die Tötung des Laios und die Ehe mit Iokaste eben deswegen Gräuel darstellen, weil Ödipus der ist, der er ist – und niemand anderes als dieser beiden Sohn und Nachkomme.

Existenz ist ihrem Ursprung gegenüber verdankt und verschuldet. Kein menschliches Leben kann die Voraussetzung seiner selbst

³⁸ Heidegger, M.: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer 1993, S. 285.

³⁹ Grätzel, S.: Dasein ohne Schuld. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, S. 31.

Schuldlose Schuld?

hintergehen ohne zugleich sich selbst aufzuheben. Die schuldhafte Bindung des Menschen an diese Voraussetzung ist somit gleichbedeutend mit dem Erhalt seiner Existenz. Existentielle Schuld ist Schuld gegenüber dem Ursprung und schließt alle Verschuldung des Individuums mit in sich ein, denn die Freiheit des Handelns selbst – noch vor jedem Wissen, Willen und jeder Absicht – ist als Gabe diesem Ursprung gegenüber zu verantworten und zu vergelten. Schuld liegt jedoch nicht im oder am Ursprung, sondern besteht nur in der Bindung und dem Ungleichgewicht der Bindung an diesen und ist selbst ekstatische Bezogenheit des Individuums auf den Ursprung.

Als Wege des Schuldausgleichs dienen Vergeltung und Versöhnung durch die Reinigung im symbolischen Tausch des Opfers der Anerkenntnis, Wiederherstellung, Erneuerung und Bestärkung dieser Verbindung des Menschen mit dem Ursprung, erinnernd vorweggenommen im Gewissen als Furcht vor und Bewusstsein einer durch menschliches Handeln gestörten Ordnung. Diese Bezogenheit, nicht das Handeln, bestimmt hierbei den Begriff der Schuld. *König Ödipus* thematisiert jenen schuldhaften Bezug des Menschen auf seine Herkunft sowie auf den Bereich des Göttlichen als Garant der Ordnung der Welt – und den schrecklichen Preis seiner Verdrängung durch die Hybris des menschlichen Verstandes.

So sind Schuld und Tragik vereint in ihrer ekstatischen Verfasstheit – die in der Tragödie dargestellte mythische Bindung des Menschen an den Ursprung ist schuldhaft, der reinigende Schuldtausch des Opfers ist tragisch. Tragik bestimmt Schuld, Schuld bestimmt Tragik.

Ohne die ekstatische Bezogenheit des Subjekts über sich selbst hinaus hin auf das Andere und auf das Eigene des Ursprungs im Anderen verliert sich die Struktur des Tragischen im in sich geschlossenen Selbstbezug eines unauflösbar Konflikts. Erst die Offenheit des eigentlich tragischen Bezuges stellt Leiden, Kampf und Tod in den Sinnzusammenhang mythischer Transzendenz und verwandelt so eine an sich sinn- und bezugslose, statische Negativität in den dramatischen Prozess der auf Versöhnung und Wiederherstellung ausgerichteten rituellen Katharsis, wie sie uns im kultischen Festspiel der attischen Tragödie begegnet.

Ohne die ekstatische Bezogenheit des Subjekts über sich selbst hinaus kann es keine Schuld geben, welche nur innerhalb dieser Bezogenheit auf den Anderen als Mitmensch oder auf den Ursprung als Bedingung der Möglichkeit des eigenen Lebens existiert. Erst Mora-

lisierung und Verinnerlichung infolge einer Reduktion auf intentionale Akte des handelnden Individuums kehren die subjektiven Anteile des Schuldgefühls gegen sich zur Hölle diffuser Selbstanklage, die zusammen mit der Verbindung nach außen auch jegliche Möglichkeit des Ausgleichs und der Sühne durch die versöhnende Hin- und Rückgabe des Opfers aufgegeben hat.

Tragik wie auch Schuld sind nur im Bezug des Außer-sich-Seins hin auf das Andere jenseits der Grenzen des Subjekts denkbar. Sie erweitern diese Grenzen und stärken die Bindung über den Einzelnen hinaus, welche als Ort und Garant menschlicher Koexistenz das Fundament von Kultur überhaupt bildet. Die Verkehrung dieses Bezuges infolge reduktionistischer Beschränkungen von Schuld auf Täterschuld oder Tragik auf den »tragischen« Konflikt hebt so letztlich die eigenen Grundlagen auf und widerspricht damit sich selbst. Diese Begriffe erfassen jeweils nur einen kleinen Teil der ihnen zugrundeliegenden Prinzipien und können schon deshalb nicht zu deren Bestimmung herangezogen werden, weil sie selbst vollständig von ihnen abhängig, da erst durch diese möglich und sinnvoll sind.

Nicht der dialektische Konflikt bedingt die Tragik, nicht das individuelle Handeln die Schuld, sondern Tragik und Schuld bedingen einander im ekstatischen Ursprungsbezug des Mythos. Das ist mehr als eine bloße Koinzidenz – Tragik ohne schuldhaften Bezug ist nicht tragisch, Schuld ohne Reinigung ist bezugslos.

Damit ist die Beweisführung dieser Arbeit abgeschlossen und ihr Gegenstand klar definiert: Tragische Schuld ist Ekstase – schuldhafter Bezug auf den Ursprung.

c) Ekstase

Die Idee einer tragischen Schuld, welche wir im vorigen Abschnitt aus den mythologischen Rahmenbedingungen der antiken Tragödie sowie der ekstatischen Verfasstheit menschlicher Schuld herleiteten, wurde nur möglich durch die Infragestellung der jeweiligen Begriffe von Tragik respektive Schuld, wie wir sie in der aktuellen Diskussion um die Schuld des Ödipus vorfanden. Demgemäß erhält diese Idee ihre Legitimation nicht erst durch die Gültigkeit jener Begriffe, sondern allein als Weise des Verstehens über diese hinaus. Wo tragische Schuld eine *schuldblose* Schuld bleiben muss, kann *wirkliche* Schuld Tragik nicht umfassen, wie auch nicht Tragödie Schuld zu erhellen

Schuldlose Schuld?

vermag. Im ekstatischen Bezug aufeinander jedoch wird jetzt Schuld über Verschuldung hinaus und Tragik durch Dialektik hindurch als Ursprung und Bewegung hin und zurück zum Ursprung selbst sichtbar.

Was aber ist Ursprung? Was bedeuten die Ekstasen von Tragik und Schuld und wie äußert sich ihre Bezogenheit im Hinblick auf die Existenz des Menschen? Diese Fragen führen uns hinaus über das, was jenen Begriffen innerhalb der Tragödie bislang an Raum zugestanden wurde und somit hin zu einer Gelegenheit, die in den Begrifflichkeiten der Diskussion selbst liegende Aporie aufzulösen. So weit wie die Idee tragischer Schuld dies vermag, wird sie sich im Vollzug des Verstehens durch den Aufweis der eigenen Möglichkeit bewährt haben. Dafür ist es jedoch nötig, zuerst einen klaren Begriff ihrer ekstatischen Verfasstheit zu gewinnen. Bevor also tragische Schuld als Begriff im Rückbezug auf die beschriebenen Probleme sich bewähren kann, muss unsere Aufgabe nun die Bestimmung, Umgrenzung und Verortung dieses Begriffes sein, sowohl um den Rückbezug auf festem Boden zu ermöglichen, als auch um eindeutige Kriterien zu erlangen, tragische Schuld von nicht-schuldhafter (Pseudo-) Tragik und nicht-tragischer Verschuldung, von Unschuld wie von Untragik zu unterscheiden.

Diese Aufgabe ist die eigentlich philosophische, insofern Philosophie als Sinnsuche nach dem fragt, was der Symbolismus tragischer Schuld be-deuten kann. So kommen in der ekstatischen Verfasstheit nicht nur Tragik und Schuld, sondern auch Philosophie als »Nachfolgeprojekt« mit dem Mythos als ihrer »Vorgeschichte«⁴⁰ zu einander, denn der Grund des schuldhaften Ursprungsbezuges der Tragödie ist eben jener Ursprung, auf den sie bezogen ist. Indem Philosophie also hier nach dem Grund fragt, fragt sie nach dem Ursprung und bindet tragische Schuld wie auch sich selbst im Fragen an diesen zurück. Die Offenheit ihres Fragens äußert sich dann als Ekstase und Selbstüberschreitung hin auf ihren eigenen Ursprung.

Ekstase ist als Lehnwort aus dem Lateinischen (*ecstasis, extasis*) über die Kirchenväter in die deutsche Sprache gelangt. Ursprünglich entstammt es dem griechischen ἔκστασις, welches abgeleitet vom Medium des zusammengesetzten Verbs ἔξ- (»hinaus«) ἰσταμαι (»sich stellen, treten«) zunächst ganz einfach ein konkret-räumliches

⁴⁰ Angehrn, E.: Die Überwindung des Chaos. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 9; vgl. Grätzel, S.: Die Masken des Dionysos. London: Turnshare 2005, S. 15.

»außer sich geraten«⁴¹ bezeichnet. In der Übertragung auf andere Bezugsrahmen ergeben sich daraus dann Wortbedeutungen wie die abstrakte Veränderung des Wesens (ε. τὴν φύσιν, Arist. EN 1119a23) oder Wahnsinn als von-Sinnen-sein (ε. φρενῶν, Eur. Or. 1021; ε. καὶ μαίνεσθαι, Arist. Hist. An. 577a12).

In der Übersetzung als »Verzückung« ist Ekstase vor allem aus religionswissenschaftlichen oder psychologischen Kontexten durch die christliche Hagiographie bekannt. Insofern diese sich der Sprache der Neuplatonischen Philosophie bediente, geht die *ecstasis* im Sinne der »Entrückung« oder Versenkung im Ursprung des Ur-einen bei Plotin (*Enneaden* VI, 9, 11) und dessen Schule (ἐκστασίς καὶ μανία bei Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum scholia*, p. 103a) auf Interpretationen der antiken Dialoge Platons zurück.

Im Zusammenhang mit der Liebe als einer Form der Tollheit diskutieren Sokrates und sein Gesprächspartner *Phaidros* (244aff.) dort Segnungen, welche den Menschen durch Wahnsinn (διὰ μανίας) zu teilwerden. Zuerst erwähnt der Philosoph dabei die τέχνη μα(ν)τική jener prophetischen Rauschzustände als Gabe der Götter an die Priesterinnen von Delphi und Dodona oder die Sibylle. Des Weiteren vermag rituelle Gelöstheit (λύσιν, 244e) auch von Schuld und Befleckung zu reinigen. Drittens stellt Inspiration als Begeisterung (lat. *inspiratio*, »Einhauchung, Beselung«) durch die Musen den Ursprung der Kunst dar, jener göttliche ἐνθουσιασμός (vgl. *Timaios* 71e) ist hier dem rationalen Verstand stets überlegen.

Laut Aristoteles vermögen bestimmte (phrygische) Arten von Musik, einen solchen Zustand der Seele (περὶ τὴν ψυχὴν ἥθους πάθος, Arist. Pol. 1340a11) zu erregen, die auch aus dem »Vierschritt«⁴² (Dithyrambos) des Dionysoskultes bekannt sind. Angesichts des dionysischen Wahns (μανία δὲ καὶ τοῦτ' ἐστὶ Διονύσου πάρα, Eur. *Bakchen* 305) der »Mänaden« und der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (Nietzsche) erweist sich der Begriff der Ekstase somit bereits etymologisch als idealer Angelpunkt unseres Forschungsanliegens. Liebe, Mantik, Katharsis und Inspiration sind Ausdrucks-

⁴¹ Gemoll, W.: Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch. 9. Aufl., durchges. und erw. von K. Vretska. München: Oldenbourg 1991, S. 259 u. 289; vgl. »displacement«, »change« und »movement outwards« in: Liddel, H. G./Scott, R.: Greek-english Lexicon, with a revised Supplement. Oxford: Clarendon 1996, S. 521 u. 595.

⁴² Vgl. Latacz, J.: Einführung in die griechische Tragödie; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 60.

weisen ein- und derselben Erfahrung des **Außer-sich**-Geratens eks-tatischer Bezogenheit aus sich selbst heraus hin auf das Andere.

In der Rückbesinnung auf diese antiken Wurzeln versteht Friedrich Nietzsche das Wesen des Dionysischen als schöpferischen Kunsttrieb durch die Analogie des Rausches, »in deren Steigerung das Subjektive zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet«⁴³. Im »Spiel mit dem Rausche, mit der Verzückung« der dionysischen Kunst verschwindet das Einzelne »ganz vor der hervorbrechenden Gewalt des Generell-Menschlichen, ja des Allgemein-Natürlichen«⁴⁴. Doch jener »ekstatische Ton der Dionysusfeier«⁴⁵ erschöpft sich nicht in der »Entselbstung«⁴⁶ asketischer Selbstentäußerung, denn im Gegensatz zur pessimistischen Willensmetaphysik Schopenhauers wird das Verhältnis des Menschen zur Welt hier bestimmt von einem »dionysischen Jasagen«, ausgedrückt in der Formel *amor fati* (KSA 13, S. 492).

Mit der bedingungslosen Bejahung des Wiederkunftsgedankens ist die Selbstüberschreitung des Schaffenden bezogen auf das Leben als »das, was sich immer selber überwinden muss«⁴⁷, an welches das Selbst als die »grosse Vernunft« des Leibes stets – schuldhaft – gebunden, mithin »der Erde treu« bleibt: »Also will es die Art edler Seelen: sie wollen Nichts *umsonst* haben, am wenigsten das Leben. Wer vom Pöbel ist, der will umsonst leben; wir anderen aber, denen das Leben sich gab, – wir sinnen immer darüber, *was* wir am besten *dagegen* geben!« (KSA4, S. 250). Die »Schenkende Tugend«⁴⁸ Zarathustras, welche in der Schaffung des Übermenschen kulminiert, ist als Selbstverausgabung aus Liebe⁴⁹ und Gegen-gabe erhaltener Überfülle von der Entartung⁵⁰ einer kranken, lebensverachtenden Selbst-

⁴³ Nietzsche, F. W.: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, in: Colli, G./Montinari, M. (Hrsg.): Kritische Studienausgabe (KSA). München: dtv 1999, Bd. 1, S. 28 ff.

⁴⁴ *Die dionysische Weltanschauung*, in: KSA 1, S. 554/5.

⁴⁵ *Die Geburt des tragischen Gedankens*, in: KSA 1, S. 593.

⁴⁶ Zur Genealogie der Moral, in: KSA 5, S. 363, vgl. ebd., S. 379, sowie KSA 6, S. 236 und 332.

⁴⁷ *Also sprach Zarathustra*, »Von der Selbst-Ueberwindung«, in: KSA 4, S. 148.

⁴⁸ »Das ist euer Durst, selber zu Opfern und Geschenken zu werden« (KSA 4, S. 98).

⁴⁹ Vgl. KSA 4, S. 244: »das widrigste Thier von Mensch, das ich fand, das taufte ich Schmarotzer: das wollte nicht lieben und doch von Liebe leben.«

⁵⁰ Übrigens auch eine mögliche Übersetzung von ἔξιστασθαι (τῆς αὐτοῦ ἰδέας, Plat. Rep. 380d–e).

sucht unterschieden, die nicht mehr über sich selbst hinaus zu schaffen vermag. Solche »Verächter des Leibes« (KSA 4, S. 39 ff.), die sich vom ewigen Werden des Lebens, wie es sich im Leib verkörpert, Leib heisst⁵¹, abgewendet haben, sind ihm »keine Brücken zum Übermenschen«. Mit ihrer Verabsolutierung der »kleinen Vernunft« des Geistes, welcher aus Eitelkeit für »aller Dinge Ende« gelten möchte und doch nur als »Werk- und Spielzeug« des Leibes und »Hand seines Willens« (zur Macht) geschaffen wurde, wendet sich das Ich gegen den eigenen Ursprung und hebt so schließlich sich selbst auf. »Am Leitfaden des Leibes« (37[4], KSA 11, S. 578) jedoch kann das Subjekt als Täuschung über die dahinter stehende Vielheit des Lebens erkannt und überwunden werden. Nur weil er selbst Ursprung ist, kann der Leib ein solcher Leitfaden sein.

Ekstase kann also scheitern. In der Tat war der Ausgangspunkt der Experimentalphilosophie Nietzsches seine Diagnose vom Tod Gottes⁵² und die Entlarvung des europäischen Nihilismus als »zuende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale« (11[411], KSA13, 190). Nihilismus ist das Resultat der Selbstaufhebung⁵³ von Metaphysik und (christlicher, d.h. lebensfeindlicher) Moral durch die Entwertung des obersten Wertes der Wahrheit⁵⁴, insofern diese, zurückgedrängt in das unerkennbare Ding an sich Kantianischer Vernunftkritik und relativiert in der Hegel'schen Geschichtsteleologie, sich selbst zuletzt als Lüge und damit wie das christliche Jenseits (der »Gegensatz-Begriff zum Leben«, vgl. KSA 6, S. 374) als ein Nichts entpuppt. Die Gegenbewegung des Versuchs einer Umwerthung aller Werte entspringt erst dem Extrem des vollkommenen Nihilismus, welchen Nietzsche selbst verkörpert, ohne »bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein« (KSA 13, S. 492) stehen zu bleiben, sondern um ihn in der ekstatisch-dionysischen Setzung neuer Werte zu überschreiten.

Der Rausch löst die Grenzen des Selbst auf und überwindet dessen krankhafte Absonderung. So offenbart sich Ekstase hier als die Hingabe und Opferung der »Selbst-Ueberwindung« (KSA 4,

⁵¹ Vgl. KSA 6, S. 331.

⁵² *Die fröhliche Wissenschaft*, Aphorismus Nr. 125, in: KSA 3, 480 ff., vgl. Diog. Laert. VI, 41.

⁵³ »Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbst-aufhebung« (KSA 5, 410).

⁵⁴ Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde (KSA 6, 80f.).

146 ff.) nur in der Richtung und Bezogenheit des **über-sich-hinaus**⁵⁵ hin auf das Leben, »jenem Fundamente aller Existenz, [...] dem dionysischen Untergrunde der Welt« (KSA 1, S. 155) und somit als Versöhnung des Selbst mit seinem Ursprung, dem es aus der Vereinzelung des Ich wie einem anderen, fremden gegenübersteht: »Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen« (KSA 1, S. 29).

Versöhnung setzt den Bruch voraus. Dieser Bruch verweist auf den Ursprung des Eigenen im Anderen, welcher Auf-bruch und Verstehen als Begegnung mit dem Anderen erst ermöglicht. Mit Stephan Grätzel können wir folglich als Kriterium des Begriffes der Ekstase festhalten: [ekstatische] »Vernunft ist kein bloßes Aus-sich-heraus, kein unspezifisches Steigern oder Sich-hingeben ins Blaue. Der Bruch, der sich in den Ekstasen des Verstehens [...] zeigt, ist kein Aufbruch in das Nichts, sondern ein Aufbruch zum Ursprung und als Ursprung. Der Aufbruch scheitert, wenn das steigernde und sich übersteigende Ich das Du nicht erreicht, sondern in der bloßen Negation des Selbst oder gar im reinen Nichts ankommt«⁵⁶.

Damit ist die Interpretation Martin Heideggers bereits überboten, welcher die Bedeutung des Rausches als »formeschaffende Kraft«⁵⁷ bei Nietzsche zwar anerkennt, jedoch sich erschöpfen lässt in einer unbestimmten Steigerung des Lebens als Wille zur Macht. Dies ist ein Grund, weshalb er Nietzsche als einen »Denker der Vollendung der Metaphysik« (ebd., S. 425 ff.) und des ihr inhärenten Nihilismus, nicht aber als deren Überwinder versteht, denn die Umkehrung der bisherigen Werte bliebe als bloße Negation (ohne ursprünglichen Bezug) nur eine »letzte Verstrickung in den Nihilismus«⁵⁸, bei der das Sein als solches weiterhin ausbleibt.

In *Sein und Zeit* denkt Heidegger den Sinn des Seins von seinem Entwurfscharakter her, dem »über sich hinaus« als wesentlichem

⁵⁵ KSA 4, S. 40; vgl. Joisten, K.: Die Überwindung der Anthropozentrität durch Friedrich Nietzsche. Würzburg: Königshausen & Neumann 1994, S. 117 ff.

⁵⁶ Grätzel, S.: Utopie und Ekstase (Philosophie im Kontext Bd. 1). St. Augustin: Gardez! 1997, S. 39.

⁵⁷ Heidegger, M.: Nietzsche (Bd. I). Stuttgart: Neske 1998 [1961], S. 114 ff.

⁵⁸ Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, in: Heidegger, M.: Nietzsche (Bd. II), S. 306.

»Sich-vorweg-sein des Daseins«⁵⁹ (§41) im zeitlichen Bezug auf seine Horizonte, insbesondere auf die Zukunft. So wird Ekstase zum Grundzug menschlicher »Ek-sistenz«⁶⁰, eine weitere Ableitung von ἐξισταμαι: »Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des »Auf-sich-zu«, des »Zurück auf«, des »Begegnenlassens von«. Die Phänomene des zu ..., auf ..., bei ... offenbaren die Zeitlichkeit als das ἐκστατικόν schlechthin. Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit« (*Sein und Zeit* §65, S. 329).

Zur Ekstase gehört auch »ein »Wohin« der Entrückung« (ebd., S. 365), ein Horizont, durch die sich das Dasein als Seiendes bestimmt. Dasein ist als Geworfenes immer schon in-der-Welt-sein und als solches der Welt verfallen, uneigentlich Seiendes. Das ekstatische Sich-vorweg des Daseins enthüllt sich in der Grundbefindlichkeit der Angst (vor der Welt) als Sorge (um sich selbst). Das un-eigentliche Verfallen ist jedoch nur ein Ausweichen vor dem Tod als Ende und äußerste Möglichkeit des Daseins, welches – eigentlich – »Sein zum Tode«⁶¹ ist. So aber bleibt das Dasein sowohl in der Selbst-bezüglichkeit der Sorge, wie auch der Jemeinigkeit des eigenen Todes stets auf sich selbst zurückgeworfen. Die Horizonte der Ekstase werden nie erreicht, das Eigene in der Uneigentlichkeit der Welt nie entdeckt. Heideggers Neufundierung der Ontologie ist selbst als Umkehrung der Lebensphilosophie Nietzsches zu verstehen.

Anders als Heidegger verwendet Karl Jaspers den Begriff des Daseins als bloß objektives, gegenständliches und selbstgenügsames⁶²

⁵⁹ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1993 [1926], S. 192.

⁶⁰ Heidegger, M.: *Brief über den Humanismus*. Frankfurt a.M.: Klostermann 2000, S. 17: »Der Mensch west so, daß er das ›Da‹, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses ›Sein‹ des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz, die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt.«

⁶¹ »Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen des Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren« (*Sein und Zeit* §53, S. 262/3).

⁶² »Dasein [...] sucht nicht nach dem Sein, da es vielmehr seine Befriedigung in sich selbst hat« (Jaspers, K.: *Philosophie*. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer 1948 [1931], S. 21).

Sein in der Welt. Eben dadurch erhält »Existenz« die ekstatische Bedeutung als Ursprungsbezug: »Existenz ist, was nie Objekt wird, *Ursprung*, aus dem ich denke und handle [...]; Existenz ist, was sich *zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz* verhält« (*Philosophie*, S. 13). Existenz ist Möglichkeit, die als Dasein erscheint, aber als Selbstverwirklichung des nach dem Sein Suchenden bestimmt durch Kommunikation (mit dem Anderen) und Geschichtlichkeit (Zeitlichkeit, hier auch »als vergangene: Gebundenheit durch Treue«, ebd. S. 14), sowie Freiheit (Entscheidung). Damit ist offenbar: »Existenz ist nicht für sich allein und nicht alles; denn sie ist nur, wenn sie bezogen ist auf andere Existenz und auf Transzendenz, vor der als dem schlechthin Anderen sie sich bewußt wird, nicht durch sich selbst allein zu sein« (ebd., S. 296).

So verweist Existenz über sich hinaus auf **Transzendenz**, auf »das Andere, an dem sie ihren Halt hat. Wo ich eigentlich ich selbst bin, bin ich es nicht durch mich selbst. Ich habe mich nicht selbst geschaffen. Wo ich eigentlich ich selbst bin, weiß ich, daß ich mir geschenkt werde. Je entschiedener meine Freiheit mir bewußt wird, desto entschiedener zugleich auch die Transzendenz, durch die ich bin«⁶³. Diese wird gegenständlich erfahrbar in Chiffren und (mythischen) Symbolen, erlebt in daseinsüberschreitenden Grenzsituativen: (Angst vor dem) Tod, (Aneignen von) Leiden, (gewaltsamer oder liebevoller) Kampf und (verantwortliches Aufsichnehmen auch unvermeidlicher, aus Freiheit resultierender) Schuld (vgl. *Philosophie*, S. 467 ff.). Diese Aufteilung ist im Zusammenhang unserer Arbeit insofern bemerkenswert, da in ihr zugleich alle möglichen Inhalte *tragischer* Dichtung umfasst sind. Gerade im Scheitern, als Begegnung mit dem schlechthin Unbegreiflichen, das ihn umgreift, gelangt der Mensch zu sich selbst. Damit Existenz sich nicht in sich und vor dieser Möglichkeit verschließt, wird die ekstatische Offenheit ihres Ursprungsbezuges zum »Prüfstein aller Existenzphilosophie«⁶⁴: »Philosophieren aus möglicher Existenz, welches sich durch philosophisches Leben zur Wirklichkeit bringen will« (S. 21), ist – und bleibt – als »Denken, das mein Selbstbewußtsein verwandelt« (ebd., V.) in

⁶³ Jaspers, K.: Von der Wahrheit. München/Zürich: Piper 1991 [1947], S. 110.

⁶⁴ »Unablässig lockend zu tieferer Aufgeschlossenheit, auf daß sie als ihr eigentliches Sein das Suchen ihrer Transzendenz erfahre, löst ihr Denken das solipsistische Dasein, das in Weltlosigkeit gegen die Dinge verstrickt ist; sie befreit aus der Kommunikationslosigkeit zur Offenheit für andere Existenz [...]« (*Philosophie*, S. 23).

Weltorientierung, Existenzierhellung und Metaphysik, somit Suchen nach, als und aus diesem Ursprung, wofür Jaspers den Begriff des »Umgreifenden«⁶⁵ prägte.

Zusammenfassend sind folgende *Momente* ekstatischen Bezuges festzustellen:

α) Ekstase ist Außer-sich-Sein statt Selbstbezüglichkeit – Ekstase gelingt nur in Begegnung mit dem Anderen, das nicht erreicht wird, wenn das Ich in sich geschlossen verharrt.

β) Ekstase ist Über-sich-hinaus-Werden statt Selbstgenügsamkeit – Ekstase setzt den Bruch als Aufbruch voraus, in dem das Ich aus seiner Begrenztheit auf das Ganze hin drängt.

γ) Ekstase ist Selbstsuche statt Selbstaufhebung – Ekstase ist gerichtet auf das Eigene im Anderen, verkehrt als Aufhebung der Bedingungen der Möglichkeit der eigenen Existenz. Das beziehungslos Andere bleibt fremd, das beziehungslos Eigene wendet sich gegen sich selbst.

»Ekstase ist also die in der Gebrochenheit erfahrene Selbstüberschreitung auf ein Anderes«⁶⁶ – aus dieser Definition Stephan Grätzels heraus ergibt sich im Lichte jener Momente jedoch noch die Möglichkeit einer weiteren, näheren Bestimmung: **Ekstase ist Ursprungsbezug**. Ursprung ist, woraus Sein entspringt. Das Sein des Menschen ist ekstatisch-exzentrisch⁶⁷, sich suchend. Diese aus sich heraus über sich selbst hinaus auf sich selbst zurückkommende Suche findet ihren Anfang und ihr Ende in den zur Verwirklichung drängenden Möglichkeiten der eigenen, noch unbestimmten Existenz als Freiheit oder Weltoffenheit. Indem Existenz erst im Anderen zur Verwirklichung gelangt, wird das Andere zum Ursprung der eigenen Existenz.

Damit bleibt die Frage »was ist Ursprung?« zuletzt offen. Sie muss es bleiben, um Suche zu ermöglichen, denn wie die angeführten Momente der Ekstase verdeutlichen, scheitert die Bewegung aus sich heraus über sich hinaus auf sich zurück, wenn der ursprüngliche Bezug fehlt, das Subjekt in sich gekehrt in selbstgenügsamer Verschlossenheit verharrt oder auf sich zurückgeworfen ohne Halt sich selbst

⁶⁵ »Wir kommen zu uns selber durch Teilnahme am Umgreifenden, d.h. durch Leben aus dem Ursprung« (*Von der Wahrheit*, S. 108).

⁶⁶ Grätzel, S.: Utopie und Ekstase (Philosophie im Kontext Bd. 1). St. Augustin: Gärde! 1997, S. 96.

⁶⁷ Vgl. Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin/NY: de Gruyter 1975, S. 288 ff.

Schuldlose Schuld?

im Nichts zielloser Unruhe verliert. Ob als Ende oder als Anfang, Ekstase ist nicht ohne Ursprung. Darin zeigt sich aber auch, dass Nichts Ursprung seiner selbst ist, wenn es in Ekstase ist. Die Begründung des vermeintlich autonomen Subjekts aus sich selbst heraus erweist sich als gefährliche Hybris und es ist kein Zufall, dass die mit dem Bruch des Untergangs der abendländischen Metaphysik, ja noch mehr mit den folgenden Schrecken des 20. Jahrhunderts konfrontierten Philosophien der Neuzeit diesbezüglich die Grundbegriffe ihres Denkens der antiken Tragödie entnehen konnten. Der eigene Ursprung kann nur im Anderen gefunden werden. Dieses Andere aber kann nur Ursprung sein, wenn es ein Eigenes in sich birgt, wird nur erfahrbar im Prozess des Verstehens des Fremden mit den bekannten Symbolen und verweist so eben durch Begrenztheit hindurch über Grenzen hinaus.

So können wir, ausgehend von dem zugrundeliegenden (*ὑποκείμενον*, *subiectum*) Subjekt⁶⁸, drei Dimensionen des Suchens nach Ursprung unterscheiden:

Ursprung kann gesucht werden in dem Ich, das ich nicht bin, das mir als mein Gegenüber der Nächste ist. Der Mit-Mensch wird Ursprung in der Begegnung mit dem Du⁶⁹, aus der Identität durch Abgrenzung (auch Widerspruch, Konflikt und Kampf) entsteht. Begegnung wiederum »ist Ekstase, weil sich in ihr das Unteilbare, das Individuum, mitteilen kann«⁷⁰. So eröffnet Begegnung als Kommunikation und Dialog den Raum des Ethischen: »das Herausgehen aus sich selbst ist die Annäherung an den Nächsten; die Transzendenz ist Nähe, die Nähe ist Verantwortung für den Anderen, Stellvertretung für den Anderen, Sühne für den Anderen«⁷¹. Sich selbst im Anderen zu finden ist hierbei sowohl Ausgang, als auch Absicht der Begeg-

⁶⁸ Ohne damit eine Schematisierung gemäß der Trennung von Subjekt und Objekt zu implizieren, welche sich schon im Begriff des »Selbst-« (als Verhältnis des Ich zu sich) als unzureichend erweist.

⁶⁹ Vgl. Buber, M.: *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam 2008, S. 4: »Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es«.

⁷⁰ Grätzel, S.: Utopie und Ekstase (Philosophie im Kontext Bd. 1). St. Augustin: Gardez! 1997, S. 133.

⁷¹ Lévinas, E.: Wenn Gott ins Denken einfällt, übers. von Th. Weimar. Freiburg/München: Alber 1982, S. 42/3; vgl. ders.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität, übers. von N. Krewani. Freiburg/München: Alber 2002, S. 51: »die Transzendenz, der Empfang des Anderen durch das Selbe, des anderen Menschen durch mich, ereignet sich konkret als Infragestellung des Selben durch den Anderen, das heißt, als Ethik«.

nung, verwirklicht in der Beziehung zu Vorfahren, Mitmenschen und Nachkommen.

Ursprung kann gesucht werden in dem Sein, das uns umfängt. Die in der Subjektphilosophie der Moderne allzu vernachlässigte Welt ist für uns zunächst *das Andere*, nicht *der Andere*. Doch Welt ist nicht bloß Gegen-stand (*objectum*), ist nicht selbstgenügsam, sondern werdend, schaffend. Welt bringt hervor – alles Leben ist Beweis hierfür – und ist als solche Ursprung. Ekstase sucht Mitwelt in der Ehrfurcht vor anderem Leben und Umwelt als Heimstatt in der Verantwortung für die Bedingung der Möglichkeit fortdauernder menschlicher Existenz. Weltverachtung ist Selbstverachtung als Leibverachtung.

Ursprung kann gesucht werden in dem schlechthin Anderen, das der Anfang ist von Allem. Allem als Ursprung gegenüberzustehen bedeutet: als Ursprung allem gegenüber unterschieden und ein Anderes zu sein. Das schlechthin Andere ist schlechthin anders und un-aussprechlich, weil es schlechthin Ursprung ist, ein eigenes nur als Grenze und Gegenübersein. Insofern alles aber aus diesem Ursprung aller Ursprünge entsprungen ist – der Mensch als unvollendetes Geschöpf, die Welt aus dem Anfang göttlicher Ordnung – offenbart das absolut Andere so aller Dinge Gegebenheit und Geschenkt-sein, welche zu Hin- und Rückgabe aufruft, um sich selbst als eigenes im Spiegel dieser äußerste Grenze der Transzendenz wieder zu finden.

Wo Tragik Ursprungsbezug ist, ist dies die eigentlich »existentielle« Bedeutung der Tragödie.

II.3) Tragische Schuld

a) Verfehlung

Bevor wir den im vorigen Kapitel entwickelten Begriff einer tragischen Schuld als Ekstase im Folgenden auf die philologische Diskussion um die Schuld des Ödipus, sowie hernach auf die Philosophie des Tragischen und aktuelle ethische Fragestellungen anwenden, wird angesichts des zeitlichen Abstandes zwischen der antiken Tragödie des Sophokles und den besprochenen Philosophien der Neuzeit noch etwas zur Methodik dieses Rückbezuges zu sagen sein. Schon Arrogast Schmitts Verweis auf die Aristotelische *Poetik* hatte Michael Lurje¹ vehement als Vorurteil kritisiert. Wer allerdings wie dieser (S. 12), angelehnt an ein Bild von Wolfgang Schadewaldt, meint feststellen zu können, dass hier der Betrachter und nicht der Berg auf dem Kopf stehe, der hat den Glauben, selbst mit beiden Füßen auf festem Boden zu stehen, offensichtlich nie in Frage gestellt. Es ist, um erneut an Gadamer zu erinnern, doch gerade jener Zeitabstand und die mit ihm sich neu offenbarenden Sinnbezüge, welche die eigentlich kritische Aufgabe, »nämlich die *wahren* Vorurteile, unter denen wir *verstehen*, von den *falschen*, unter denen wir *mifverständen*, zu scheiden«², erst lösbar und mithin erst sinnvoll macht, nicht eine naiv objektivistische Ausschaltung von Fehlerquellen.

Was aber Missverstehen in diesem Zusammenhang bedeutet, ergibt sich aus der prinzipiellen Offenheit der hermeneutischen Erfahrung: Verstehen als unendlicher Prozess der Horizont-verschmelzung im Wechsel von Entwurf, Erweiterung und Revision ereignet sich nur, solange das eingebrachte Vorwissen im Dialog auf dem Spiel

¹ Vgl. Lurje, M.: Die Suche nach der Schuld. Sophokles' Oedipus Rex, Aristoteles' Poetik und das Tragödien-verständnis der Neuzeit, Beitr AK 209. München/Leipzig: K. G. Saur 2004, S. 387.

² Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Tübingen: J. C. B. Mohr 1960, S. 282.

steht und in Frage gestellt wird. Was das Selbstverständnis unangestastet lässt, ist bedeutungslos. Jede historische Betrachtung muss deshalb die eigene Geschichtlichkeit stets mitdenken – ihr Gegenstand ist nicht nur etwas in der Zeit, sondern der zeitliche Bezug zu sich selbst. Inwieweit Erkenntnis in der Anwendung die Offenheit für mögliche Erfahrung fortzuführen und zu erweitern vermag, wird ihr folglich den Maßstab geben. Der Widerspruch gegen die *communis opinio* kann daher nur ein Anfang sein, ohne Rückbezug handelt es sich in der Tat bloß um »böllisches Weben« (Lurje S. 278) bar jeden Fortschritts. Jenes zeitliche Verhältnis aber zu bestimmen und dabei sich selbst im Erkenntnisprozess zu gestalten, heißt erst wirklich »unzeitgemäß«³ zu wirken.

Diese Arbeit erhebt nicht den Anspruch auf eine wie auch immer geartete Zauberformel des Tragischen, noch gibt sie vor, die Tragödie besser zu verstehen als ihr Autor. Sie versuchte lediglich die Rahmenbedingungen zu bestimmen, unter denen für uns ein Verstehen tragischer Schuld im Allgemeinen und der Schuld des Sophokleischen Ödipus im Besonderen möglich wird, indem sie die Begriffe von Tragik und Schuld, auf welchen dieses Verstehen notwendig beruht, auf ihre äußersten Grenzen hin in Frage stellte. Sie erhielt so weniger eine Antwort auf Einzelfragen nach dem Tragischen an sich oder der moralischen Verfehlung im *Oedipus Rex*, als nach den Momenten und Dimensionen, außerhalb derer diese Fragen nicht sinnvoll mehr zu stellen sind – also nach den Bedingungen der Möglichkeit von Tragik und Schuld. In der ekstatischen Verfasstheit ihres Ursprungsbuzzes erwies sich im Zuge dessen die gegenseitige Bedingtheit und Verstrickung dieser Begriffe als unhintergehbar, worin eine Legitimation der Rede von *tragischer Schuld* überhaupt erst zu gründen ist.

Damit folgt die Untersuchung methodisch denselben Prinzipien, welche sie zuvor begrifflich entwickelte: die ekstatische Verfasstheit ihres philosophischen Fragens führte ausgehend von dem in der gegenwärtigen philologischen Diskussion auf die antike Tragödie angewandten modernen Begriffen von Tragik und (Täter-)Schuld durch deren Infragestellung aus dem eigenen Vorverständnis heraus und

³ »– das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit zu wirken« (Nietzsche, F.: Kritische Studienausgabe. München: dtv 1999, Bd. I, S. 247), vgl. 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.

über dieses hinaus hin zu einem umfassenderen, durch Philosophie und Mythologie erweiterten Verstehen ihrer existentiellen⁴ Bedeutung, um dieses nun durch den Aufweis ihrer Möglichkeiten in der Auseinandersetzung mit konkreten Forschungsproblemen wieder auf sich selbst zurück zu beziehen und darin zu bewähren.

Erst mit dieser Rückbesinnung auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit zeigt sich die Schuld des Ödipus (wie in Kap. II.1.c dargestellt) als zwiefach und einander gegenübergestellt in Form von dämonischer Befleckung und juristischer Zurechnung. Es wäre jedoch verfehlt, an dieser Stelle von einem Konflikt zwischen objektiver und subjektiver Schuld zu sprechen, denn Befleckung beinhaltet bereits beide Formen, unterschieden durch ihren Ursprung in göttlichem oder menschlichem Gesetz – als Sühne und Reinigung im Bezug auf diesen Ursprung, oder aber ohne diesen Bezug als sich in ihrer Begrenztheit nur tiefer verstrickende Verblendung, welche sich gegen die eigenen Grundlagen wendet. Eine Intention des Dichters bezüglich der Frage nach der Schuld kann sich erst im Spiel und Konflikt dieser Alternativen zeigen, nicht aber in der Fraglosigkeit eines vermeintlich festgefügten Begriffes neuzeitlicher Sittlichkeit, welcher nur die bloße Nichtidentität festzustellen vermag.

Dass die Probleme der Frage nach »Charakter und ›Schuld‹ des Ödipus«⁵ noch immer nicht abschließend geklärt werden konnten, zeigte sich nun erneut bei Bernd Manuwaldt, welcher diesen in seinem jüngst erschienenen Kommentar zum *König Ödipus* ein eigenes Kapitel widmete. Dort bietet er als einfache Antwort zunächst die Bewertung der Handlung im nach Sophokles Tod aufgeföhrten *Ödipus auf Kolonos* an, wo die Schuldfrage zweifelsohne thematisiert wird, wenn der Protagonist sich vor den Anklagen der Bürger Athens rechtfertigt: »Mehr erlitten als getan« (*τά γ' ἔργα μου πεπονθότ'* *ἐστὶ μᾶλλον η δεδρακότα*, OC 266/7) habe er seine Taten. Unwissentlich (*οὐδὲν εἰδὼς* V. 273, vgl. 976, 982–4) und unfreiwillig (*ἄκων* V. 964, 977, 987) begangen bewiesen sie kein schlechtes Wesen (*κακὸς φύσιν* V. 270). Den Angriff des Laios floß vergeltend (*ἀντέδρων* V. 271) tötete er ihn in Selbstverteidigung (V. 991–9). Göttliche Fü-

⁴ Insofern sie ekstatisch auf »Ek-sistenz« (Heidegger, M.: Brief über den Humanismus. Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, S. 17; s. o. Kap. II.2.c, Anm. 60) bezogen und mit dieser immer schon gegeben ist.

⁵ Manuwaldt, B. (Hrsg.): Sophokles, König Ödipus. Berlin/Boston: de Gruyter 2012, S. 34 ff.

gung (Θεῶν ἀγόντων OC 998, vgl. OT 1329–33) führte zu Inzest und Blutvergießen, ihm selbst sei keine Verfehlung (ἀμαρτίας ὄνειδος οὐδέν V. 967) anzulasten: »rein vor dem Gesetz geriet ich unwissend hinein« (νόμῳ δὲ καθαρός, ἔιδρις εἰς τόδ' ἥλθον, V. 548). Dennoch ist seine Befleckung (κηλίς V. 1134) so groß, dass er die Berührung scheut.

Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Laut Manuwaldt ist Ödipus, beim Wort genommen, »ohne jegliches persönliche Verschulden ins Unglück geraten«⁶ (S. 36), d. h. insofern dieses eine Strafe darstellt »schuldlos schuldig«⁷ (S. 34). Deshalb muss er davon ausgehen, dass der Dichter in den ca. 25 Jahren seit dem *Oidipous Tyrannos* »offenkundig seinen Blick auf den Ödipus-Stoff erweitert bzw. verändert« (S. 37) hat. Beruhend auf einer unausgesprochenen Auffassung von Schuld aus Freiheit gegenüber unverschuldetem Unglück aus Notwendigkeit sind die Texte nicht miteinander zu vereinbaren. Doch was ist ein solcher Schuldbegehr wert, der das Handeln des Ödipus nicht erklären kann?

Aus unserer Sicht existiert kein Widerspruch – weder zwischen Schuld und Befleckung, noch zwischen den beiden Stücken des Sophokles. Ein um ihre ekstatische Verfasstheit erweiterter Begriff von Schuld, der nicht bloß Absicht, Wissen und Willen, sondern den Ursprungsbezug dessen, was die Symbolik der Befleckung (*μίασμα*, OT 97) bedeutet, als Bedingung seiner Möglichkeit versteht, kann nicht nur zugleich mit der Verteidigung des Ödipus gegen eine juristische Zuordnung »nach Maßstäben des attischen Rechts« (Manuwaldt 2012, S. 34) seine Schuld gegenüber den Gesetzen der göttlichen Weltordnung (νόμοι ὑψιποδες, OT 865/6), sondern auch in deren beider Verwechselung die Ursache seiner Verblendung erkennen.

Der kluge (*σοφὸς*, OT 509) Ödipus hatte selbst versucht, die Mörder des Laios anhand von Motiven und Wahrscheinlichkeiten zu fassen. Seine Schuld war – eben darum! – vor ihm verborgen geblieben, wohingegen der blinde Seher Teiresias die Wahrheit schon von Anfang an erblickt hatte. Wenn einige Philologen also nach einer Schuld suchen, die durch Freiheit und Intentionalität definiert ist,

⁶ Zumal angesichts der Entrückung auf Kolonos »ein (subjektiv) die Schuld für Vatermord und Inzest mit der Mutter tragender Ödipus kaum in die Konzeption des Dramas einzubinden« (ebd., S. 37) gewesen wäre.

⁷ Mit Verweis auf die *Philosophie der Kunst* (Vorlesungen 1802–1805, S. 697/699) Schellings, welcher das Erhabene der Tragödie, wie erinnerlich (s.o. Kap. I.1.b), in der Identität von Freiheit und Notwendigkeit sah.

und wie Ödipus die wahre Schuld nicht finden, dann haben sie bis heute nichts von Sophokles gelernt. Das wird besonders deutlich angesichts der Weise, wie ein solches Vorverständnis die Interpretation der Vorgeschichte (Orakel, Geschehen am Dreiweg und in Theben) präfiguriert und so zum Missverständnis der Bühnenhandlung führt.

Das Orakel, welches Ödipus in Delphi von Apollon empfängt, stellt entsprechend seit langem einen Stein des Anstoßes dar, insofern ihm dort mit dem Wissen auch Verantwortung für sein Schicksal zuteilwird, während die deterministische Deutung dies bestreitet. Hätte er die Prophezeiung denn überhaupt verhindern, d. h. anders handeln können? Die Schuldfrage wird Handlungstheorie oder gar Theodizee, die Antwort bestimmt das Maß an Selbstbestimmung und -ursächlichkeit, welches der zugrundegelegte Schuld-Begriff erfordern soll:

Während Manuwaldt hier demgemäß auf vergleichbare Vermeidungstopoi wie bei Adrastos⁸ verweist und somit göttliche Vorherbestimmtheit gegen eine (subjektive) Schuld des Ödipus ausspielt, wendet A. Schmitt Ödipus »Wissen seines Nichtwissens«⁹ ein, das für ein gewisses Maß an Ursächlichkeit, mithin (nach Aristoteles EN 1112a30f.) Verantwortlichkeit, ausreiche. Fest steht, dass Ödipus sein Orakel missversteht¹⁰ und eben deshalb (um nicht Mörder seines Vaters und Gatte seiner Mutter zu werden, vgl. OT 796) niemals nach Korinth zurückkehrt. Vermeidung des Orakels ist Motiv seiner Entscheidung, den Weg in Richtung Theben und des verhängnisvollen Dreiweges einzuschlagen, wo er aufgrund von Nichtwissen eigenhändig die Prophezeiung erfüllen wird. Schmitts Position hätte also jenes Wissen nicht einmal nötig: Wenn »man fehlt, wenn die Ursache des Unglücks in einem selbst liegt«¹¹ (*ἀμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν οὐ κρήνη ἐν αὐτῷ η τῆς αἰτίας*, Arist. EN 1135b18 ff.), muss weder ein

⁸ Hdt. I, 34–45, vgl. Manuwaldt, B.: Oidipus und Adrastos. Bemerkungen zur neuen Diskussion um die Schuldfrage in Sophokles' »König Ödipus«, in: Rheinisches Museum für Philologie N.F. 135 (1992), S. 1–43.

⁹ Schmitt, A.: Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im sophokleischen »König Ödipus«, in: Rheinisches Museum für Philologie N.F. 131 (1988), S. 21.

¹⁰ Er glaubt, auf die Frage nach seinen wahren Eltern keiner Antwort gewürdigt worden zu sein (OT 789), eine mögliche implizite Antwort (vgl. Flashar, H.: Sophokles. München: C. H. Beck 2000, S. 113) verkennt er also.

¹¹ Schmitt, A.: Tragische Schuld in der griechischen Antike, in: Günther Eifler/Otto Saame (Hrsg.): *Die Frage nach der Schuld. Vorträge, Studium Generale der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz 1991* (Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1987 u. Wintersemester 1987/88), S. 157–192, hier: S. 186/7.

Wissen um relevante Umstände, wie das Aristotelische Unrecht ($\alpha\deltaίκημα$) es erfordert, noch Absicht als Bedingung einer tragischen Verfehlung oder Schuld des Ödipus angesehen werden. Erst recht ist kausale Determination kein Einwand gegen eine Schuld, welche Freiheit gar nicht erst voraussetzt.

Ödipus Leiden sind von eigener Hand ($\alphaύτόχειρ$, OT 1331) verursacht. Apollon bringt sie zur Vollendung ($\tauελῶν$, OT 1330), was bedeuten kann: »erfüllen« (sein Wort, die Prophezeiung) aber auch »zählen«¹² (was jemandem gebührt, was man schuldig ist). Dass Ödipus das Orakel falsch auslegt, liegt an seinen falschen Prämissen bezüglich seiner Herkunft. Der Denkfehler ist nicht dem Gott anzulasten – Ursache ist nur Ödipus selbst, wenngleich ohne bösen Willen. So ist er auch nach Aristoteles zwar nicht schlecht ($\kappaκός$, $\muοχθηρός$), aber eben noch nicht ohne Schuld. Diese ist ja nicht erst Folge seines Handelns, sondern bereits seiner Existenz.

In ähnlicher Weise ist auch das Geschehen am Dreiweg auf der Grundlage eines modernen, juristischen Schuldbegriffes betrachtet worden, welcher die Schuldfähigkeit des Ödipus an seine Zurechnungsfähigkeit knüpft und so aus einer Handlung im Affekt eine entsprechende Minderung¹³ herleiten ließe. Die Unterschiede in der Schilderung des Tathergangs durch Euripides *Phoinissen*, welche den Protagonisten aus Stolz ($\muέγα φρονῶν$, V. 41) nicht vor dem königlichen Wagen weichen lassen, begründen hier die Vermutung, Sophokles habe mit seiner Darstellung (OC 991–9) als Eskalation, wenn nicht gar Notwehr, eine Schuldzuweisung überhaupt nicht thematisieren wollen, sondern lediglich glaubhaft zu machen versucht, wie jemand »ohne Vorsatz« (Manuwaldt 2012, S. 42) seinen eigenen Vater erschlagen könne.

Bei Sophokles erkennt Ödipus nicht, wer »der Alte« ($\delta\piρέσβυς$, OT 805) wirklich ist, der als erster zur Gewalt ($\piρὸς βίαν$) greift. Doch im Zorn ($\delta\iota' \deltaργῆς$, OT 807) vergilt er es ihm nicht gleich ($\oυ μήν ζσην γ' ἔτισεν$, OT 810)¹⁴, sondern Laios geht ohne Umschweife zu Boden und das Blutbad nimmt seinen Lauf. Von »deliberate homi-

¹² »pay what one owes« (Liddle, H. G./Scott, R.: A Greek-English Lexicon; Oxford: Clarendon 1996, S. 1772).

¹³ Wie auch bei Aristoteles (EN 1135b) das $\alpha\deltaίκημα διά θυμὸν$ zwar als Unrecht, aber nicht moralisch schlecht bewertet wird ($\oυ γάρ διά μοχθηρίαν$), da die Schädigung nicht vorsätzlich ($\epsilon\kappa προαιρέσεως$) geschieht.

¹⁴ Was übrigens ebenso bedeuten kann, dass der Vergeltungsschlag eine größere Wirkung hatte als beabsichtigt.

cide¹⁵ zu sprechen ist hier wohl kaum angebracht, aber auch »Totschlag im Affekt in vier Fällen«¹⁶ beschränkt die Szene nur auf ihre juristische Komponente – welche für die eigentliche Schuld des Ödipus ohne Belang ist: Nicht die Tat als solche, welche als Tötung eines Fremden später auf Kolonos durchaus noch zu rechtfertigen sein wird, sondern die Blutsverwandschaft zu Laios macht das wahre Grauen der Befleckung aus: εἰ δὲ τῷ ξένῳ τούτῳ προσήκει Λαῖου τι συγγενές τις τοῦδε γ' ἀνδρός ἐστιν ἀθλιωτερος; (OT 813–5). Diese aber besteht völlig ungeachtet von Ödipus Absichten. Dasselbe gilt für die in Theben durch Bezeugung der Sphinx heldenhaft erworbene Ehe mit jener Königswitwe, die sich später als seine leibliche Mutter herausstellen wird.

Im Schatten der Probleme, welche die Vorgeschichte des Stückes aufgeworfen hatte, wird dann auch die Tragödienhandlung selbst gesehen. Insbesondere E. Lefèvre interpretiert den Text dabei (im Stile eines stoischen Erziehungsdramas wie etwa der *Ödipus* des Seneca) als Warnung vor jenen verderblichen Affekten, die schon Thukydi des¹⁷ anmahnte: »Die beiden größten Feinde guten Rates sind Raschheit und Zorn«. Dem widerspricht Manuwaldt (S. 44): »In der Bühnenhandlung zeigt sich also ein Ödipus, der in die Irre geht, der in Zorn gerät und dabei andere ungerecht beschuldigt, dessen Verhaltensweisen und Charakter mithin nicht ohne Fehler sind. Aber keiner dieser Fehler kann als ursächlich für die schließlich in der Erkenntnis der Wahrheit bestehende Katastrophe betrachtet werden«.

Um die Bedeutungslosigkeit von Ödipus Charakter für eine (subjektive) Schuld an den Taten der Vorgeschichte zu beweisen, wird hier die Aussage darin übersehen, dass durch eben diese Eigenschaften (schnelles Denken und vergeltender Zorn) die Erkenntnis der Wahrheit gerade verzögert und verhindert wird – die wirkliche Katastrophe¹⁸ ist doch schon längst geschehen. Die Diskussion, ob und

¹⁵ Harris, E. M.: Is Oedipus Guilty? Sophocles and Athenian Homicide Law, in: Ders./Leão, D. F./Rhodes, P. J. (ed.): Law and Drama in Ancient Greece. London: Bristol Classical 2010, S. 122–46, hier: S. 139. Gegen dessen Begründung, Ödipus Befleckung setze eine unrechtmäßige Tötung voraus, spricht Plat. Leg. 865b/869a, sowie Parker, R.: Miasma, Pollution and Purification in early greek religion. New York: Clarendon 1983, S. 366 ff.

¹⁶ Flaschar, H.: Sophokles. München: C. H. Beck 2000, S. 114.

¹⁷ δύο τὰ ἐναντιώτατα εύθουλά εἶναι, τάχος τε καὶ ὀργὴν (Diodotus zu Kleon in Thuk. III, 42, 1).

¹⁸ Bzw. steht nur im Sinne des Wendepunktes der Dramenhandlung (καταστροφή)

inwiefern Ödipus Handeln auf der Bühne von seinen Leidenschaften und Charakterfehlern geleitet wird, kommt einer Verwechslung von Ursache und Wirkung gleich, da die Charakterisierung seiner Figur als narratives Mittel der plausiblen Darstellung seiner im Mythos vorgegebenen Taten dient. Es beweist nicht Schuld oder Unschuld, sondern einzig die Kunst des Dichters, wenn Ödipus Charakter in Vorgeschichte und Bühnenhandlung (wo zwar weniger Blutschuld, aber umso mehr Verzerrung daraus hervorgeht) derselbe bleibt, umso mehr wenn der Zuschauer sich dabei mit ihm identifizieren und mitleiden kann.

Es ist der selbst unhinterfragten Überzeugung geschuldet, eine (subjektive) Schuld des Ödipus vertrage sich nicht mit jener »unabwendbaren Entwicklung« (Manuwaldt 2012, S. 44f.), deren Bild Sophokles hier zeichne, wenn in der Chorpartie nach der Offenbarung der Wahrheit (OT 1186 ff.), die den verfluchten König als Paradigma der »Nichtigkeit menschlichen Lebens« und eine »zugrundeliegende existentielle Situation« der »Ausgesetztheit und Bedrohtheit des menschlichen Daseins« ausweise, nur noch »eine wenig tröstliche Botschaft von schwer erträglicher Härte« erblickt wird. Eine Affirmation der Wahrheit der Prophezeiung muss kein Widerspruch zu menschlicher Freiheit sein, sie kann im Gegenteil deren Defizite aufzeigen und so vor selbstzerstörerischen Tendenzen schützen – nicht der Götterwille ist die Gefahr, sondern das Handeln des Menschen, der sich anmaßt, mit seinem begrenzten Verstand alle Folgen verstehen und überblicken zu können. Doch das Drama ist hier noch nicht zu Ende.

Zu verstehen, was Sophokles seinem Publikum mitteilen wollte, ohne den gleichen Fehler wie Ödipus zu begehen und über die Verengung der Sicht auf menschliche Absichten sich selbst von der Erkenntnis der Wahrheit auszuschließen, erfordert einen Begriff von Schuld, der sich nicht erschöpft in der Selbstüberschätzung sophistischer Anthropozentrizität. Die Diskrepanz zwischen Zuschauerwissen und Figurenperspektive führt vor Augen, wie leicht ein Handeln fehlgehen und sich selbst zu Fall bringen kann, wenn es nicht in der Wahrheit gegründet ist. Da der Mensch den Göttern nicht gleich ist, gilt für ihn: *πάντα μὴ βούλου κρατεῖν* (OT 1522) – ein Appell von bemerkenswerter Brisanz und Weitsicht angesichts der Zeichen einer

noch bevor. Die Erkenntnis der Wahrheit als solche ist allerdings weder Ende, noch Ruin des Ödipus, denn mit ihr wird Sühne erst möglich.

Zeit, welche mit der intellektualistischen Abkehr von ihren religiösen Wurzeln dem Ende der imperialen Blüte des Perikleischen Athen entgegen schreitet.

Wenn Kreon dem geblendetem Ödipus schließlich gegenübertritt, so tut er es nicht, um ihn der früheren Taten wegen anzuklagen (οὐδὲ ὅτε ὄνειδιῶν τι τῶν πάρος κακῶν, OT 1423), sondern um seine Befleckung (ἀγνος, OT 1426) als Affront gegen die Reinheit der Götter und Elemente aus der Öffentlichkeit hinfert zu führen. Ödipus selbst, immer noch der schnelle Denker¹⁹, verlangt entsprechend dem Orakelspruch (φάτις)²⁰ Tod oder Exil²¹, fügt sich jedoch zuletzt, wenn auch nicht der weltlichen, so doch göttlicher²² Autorität. Das Leben wählt er nur, weil es die schwerere Bestrafung darstellt (ἔργ' ἔστι κρείσσον' ἀγχόνης εἰργασμένα, OT 1374). Im Gegensatz zu heutigen Interpreten (vgl. Manuwaldt 2012, S. 41f.) will er seine Schuld nicht auf Vorherbestimmung, Affekte oder Nichtwissen abwälzen – denn er allein kann tragen, was getragen werden muss: τὰμὰ γὰρ κακὰ οὐδεὶς οἶδός τε πλὴν ἐμοῦ φέρειν βροτῶν. (OT 1414/5).

Ein auf Wissen und freien Willen reduzierter Schuld-Begriff kann diese Größe nicht verstehen, ihm muss das auf ganz Theben lastende *Miasma* für bloßen Aberglauben gelten. Damit aber hat er den ekstatischen Bezug der Schuld mitsamt ihrer Bindung an den Ursprung der eigenen Existenz aufgegeben und verschließt sich dem Ruf des Gewissens als Erinnerung an die Wiederherstellung verletzter Ordnung. So macht ein über die Begrenztheit der Subjektivität hinaus erweiterter Begriff von Schuld nicht nur deren Defizienz erst sichtbar und ermöglicht es dadurch, von Sophokles zu lernen, sondern mit Anerkenntnis jenes Bezuges kann nun auch Sühne und Wiedergutmachung stattfinden. Im Exil gibt Ödipus sein Leben zum Wohle der Stadt zurück als Ausgleich für die Reinheit, die er durch sein Handeln befleckte. Er gibt sich selbst hin als Opfer und Heilmittel (φάρμακον) zur Reinigung der Stadt.

¹⁹ Ganz im Gegensatz zum zögerlich-bedächtigen Kreon (πάντα γὰρ καιρῷ καλά, OT 1516), der zunächst noch ein weiteres Orakel erbitten möchte (τοῦ θεοῦ πρώτιστ' ἔχρηζον ἐκμαθεῖν τι πρακτέαν, OT 1438/9).

²⁰ τὸν πατροφόντην, τὸν ἀσεβῆ μ' ἀπολλύναι (OT 1441), cf. 100f.: ἀνδρηλατοῦντας ή̄ φύνω φύνον πάλιν λύοντας

²¹ Auch dies übrigens eine Neuerung des Sophokles gegenüber Homer (Od. 271 ff.).

²² καὶ γὰρ σὺ νῦν τὰν τῷ θεῷ πίστιν φέροις (OT 1445), cf. 1516: πειστέον, κεὶ μηδὲν ἥδυ.

Indem sie der philologischen Suche nach der Schuld des Ödipus eine philosophische Klärung, was dabei denn eigentlich unter Schuld zu verstehen sei, voranstellt, vermag diese Arbeit die aufgeführten Interpretationsprobleme zu vermeiden. Durch Infragestellung der an die antike Tragödie herangetragenen, zumeist neuzeitlichen Deutungsmuster schafft sie dabei Offenheit für eine Aussage des Sophokles an sein Publikum und ermöglicht wiederum deren Rückbezug auf unsere eigene Auffassung von Schuld.

Auf Grundlage eines derart erlangten Verstehens kann die Aporie der Diskussion um die Schuld des Ödipus nun auf einer übergeordneten Ebene gelöst werden, wobei alle der Positionen entsprechend dem von ihnen vertretenem Schuldbegriff einen Teilbereich der Problematik erfassen und für diesen Gültigkeit beanspruchen können:

Bernd Manuwaldts *schuldlose* Schuld nach Schelling zeigt Schuld im dialektischen Konflikt und Widerspruch von (subjektiver) Freiheit und (objektiver) Notwendigkeit. Solange Schuld jedoch einseitig vom Individuum her und als unvereinbar mit der Wahrheit der Prophezeiung gesehen wird, muss die von der Schelling'schen Ästhetik beabsichtigte Versöhnung beider Prinzipien auf höherer Ebene, die Wiederherstellung ihrer Indifferenz im Streit, ausbleiben. Gerade die Erkenntnis der Identität als Anerkenntnis des Ursprungs der eigenen Existenz aber stellt den Wendepunkt der Handlung des Stücks dar, mit dem Heilung und Versöhnung erst beginnen können. Ein unauflösbarer Widerstreit hingegen ist letztendlich auch ohne Sinn.

Schuld als *Selbstursächlichkeit*, wie sie Arbogast Schmitt in peripatetischer Tradition vertritt, fordert das von Gesinnungsethik geformte Schuldverständnis moderner Rezipienten heraus, insofern hier die Weite des Bereiches zwischen absoluter Freiheit und kausaler Determination differenziert erschlossen wird. Wie das Aristotelische Konzept auch kann er damit allerdings nur Aussagen treffen über Schuld, die aus einem Handeln resultiert. Existentielle Schuld, als Bedingung der Möglichkeit individueller Verschuldung, bleibt unbestimmt und diffus.

Dass eine *moralische* Schuld – im Sinne ausschließlich absolut freiwilliger und in vollem Wissen über relevante Umstände begangener Taten – im *Oedipus Rex* nicht gefunden werden kann (was gewiß nicht daran liegt, dass Ödipus selbst nicht gesucht hätte – die »Leerstelle« verweist ja eben auf die Begrenztheit dieses Begriffes gegenüber seiner Befleckung), möchten wir schließlich Michael Lurje gerne zugeben. Inwiefern dies aber mit dem Schuldverständnis des Aristote-

teles übereinstimmt, ist eine Frage, die für die Tragödie des Sophokles wie auch für unsere Untersuchung unerheblich ist, und die wir deshalb getrost dem weiteren gelehrten Disput der Altertumswissenschaftler zu überlassen geneigt sind.

b) Versöhnung

Die Tragik des Ödipus ergibt sich aus seiner Schuld. Aus der ungesühnten Befleckung durch den Mord an Laios erwächst der Stadt Theben eine Plage, die als Beweggrund der Suche nach der Schuld ihres Königs die Handlung des Dramas bestimmt; aus der Verengung dieser Suche auf das wahrscheinlichste Motiv juristischer Zurechenbarkeit resultiert die Verblendung des Aufklärers, die ihn seine eigene existentielle Verstrickung bis zuletzt nicht sehen lässt; aus der schmerzvollen Einsicht in die prophezeite Wahrheit einer selbst herbeigeführten Verletzung der ewigen Gesetze der göttlichen Weltordnung geht zuletzt die Möglichkeit auf Reinigung und Restitution durch Hingabe und Opfer hervor. Darin, dass sie diesen Sinnzusammenhang dem Verstehen öffnete, indem sie alle jene Aspekte umfassten und aus der Unbestimmtheit in begriffliche Klarheit überführten konnte, hat die philosophische Durchdringung der Schuld als ekstatischer Bezug auf die Bedingungen der Möglichkeit von Existenz (Ursprung) sich in der Anwendung auf den Text des Sophokleischen *König Ödipus* bewährt. Die »transzendentale Deduktion«²³ der Symbolik der Befleckung rechtfertigt ihren Begriff durch die Konstitution eines neuen Gegenstandsbereiches: insofern diese Schuld untrennbar zur Tragödie gehört, ist sie eine »tragische« (*τραγικός*) Schuld.

Inwiefern aber ist Schuld tragisch im Sinne einer generellen Definition von Tragik und was bedeutet ekstatische Verfasstheit für die Philosophie des Tragischen? In einem solchen zweiten Rückbezug tragischer Schuld auf die philosophischen Voraussetzungen der Deutung einer Idee des Tragischen wird sich nun zu erweisen haben, ob nicht nur Tragik aus Schuld, sondern auch Schuld aus Tragik als Möglichkeit besteht. Wie schon die Tragödie den Begriff der Schuld, muss auch jene Schuld den Begriff der Tragik erhellen und zu einem ver-

²³ Ricœur, P.: Symbolik des Bösen (Phänomenologie der Schuld II). Freiburg/München: K. Alber 2009, S. 404.

tieften Verständnis anleiten – erst in diesem gegenseitigen Bezug kann tragische Schuld über eine bloß akzidentelle Übereinstimmung ihrer Komposita hinaus zur Geltung gebracht werden.

So kehren wir zurück zum Anfang und zu Peter Szondis *Versuch über das Tragische*, dessen Bestimmung von Tragik als dialektischer Modus drohender oder vollzogener Vernichtung, die »aus der Einheit der Gegensätze, aus dem Umschlag des Einen in sein Gegenteil, aus der Selbstentzweigung erfolgt«²⁴, jene Konkretionen des Tragischen im metaphysischen Denken zwischen antiker Poetik und Geschichtsphilosophie der Tragödie zu umgreifen sich zutraute, wenngleich seine Einsicht mit dem Verlust historischer Substanz und der Krisis ihrer eigenen (Nur-)Tragik als nihilistische Selbstaufhebung bezahlt werden musste.

Die »Ubiquität des dialektischen Moments« (S. 207) tritt Szondi zufolge bereits dort zutage, wo auch die Diskussion um die Schuld des Ödipus ihren Fluchtpunkt fand: im 13. Kapitel der Aristotelischen *Poetik*, welcher er noch Schillers und Lessings poetologische Betrachtungen der Gattung Tragödie nur von deren Wirkung her beigesellt. Wenn hier »die Verschuldung dialektisch aus einer freilich nur ange-nähernten Tugendhaftigkeit hervorgehen soll« (S. 205/6), so sind es wieder jene mittleren Charaktere, an denen die Frage nach der Moralität der tragischen Kunst festgemacht wird. Da das Eigentümliche²⁵ der Tragödie nach Aristoteles die Nachahmung schauderhafter und jammervoller, bzw. furchtbarer und mitleidserregender (φοβερῶν καὶ ἐλειεινῶν, Arist. Poet. 1452b31) Handlungen ist, darf die technisch schönste Tragödie weder das abscheuliche (μιαρόν) Unglück makelloser Männer zeigen, noch Glück oder Unglück von Schuften. Der beste Tragödiengeld steht zwischen diesen Möglichkeiten – allerdings doch gerade, weil er eben nicht aufgrund von Schlechtigkeit oder Tugend leidet (μήτε ἀρετῇ διασφέρων καὶ δικαιοσύνῃ μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων, 1453a8f.), sondern wegen eines Fehlers (δι’ ἀμαρτίαν τινά). Es ist also nicht das Gute oder die Moral selbst, welche den Schaden stiftet. In dieser geradezu *undialektischen* Wendung begründet deshalb schon Hegel seine Ablehnung

²⁴ Szondi, P.: Versuch über das Tragische, in: Schriften I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S. 209.

²⁵ δύναμις (Poet. 1447a9) bzw. ἔργον, vgl. Pol. 1253a23: πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει.

der Aristotelischen Affektheorie von Furcht und »Rührung« als Zwecke der Tragödie in den *Vorlesungen über die Ästhetik*²⁶.

Den Umschlag in das Gegenteil kennt freilich auch die *Poetik*: die περιπέτεια²⁷ kennzeichnet eine der Tragödie gemäß komplexe Handlungsstruktur (μῆθος πεπλεγμένος). Als Beispiel hierfür führt er den Auftritt des Boten im *König Ödipus* (OT 924 ff.) an, der anstatt von der Furcht vor Erfüllung der Prophezeiung zu befreien diese bekräftigt, und lobt das Stück (in Kap. 11)²⁸ insbesondere deshalb, weil dort Peripetie und ἀναγνώρισις (der Umschlag von Unwissenheit in Wissen)²⁹ in eins fallen. Während Hegel jedoch schon in der Darstellung des dialektischen Konfliktes (und dessen Versöhnung) das Tragische selbst erblickt, sind solch »dialektische« Strukturen für Aristoteles nur deshalb tragisch, weil sie ἔλεος und φόβος bewirken³⁰ – deren Reinigung (κάθαρσις)³¹ oder Kultivierung³² das wesentliche »Werk« (ἔργον) der Tragödie ist. Szondi zufolge unterscheidet eben dies die antike Poetik von der Philosophie des Tragischen: »ihr Gegenstand ist die Tragödie, nicht deren Idee« (S. 151).

Eine Idee des Tragischen ohne Bezug auf die Tragödie, deren Idee sie ist, ist jedoch allenfalls irgendeine Idee von Irgendetwas, wenn diese Idee nicht ihrer historischen Substanz Gestalt zu geben vermag, wie auch einer poetologischen Behandlung der tragischen Dramatik als bloße Einordnung ohne Formgesetz nicht einmal die grundlegenden Mittel gegeben wären, um ihren Gegenstand zu betrachten. Die Tragik des Ikarosfluges der Philosophie (vgl. Szondi, S. 200 f.) liegt in dieser Polarität begründet, welche freilich nur dort als Konflikt erscheinen muss, wo das Tragische aus der Konflikthaftigkeit selbst hergeleitet wird. Ihre Unlösbarkeit ergibt sich also aus der Struktur die-

²⁶ Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Aesthetik, in: Werke X, 3. Berlin: Duncker & Humblot 1843, S. 531 ff.; das Tragische beruhe dagegen vornehmlich auf der Anschauung eines Konfliktes und seiner Lösung (S. 533).

²⁷ ἔστι δὲ περιπέτεια μὲν ἡ εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολὴ (Arist. Poet. 1452a22 f.).

²⁸ καλλίστη δὲ ἀναγνώρισις, διταν ἄμα περιπετείᾳ γένηται, οἶον ἔχει ἡ ἐν τῷ Οἰδίποδι. (Arist. Poet. 1452a32 f.).

²⁹ ἔξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολὴ (Arist. Poet. 1452a30 f.).

³⁰ ἡ γὰρ τοιαύτη ἀναγνώρισις καὶ περιπέτεια ἡ ἔλεον ἔξει ἡ φόβον (Arist. Poet. 1452a38 f.).

³¹ δού ἔλεου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν (Poet. 1449b27/8).

³² Schmitt, A.: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 5 (Poetik). Berlin: Akademie 2008, S. 486 ff.

ser Definition, nicht aus ihrem Gegenstand. Ist aber eine Lösung des tragischen Konfliktes überhaupt möglich, so auch dieses einen Konfliktes.

Wie aus vorhergehenden Kapiteln (s.o., bes. I.1.c, sowie II.2.b) ersichtlich wurde, vertritt diese Arbeit den Standpunkt, dass ein unauflösbarer Konflikt als ein »Nurtragisches«³³ nicht nur keiner der antiken Tragödien zugrunde liegt, sondern in der Geschlossenheit nihilistischer Selbstaufhebung noch die Bedingungen der Möglichkeit dessen untergräbt, was eine Idee des Tragischen darzustellen hätte, um Idee eines Tragischen zu bleiben. Ähnliches hat vor uns Friedrich Sengle *Vom Absoluten in der Tragödie* geschrieben: »Während es richtig sein mag, das ›Tragische‹ nur im Konflikt zu suchen, behaupten wir, daß die Tragödie als ein Ganzes ohne eine ›Lösung‹ höherer Art, wie sie nur aus dem Glauben an ein Absolutes kommen mag, nicht zu denken ist, und daß in dem Augenblick keine wirkliche Tragödie mehr möglich ist, wo der Mensch über dem Blick in die unendliche Konfliktgeladenheit der Welt den Glauben an ihren Sinn verliert«³⁴, d.h. »die Katastrophe in irgendeiner Form ist ein konstituierendes Element der Tragödie; [...] Der Tragiker muss durch sie hindurch, aber hinter der Katastrophe erhebt sich die Versöhnung« (ebd., S. 272).

Ein Absolutes oder schlechthin Anderes³⁵ stellt jedoch nur eine Dimension des Bezuges auf einen Ursprung dar. Ekstase, die »in der Gebrochenheit erfahrene Selbstüberschreitung auf ein Anderes«³⁶, umfasst zudem (Mit-)Mensch und Welt als mögliche Bezüge auf Transzendenz verweisender Existenz, welche im außer-sich und über-sich-hinaus jener Grenzüberschreitung durch Konflikte und Katastrophen wie Tod, Leiden, Kampf und Schuld sich selbst begegnen und als Möglichkeit erfahren kann. Indem sie solcherart auch die Poetik der Tragödie mit der (dialektischen) Philosophie des Tragischen zu verbinden imstande ist, bildet sie als »Lösung« auf höherer Ebene die Bedingung der Möglichkeit eines generellen Begriffes von Tragik.

³³ Vgl. Jaspers, K.: Über das Tragische, in: Von der Wahrheit. München/Zürich: Piper 1991, S. 925–59.

³⁴ Sengle, F.: Vom Absoluten in der Tragödie, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 20 (1942), S. 265–272, hier: 269 f.

³⁵ S.o., Kap. II.2.c.

³⁶ Vgl. Grätzel, S.: Utopie und Ekstase (Philosophie im Kontext Bd. 1). St. Augustin: Gardez! 1997, S. 96.

So gibt gerade Hegels Abwertung der »tragischen Sympathie«³⁷ beredtes Zeugnis von der ekstatischen Verfasstheit der tragischen Kunst. Ausgehend von Platons (Phdr. 244aff.) Segnungen der ἔκστασις³⁸ in Mantik, Reinigung und Inspiration bezieht Aristoteles die schon im *Lobpreis der Helena*³⁹ des Gorgias von Leontinoi geschilderten Wirkungen der Dichtkunst (φρίκη περίφοβος, ἔλεος πολύδακρυς und πόθος φιλοπενθής) bzw. Musik in der *Politik* (1340a) auf das πάθος des ἐνθουσιασμὸς: Alle, welche derartige Nachahmungen (μίμησις wie auch die Tragödie, vgl. Poet.1449b24) vernehmen, werden von den dargestellten Emotionen affiziert und »leiden mit« (συμπαθεῖς)⁴⁰ – worin auch der ethische Nutzen der Kunst besteht.

Wie bereits Wolfgang Schadewaldt⁴¹ anmerkte, ist dieses συμπαθεῖν nicht als Mitleid im christlichen Sinne (*compassio*) zu verstehen, gleichwohl setzt auch »der Affekt des Jammers und der Rührung« (ebd., S. 137), wie er selbst den Text des Aristotelischen Tragödiensatzes übersetzen will, die Fähigkeit passiven Mit-erleidens oder Mit-Gestimmtheit voraus und schult diese durch Anwendung. Wenn Aristoteles in der *Rhetorik* (1382a) φόβος definiert als »Leid oder Erschütterung über den Eindruck eines bevorstehenden vernichtenden oder leidvollen Übels«⁴², so ergänzt seine folgende Bestimmung des ἔλεος (1385b)⁴³ die fast identischen Worte nach der Einschränkung auf unverdientes Leid (τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν), über dessen etwaige moralische Implikationen schon so viel gerätselt und diskutiert wurde, nur um: »das man auch selbst oder die seinen zu erleiden erwarten könnte.«

Während also bereits Furcht auf der Identifikation und Äquiva-

³⁷ »Über der bloßen Furcht und tragischen Sympathie steht deshalb das Gefühl der Versöhnung, das die Tragödie durch den Anblick der ewigen Gerechtigkeit gewährt« (Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Aesthetik, in: Werke X, 3. Berlin: Duncker & Humblot 1843, S. 532).

³⁸ Vgl. ἔκστασις καὶ μανία (Herm. in Phdr. p. 103a), μανική ἔκστασις (Arist. Cat. 10a1); s.o. Kap. II.2.c.

³⁹ Diels, H. und Kranz, W.: Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin: Weidmannsche 1960, VS76, Fr. B11, 9–10.

⁴⁰ ἀκροάμενοι τῶν μαμήσεων γίγνονται πάντες συμπαθεῖς (Arist. Pol. 1340a).

⁴¹ Schadewaldt, W.: *Furcht und Mitleid?* in: *Hermes*. 83 (1955), S. 129–171.

⁴² ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἡ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.

⁴³ ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἄν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἄν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνηται.

lenz mit dem Opfer beruht, aber bei sich⁴⁴ bleibt, vollzieht das Mit-Leid die Selbstüberschreitung hin auf den Anderen und übernimmt dessen Leid als ein eigenes. Ist dieser ekstatische Bezug nicht möglich, weil wir uns selbst im Gegenüber nicht erkennen, so können wir nur für uns ein ähnliches Unglück befürchten, aber verweigern uns der Anteilnahme – der verdient leidende Verbrecher⁴⁵ ist ein Beispiel hierfür. Sympathie, wie sie die Tragödie als Nachahmung leidvollen Geschehens bewirken soll, ist Ekstase, die erst in Konflikt und Katastrophe erfahrbar wird. Reinigung und Versöhnung stehen als Zwecke hinter diesen und werden durch sie hindurch möglich.

Eben diese aber führen in Hegels (heils-)geschichtlicher Selbstentfaltung des Geistes über das Tragische hinaus. Erst in der geoffneten Religion des Christentums, die sich in Gott der Subjektivität des Bewusstseins entledigt hat, sowie im absoluten Wissen der Philosophie, wird der dialektische Widerspruch im positiven, spekulativen Moment der Logik *aufgehoben*, d. h. negiert und aufbewahrt zugleich⁴⁶ – »die Verklärung des Oedipus dagegen bleibt immer noch die antike Herstellung des Bewußtseins aus dem Streite sittlicher Mächte und Verletzungen zur Einheit und Harmonie dieses sittlichen Gehaltes selber«⁴⁷, welcher dort als »geistige Substanz des Wollens und Vollbringens« »das eigentliche Thema der ursprünglichen Tragödie«⁴⁸ darstellt. Die Schuld der tragischen Charaktere geht so aus der Notwendigkeit gegenseitiger Negation und Verletzung ihrer gleichberechtigten Einzelinteressen hervor, aus dem tragischen Konflikt der dialektischen Selbstaufhebung des Geistes im Handeln.

Wie nun Hegels Umdeutung der transzendentalen Dialektik Kants zum Weltprinzip bereits in der Schelling'schen Kunstphilosophie der Tragödie⁴⁹ als Wiederherstellung der Indifferenz von Frei-

⁴⁴ Vgl. Arist. Rhet. 1386a: ὅσα ἐφ' αὐτῶν φοβοῦνται, ταῦτα ἐπ' ἄλλων γιγνόμενα ἐλεοῦσιν.

⁴⁵ Deshalb schreibt Aristoteles in der Poetik (1453a): ἔλεος μὲν περὶ τὸν ἀνάξιον, φόβος δὲ περὶ τὸν ὅμοιον.

⁴⁶ Vgl. Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, in: Werke II. Berlin: Duncker & Humblot 1841, S. 83.

⁴⁷ Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Aesthetik, in: Werke X, 3. Berlin: Duncker & Humblot 1843, S. 558.

⁴⁸ Ebd., S. 528.

⁴⁹ Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in: Kritisches Journal der Philosophie. Hrsg. v. Fr. Wilh. Joseph Schelling und Ge. Wilhelm Fr. Hegel, Bd. II, 2. Stuttgart: J. B. Cotta 1802, S. 79.

Tragische Schuld

heit und Notwendigkeit im Streite ihren Anfang nimmt (s.o., Kap. I.1.b), so bleibt auch seine Interpretation des Ödipusmythos stets dem idealistischen Standpunkt verpflichtet. Tragik als Konflikt geht erst aus dem Widerspruch einer Realisierung des Idealen im Handeln hervor und findet Auflösung nur in der Selbstaufhebung und Versöhnung auf höherer Ebene. *Handeln aber setzt die Existenz des Handelnden voraus, die selbst wiederum einem Ursprung verdankt und verschuldet ist – daher ist jeder tragische Konflikt Ursprungsbezug und Ekstase.*

Auf der Ebene des Handelns jedoch bedeutet die Reduktion aller Tragik auf die Negativität des dialektischen Moments eine Selbstaufhebung als Katastrophe ohne Lösung im Bezug auf ein Absolutes. Die moderne Tragödie, die das Prinzip der Subjektivität aufnimmt und »der Hinfälligkeit des Irdischen überhaupt überantwortet«, bleibt deshalb als »bloße Trauer« in ihrem Ausgang »leer«, »nur schreckliche, äußerliche Nothwendigkeit« (S. 573). So wird der tragische Konflikt bloß dann zu einem unlösaren, wenn er der außer-sich über-sich-hinaus auf-sich-zurück weisenden Ekstase seines Bezugs-punktes beraubt ist, wie die nihilistischen Deutungen und die Verdrängung existentieller Schuld in der post-idealistischen Ära zeigen. *Wenn Tragik Konflikt erfordert, Konflikt ohne Ursprungsbezug aber nicht länger tragisch ist, so ist Ekstase, nicht Konflikthaftigkeit, die Bedingung der Möglichkeit des Tragischen.*

Gerade darin besteht der Ansatzpunkt einer Kritik der Dialektik Hegel'scher Prägung seitens nachfolgender Vertreter einer Philosophie der *Dialogik*, dass eine Versöhnung der einander widerstreitenden Positionen unmöglich ist ohne gegenseitige Anerkenntnis und Begegnung – Ekstasen hin auf den jeweils Anderen, welche mit der Aufhebung der schöpferischen Spannung des Widerspruchs in einer höheren Synthese beendet sind. So schreibt Hermann Levin Goldschmidt: »Dem Dialektiker bricht das Ganze seiner Welt auseinander, wenn seine abschließende Synthese sich nicht als so grundsätzlich wahr erweist, wie er es von ihr annimmt, während es dem Dialogiker seine Welt bestätigt, daß zwei Wahrheiten, die einander widersprechen, nur grundsätzlich wahr sind, erst zusammen das Ganze der Wahrheit.⁵⁰

Walter Benjamin entwickelte mit seiner materialistischen Ge-

⁵⁰ Goldschmidt, H. L.: Freiheit für den Widerspruch. in: Werke, hrsg. von Willi Goetschel, Band 6. Wien: Passagen 1993, S. 137.

schichtsphilosophie der Tragödie auch das Konzept einer »Dialektik im Stillstand«, ein begrifflicher Widerspruch in sich: die notwendige Konsequenz der Bewegung dialektischer Selbstaufhebung ist als deren Negation erst eigentlich Dialektik und »in der offenen Totalität dialogischer Konstellationen« nach der Befreiung aus dem Herrschaftsgefüge des idealistisch-marxistischen Fortschrittsfetischismus zugleich »der logische Ausdruck gelingender und gelungener Versöhnung«⁵¹. Diese äußert sich im »Eingedendenken«⁵², ein der jüdischen Theologie entnommener Begriff, welcher eine Form des Erinnerns bezeichnet, die durch Verweigerung der Aufhebung die Vergangenheit als unabgeschlossene gegenwärtig und so Begegnung und Dialog lebendig erhält, anstatt ihre Widersprüche in synthetischer Auflösung dem Vergessen und der Verdrängung zu überlassen. In dieser Selbsttranszendierung der Dialektik zur Dialogik wird schließlich Erlösung möglich.

Die Überschreitung des Selbst hin auf den eigenen Ursprung (durch Widerspruch, Konflikt und Kampf hindurch) in der Begegnung mit dem Anderen ist Tragik als Ekstase noch in der Überwindung des tragischen Konfliktes. Schuld als Chiffre ekstatischer Transzendenz weist hin auf einen Ursprungsbezug, welcher der Wiederherstellung und Reinigung durch Hingabe im Opfertausch bedarf. Schuld und Tragik bedingen einander: »Der tragische Widerspruch [...] wird erst durch die Schuld offenbar, aber damit zugleich einer Heilung zugeführt. Die dionysische Tragödie kennt keinen unlösbar Konflikt. Für sie ist die Lösung im Tausch erfolgt. Zur Unlösbarkeit kommt es erst mit der Rationalisierung des Widerspruchs, die den tragischen Gegensatz zum dialektischen Spiel werden lässt.«⁵³

Indem Ursprungsbezug und Ekstatik der Schuld solcherart das Kriterium darstellt, tragische von un- oder nicht-tragischer Dialektik zu unterscheiden, bietet sich uns nun die Möglichkeit, unseren Begriff von Tragik aus diesem Blickwinkel in Frage zu stellen und jene Offenheit zu erlangen, welche ein tieferes, über die formale Konflikthaftigkeit hinausgehendes Verstehen erfordert. Im Bezug auf die von Szondis *Versuch über das Tragische* umfassten Positionen erscheinen

⁵¹ Thielen, H.: Eingedenden und Erlösung. Königshausen & Neumann: Würzburg 2005, S. 199.

⁵² Benjamin, W.: Über den Begriff der Geschichte (1940), in: Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2007, S. 129 ff.

⁵³ Grätzel, S.: Dasein ohne Schuld. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, S. 232.

so nicht nur die verschiedenen Definitionen des Tragischen seit Schelling, die »sich immer schon nach der besonderen Sinngebung des Philosophen, seinem metaphysischen Entwurf richten« (ebd., S. 208), sondern auch Poetik und Geschichtsphilosophie der Tragödie entsprechend ihrem je eigenen Ausgangspunkt der Betrachtung als Approximationen eines an sich noch die tragische Dichtung der Griechen weit überschreitenden Phänomens. Wo die Aristotelische *Poetik* mittels der Prinzipien seiner Philosophie die Form einer literarischen Gattung von ihrer Wirkung her begreift, als deren kultische Anfänge bereits im Nebel der Geschichte zu verschwinden drohen, entdeckt Walter Benjamin den *Ursprung des deutschen Trauerspiels* nach dem tragischen Untergang der allzu deutschen Philosophie(n) des Tragischen im dialektischen Gang der materialistischen Geschichtsschreibung wieder als den messianischen Gedanken. Reinigung, Versöhnung und Erlösung sind vereint als Ausdruck und Folge des Gelingens eines in Gebrochenheit und Konflikt erfahrenen Ursprungsbezuges.

Die philosophische Erörterung von Ekstase als Bedingung der Möglichkeit einer generellen Idee des Tragischen eröffnet den unerschlossenen Gegenstandsbereich tragischer Schuld, doch findet darüber hinaus ihre eigentliche Bewährung darin, dass der (tragische) Konflikt zwischen der Allgemeinheit des Begriffs und dessen historischer Substanz unter Anwendung der ihr eigenen Prinzipien nun erst lösbar geworden ist in der schöpferischen Spannung einer gegenseitigen Infragestellung, Bezugnahme und Begegnung. Mit dieser neuerlangten Reinheit des Blickes schauen wir zuletzt wieder zurück auf den Text des *Oidipous Tyrannos* – und auf jene bedeutungsvollen Worte des zentralen zweiten Stasimon, welche allein im Verlauf des Stückes ein wenig preiszugeben bestimmt sein mögen von dem, was der Dichter selbst als den Sinn seines Schaffens uns zu verstehen hinterließ mit der Frage: *τι δεῖ με χορεύειν;* (»warum soll ich tanzen?«). Wenn irgend eine Aussage des Sophokles über das Wesen des Tragischen gefunden werden kann, dann hier, wo er den Chor (*οἱ χορευταί*) Thebanische Bürger mimender attischer Epheben ihr eigenes Tun⁵⁴ hinterfragen lässt. Anlass gibt die Skepsis der Iokaste gegenüber den Prophezeiungen, welche dem Handlungsumschwung des

⁵⁴ Bernd Manuwaldt (Sophokles, König Ödipus. Berlin/Boston: de Gruyter 2012, S. 197) spricht hierbei von »Metatheatralität«.

Dramas mit Ödipus Erkenntnis seiner selbst als Makel der Stadt infolge des Botenberichts vorausgeht.

Das Chorlied beginnt mit einer Bitte um Reinheit (*ἀγνείαν*, Vers 864) entsprechend den ewigen, sterblichen Befugnissen und Schwächen entzogenen Gesetzen der olympischen Götter (*νόμοι οὐψιποδες*, OT 865/6), welche schon Sophokles *Antigone* (Ant. 454f.) beschwore. Die erste Gegenstrophe bietet das Widerbild der Hybris, die den namensgebenden Tyrannen erzeugt (*ὕβρις φυτεύει τύραννον*, Vers 873). Diese Verletzung (*ὑβρίζειν*) göttlicher Ordnung entsteht im Übermaß (*πολλῶν ὑπερπληθῆ μάταν*, V. 874) der Selbstübersteigung noch über die Höhen des Olymp hinaus (*ἀκρότατον εἰσαναβᾶσ' αἴπος*, V. 876/7). Wo die eigenen Füße nicht mehr tragen folgt ohne göttlichen Schutz nur noch der Fall.

Die zweite Strophe bietet einige Beispiele solcher Hybris in Wort und Tat, welche stark an die historischen Anklagen in Athen um 430 v. Chr. gegen das politische Umfeld des Perikles erinnern, allen voran gegen dessen Lehrer Anaxagoras, der ihn laut Plutarch (Per. VI) vom Aberglauben (*δεισιδαιμονία*) befreit hatte und nach einem Dekret des Orakeldeuters Diopeithes⁵⁵ wegen Gottlosigkeit⁵⁶ (*δίκας ἀφόβητος οὐδὲ δαιμόνων ἔδη σέβων*, V. 885) von Athener Gerichten verbannt wurde. Die folgenden Verse 889–891 hatte schon Bernard Knox⁵⁷ mit dem Prozess gegen den Bildhauer Phidias (vgl. Plut. Per. XXXI) wegen Veruntreuung von Tempelgold und Entweihung der Atheneplatte in Verbindung gebracht.

Wenn solche Taten in Ehren stehen ist der tragische Reigen als kultische Handlung ohne Sinn, und auch die Orakelstätten in Delphi, Abai und Olympia, so folgert die zweite Gegenstrophe, müssen nicht mehr verehrt werden – es schwindet das Göttliche (*ἔρρει δὲ τὰ θεῖα*, Vers 910). Hier durchbricht die zeitgeschichtliche Aktualität des Dichterapells, dessen Sprachrohr sich lediglich auf die Göttersprüche des Laios bezieht, den Rahmen des Bühnenstückes und zeigt Sophokles als ebenso *φιλαθηγναιότατος* wie *θεοσεβεστάτος*⁵⁸, wenn er mit kritischer Stimme seine Stadt vor den Folgen ihrer Hybris warnt: ab-

⁵⁵ *τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ή λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας* (Plut. Per. 32).

⁵⁶ Denkbar ist auch eine Anspielung auf den Agnostiker Protagoras (VS80 B4, vgl. Diog. Laert. IX, 8, 54).

⁵⁷ Knox, B.: *Oedipus at Thebes. Sophocles' tragic hero and his time*. New Haven: Yale Univ. Press 1957, S. 104.

⁵⁸ Der »Athenfreundlichste« und »frommste« unter den Tragikern, vgl. Radt, S.

Tragische Schuld

getrennt (*ἀπότομον*, V. 877) vom Absoluten und dem Wohl der Mitmenschen als Bedingungen der Möglichkeit seiner Existenz (Ursprung) richtet der Mensch sich unabsichtlich durch sein eigenes Tun zugrunde. Die Inspiration seiner tragischen Dichtkunst bindet er damit zurück an die Mantik und Kathartik⁵⁹ des Apollonkultes – ein lebhaftes Bekenntnis für die unsterbliche Wahrheit göttlicher Prophezeiung und wider den intellektualistischen Größenwahn seiner (wie aller) Zeit, welches mit der Schönheit des Wortes auch uns Heutigen noch von der Einheit ekstatischer Erfahrung zu künden vermag.

c) Verstrickung

Die Bewährung des im Zuge dieser Arbeit entwickelten Begriffes einer tragischen Schuld durch den Rückbezug auf die ihn bestimmenden Phänomene Tragik und Schuld ist damit abgeschlossen. So wie ein über subjektive Zurechenbarkeit hinausgehendes Verständnis von Schuld der philologischen Diskussion um die Verfehlung des Sophokleischen *Oedipus Rex* erst eine Entscheidungsgrundlage verliehen konnte, hat sich die Relativierung dialektischer Konflikthaftigkeit als fundamental für eine generelle Idee des Tragischen erwiesen. In beiden Fällen wurde durch die philosophische Infragestellung der begrifflichen Voraussetzungen der Problematik eine Offenheit hermeneutischer Erfahrung erreicht, aus der heraus Tragik und Schuld zunächst jeweils für sich aus den Bedingungen ihrer Möglichkeit herumfasst und dann auf dem gemeinsamen Grund der sie verbindenden Ekstatik des Ursprungsbezuges in Anwendung aufeinander zur wechselseitigen Erhellung und Begründung entfaltet werden konnten. So war es letzten Endes möglich, nicht nur den Text einer antiken Tragödie, sondern durch diesen auch uns selbst besser zu verstehen.

Würden wir nun aber wiederum der Philosophie gestatten, selbstgenügsam in der Rolle einer unbeteiligten Beobachterin von Schuld und Tragik zu verharren, so widersprüche jene von uns angewandte Methodik und mit dieser auch das mühsam erreichte Ergebnis sich selbst und bliebe nichts weiter als eine eitle Geste. Gerade weil

(Hrsg.): *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (= TrGF). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, Bd. IV, Vita § 9 und Testimonium 107.

⁵⁹ Vgl. Plat. Phdr. 244a ff.

das Tragische, wie Lore Hühn es in der Einleitung des Beitragsbandes zum Symposium 2008 über die Philosophie des Tragischen ausdrückt, als »der ausgezeichnete Ort einer Selbstverständigung der Philosophie über ihre eigenen Grundlagen und methodischen Operationsfiguren«⁶⁰ zu gelten hat – »bietet doch die antike Vorlage mit ihren Konzepten von Hybris und Übermaß das Modell, um die heillose Selbstverstrickung und Selbstüberforderung auszubuchstabieren, in welche die neuzeitliche Subjektivität mit ihrem Anspruch, sich allein aus und durch sich selbst zu begründen, notwendig gerät« (ebd.) – obliegt damit einer Arbeit wie der hier vorliegenden auch die Verantwortung, zuletzt sich selber Richter und Rächer des eigenen Gesetzes zu werden⁶¹. Denn nicht nur ist keine andere Disziplin neben der Philosophie fähig oder willens zu dieser Verständigung über sich selbst, ohne welche alle Einsicht doch gleichsam auf tönernen Füßen stünde, sondern es wäre zudem kaum ersichtlich, welchen Sinn ihr Fragen hätte, wenn es in der Praxis des Handelns schließlich keinerlei Folgen nach sich zöge.

Diese Verantwortung betrifft daher nicht die Philosophie allein, auch wenn es angesichts des Siegeszuges der empirischen Wissenschaften und ihrer unzweideutigen Antworten bisweilen so erscheinen mag, als stünde ihre theoretische Reflexivität der allumfassenden ethischen Orientierungslosigkeit der Moderne hilflos gegenüber: »Die größte Herausforderung und wichtigste Aufgabe geisteswissenschaftlicher Forschung heute liegt im Aufweisen der Hintergründe, die zum Scheitern der Humanitätsideale und damit auch zum Niedergang der Humanität in der Neuzeit geführt haben. [...] Vom Untergang des Abendlandes bis zum kapitalistischen Imperialismus reichen die Diagnosen, deren Gemeinsamkeiten darin liegen, die anthropologischen Implikationen der Humanitätsideale selbst nicht in Frage zu stellen. Zu den unabzweifelten und deshalb auch unhinterfragten Voraussetzungen gehört seit der Aufklärung das Freiheitsideal«⁶² – und damit zugleich einer der wichtigsten Werte unserer (westlichen) Kultur, als auch ein zentraler Grundbegriff der praktischen Philosophie selbst.

⁶⁰ Hühn, L. (Hrsg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer-Schelling-Nietzsche. Berlin/Boston: de Gruyter 2011, S. 8.

⁶¹ Vgl. Nietzsche, F. W.: Also sprach Zarathustra. Vom Wege des Schaffenden, in: Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 4, herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montanari. München: dtv 1999, S. 81.

⁶² Grätzel, S.: Dasein ohne Schuld. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, S. 9.

Es ist das Verdienst Stephan Grätzels, den Zusammenhang von Freiheit und Schuld aus dieser modernen Undurchsichtigkeit zurück ans Licht philosophischer Erkenntnis gebracht zu haben, indem er den Begriff der Schuld in seiner ganzen existentiellen Tragweite als Daseinsschuld herausarbeitete und so Freiheit als verschuldet gegenüber der Vor- und Nachwelt wieder auf ein breites anthropologisches Fundament stellte. Das Versagen einer auf ihre subjektiven Aspekte reduzierten Täterschuld angesichts der Großverbrechen des 20. Jahrhunderts entlarvt so einen verborgenen Schuldkomplex unserer Kultur, die eine Kultur der Freiheit ohne Schuld sein will und doch nur eine »Freiheit ohne Reue, aber mit schlechtem Gewissen« (S. 11) lebt, wenn sie ausgehend von der angeborenen Unschuld Aller die Last allein der persönlichen Verfehlung des Einzelnen überantwortet. Die rechtfertigende Abwehr diffuser Schuldgefühle ist Merkmal einer Ethik der Präsenz, welche die Solidarität mit der Vor- und Nachwelt aufgekündigt und in der Gegenwart das Recht ausschließlich an das Interesse der handelnden Person⁶³ gebunden hat, folglich nur noch Verbindlichkeiten gegenüber Zeitgenossen kennt. Eine Schuld, die nicht willentlich, wissentlich oder nicht selbst verursacht wurde, wirkt deshalb unmenschlich und abscheulich – sie wird verdrängt. Doch niemand kann sich freisprechen von der Geschichte: »Freiheit ist als Grundwert nur gewährleistet, wenn die geschichtliche Schuld entsühnt und die Verantwortung für die Schuld gegenüber den kommenden Generationen übernommen wird. Nur so kann der einzelne Mensch, der sich schuldhaft seiner selbst bewusst wird, zu einer ethischen Haltung der Solidarität finden, in der Dasein ohne Schuld gelebt werden kann« (ebd., S. 278/9).

Schuld als Folge einer nicht geleisteten Rückgabe entsteht erst im ekstatischen Bezug eines Tausches, durch den ihr Wert bestimmt wird, und verweist somit auf die Bedingungen der Möglichkeit der jeweils eigenen Existenz, den Ursprung einer erhaltenen Gabe des Lebens: »In diesem Bezug ist der Ursprung oder die Ursache keine unverbindliche Substanz, sondern Herausforderung, die zu Rechtfertigung, Verpflichtung und Verdankung Anlass gibt. Das Bewusstsein des Ursprungs ist deshalb Bewusstsein der Schuld«⁶⁴. Durch Verweigerung und Verdrängung des Tausches aber verschwindet Schuld nicht einfach auf zauberhafte Art und Weise, sondern sie bleibt nun

⁶³ Von lat. *persona*, bzw. griech. πρόσωπον: die »Maske« des Schauspielers.

⁶⁴ Grätzel, S.: *Dasein ohne Schuld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, S. 255.

in ihrem Ausmaß unbestimmt und diffus, wie auch der Wert des Lebens damit seinen Maßstab verliert.

Dies zeigt sich besonders dort, wo Schuld sich nicht auf eine autonome und gegenwärtige Person bezieht, welche ihren Rechtsanspruch selbst vertreten kann und folglich als diffuses Unrechtsbewusstsein im schlechten Gewissen des Subjekts wiederkehrt: »Der symbolische Tausch hat kein Ende, weder unter den Lebenden, noch mit den Toten (noch mit den Steinen oder den Tieren). Er ist absolutes Gesetz: Verpflichtung und Reziprozität sind unüberwindlich. [...] wir tauschen weiterhin mit den verleugneten und nicht geduldeten Toten – den Bruch des symbolischen Tausches mit ihnen zahlen wir einfach mit unserem eigenen kontinuierlichen Sterben und mit unserer Angst vor dem Tode. Grundsätzlich ist es ebenso mit der unbelebten Natur und den Tieren. Allein eine absurde Idee von Freiheit kann annehmen, wir seien dem entgangen; die Schuld ist universell und nicht endend, wir werden es niemals schaffen, für all die »Freiheit«, die wir genommen haben, »zurückzugeben««⁶⁵.

Das moderne Verständnis von Freiheit, von dem auch der strafrechtlich maßgebliche Begriff der Rechts- bzw. Schuldfähigkeit⁶⁶ abgeleitet ist, begründet sich im Gedanken der Autonomie (gr. *αὐτονομία* »Eigengesetzlichkeit, Selbstständigkeit«) der Person als Subjekt des Handelns: »Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten [...] diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im *positiven* Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit«⁶⁷. Mit dem Recht auf freie Entfaltung, sowie auf Leben und Freiheit der Person als Bestandteil der Würde des Menschen im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Art. 2, Abs. 1 und 2) verankert, ist individuelle Freiheit für uns zu einer Selbstverständlichkeit geworden.

Infolge dieser Beschränkung des Rechts auf die freie und selbsttätige Person drängt sich die Frage nach den Rechten der Toten, Ungeborenen, Pflanzen und Tiere auf, die somit aus der Gemeinschaft

⁶⁵ Baudrillard, J: Der symbolische Tausch und der Tod. Berlin: Matthes & Seitz 2011, S. 241/2.

⁶⁶ »[D]ie Fähigkeit des Täters, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln« (§21 StGB).

⁶⁷ Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig: Reclam 1878 [1788], I.I.1 § 8, S. 39/40 [A 59] (Herv. d. A.).

der Rechtssubjekte ausgeschlossen sind. Während die Rechtsfähigkeit mit der Vollendung der Geburt beginnt (vgl. § 1 BGB), ist ihr Ende neben der Erbschaftsregelung nicht gesetzlich festgelegt und gibt immer wieder Anlass zur Diskussion um die Grenzen des Lebens. Es gilt allenfalls ein moralischer Anspruch auf postmortalen Persönlichkeitsschutz, welcher durch die Hinterbliebenen vertreten werden muss und hinter den Rechten lebender Personen weit zurückbleibt. Diese »Verdrängung des Todes in der modernen Kultur bedeutet Ausgrenzung des Sterbens und der Toten. [...] Individualität wird gerade nicht mehr als Anschluss an früheres Leben verstanden, es ist nicht mehr die Fortführung einer Geschichte, Individualität inszeniert sich selbst als Neuanfang«⁶⁸. Parallel findet eine Ausgrenzung der Natur statt – die immer deutlicher werdenden Folgen der Rechtslosigkeit unserer Umwelt gegenüber globaler Ausbeutung und Verwertung stellen zweifellos die wohl größte Herausforderung der kommenden Jahrzehnte dar, denn die Konsequenzen unseres Handelns betreffen nichts Geringeres als die Bedingungen der Möglichkeit dauerhaften menschlichen wie auch nicht-menschlichen Lebens auf diesem Planeten.

Dabei ist es gerade die Verdanktheit des eigenen Seins gegenüber der Vergangenheit, aus der sich eine Solidarität und Verpflichtung gegenüber kommenden Generationen und der Zukunft ergibt, welche das Leben des Einzelnen in einen größeren Zusammenhang einbindet und so seinem Handeln Sinn verleiht. Die »konnektive Struktur« des Vergangenheitsbezuges der sich an den Toten knüpfenden Erinnerung als »Urform kultureller Erinnerung«⁶⁹ bildet die Grundlage einer transindividuellen Identität und Kontinuität der Überlieferung, mithin von Kultur überhaupt. Gegenüber jener Bezugslosigkeit und Entpflichtung, wie sie Heideggers Beschreibung des In-der-Weltseins als »Geworfenheit«⁷⁰ ausdrückt, muss Dasein aus seiner Geschichtlichkeit und *In Geschichten verstrickt*⁷¹ verstanden werden, um der fortschreitenden Selbstaufhebung des Menschen entgegenzuwirken, denn: »das Mittel zur Erfassung von Verstrickungen in

⁶⁸ Grätzl, S.: *Dasein ohne Schuld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, S. 252.

⁶⁹ Assmann, J.: *Das kulturelle Gedächtnis*. München: C. H. Beck 2007, S. 61.

⁷⁰ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1993, § 38, S. 178f.: »Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der un-eigentlichen Alltäglichkeit.«

⁷¹ Schapp, W.: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburg: Meiner 1953.

Schuldzusammenhängen ist die Erzählung⁷². Das Tragische, als mythische Erzählung vom Ursprung in seiner Gebrochenheit und Wiederherstellung durch die Reinigung des Opfers bietet uns dazu einen Urtext, welcher stets neu ausgelegt zu werden verlangt.

Derartige (tragische) Verstrickungen stehen keineswegs im Widerspruch zu Freiheit, vielmehr stellen sie als Grundbedingungen allen Lebens und Handelns deren Voraussetzungen dar. Erst jenes neuzeitliche Missverständnis, welches den Begriff der Freiheit ausschließlich aus seiner *negativen* Bestimmung als Unabhängigkeit von aller »Heteronomie der Willkür«⁷³ herleitet, führte zu einer Freiheit, die bloß noch fragt: »frei wovon?«, aber nicht mehr: »frei wo-zu?«⁷⁴. Ein Hinweis darauf ist die ewige Wiederkehr *solcher* Freiheit als Problem⁷⁵.

Die aktuelle Debatte um die Freiheit des Willens ist zu einem Kriegsschauplatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaften geworden. Wie können wir frei sein, wenn Gene, Instinkt und Milieu unser Handeln vorausbestimmen? Umgetrieben von den neusten Ergebnissen aus Hirnforschung und Verhaltensbiologie stehen wir heute einer Vielzahl von Positionen für oder wider die Vereinbarkeit von Freiheit (sowie – *in extenso* – Ethik und Moral) und den verschiedenen Formen des kausalen Determinismus⁷⁶ gegenüber, am besten bekannt durch die Formulierung als jener Laplace'sche Dämon⁷⁷, welcher allein durch die vollständige Analyse der Gegenwart alle vergangenen und zukünftigen Zustände des Universums berechnen kann. Beiderseits sind die Argumente nicht besonders neu – bereits Epikur hatte die Willensfreiheit mit zufälligen Atomabweichungen ($\pi\alpha\rho\epsilon\gamma\kappa\lambda\iota\sigma\varsigma$ τῶν ἀτόμων, Fr. 280, vgl. Lukrez II, 216 ff.) zu retten versucht, als die Stoia das Einverständnis ($\sigma\upsilon\gamma\kappa\tau\alpha\theta\epsilon\sigma\varsigma$, Zeno Stoic. I, 39; vgl. Plot. I, 8, 14) mit einem durch den λόγος prädeterminierten Schicksal ein-

⁷² Grätzel, S.: Praxis und Poetik. Beiträge zum Projekt »Der Roman als philosophischer Text« (ΠΡΑΞΙΣ – Jahrbuch der Internationalen Maurice Blondel-Forschungsstelle, Bd. I). London: Turnshare 2008, S. IX.

⁷³ Vgl. Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig: Reclam 1878 [1788], I.1.1 §8, S. 39 [A 59].

⁷⁴ Vgl. Nietzsche: Also sprach Zarathustra. KSA 4, S. 81.

⁷⁵ Vgl. Gerhardt, I. W.: Freedom as a Problem, in: Journal of unsolved Questions, Vol. 3.2 (July 2013)

⁷⁶ »the idea that every event is necessitated by antecedent events and conditions together with the laws of nature« (Hoefer, C.: »Causal Determinism«, in: Zalta, E. N.: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring 2010 ed.).

⁷⁷ Vgl. Laplace, P. S.: A Philosophical Essay on Probabilities. London 1902 [1814], S. 4.

forderte. Das eigentliche Problem der Freiheit ist damit jedoch noch kaum berührt worden, denn dieses ergibt sich nicht aus feststellbaren Notwendigkeiten, sondern aus der Art und Weise des Fragens selbst.

Ganz gleich, ob wir einen chemischen Prozess, argumentative Logik oder die Pinselführung eines holländischen Meisters betrachten, die systematische Interpretation und Erklärung eines Phänomens erfordert die Identifikation einer Kette von Ursachen, welche es bedingen und als deren Wirkung es zu bezeichnen ist. Ohne den Nachweis eines solchen Zusammenhangs wäre keine wissenschaftliche Hypothese experimentell verifizierbar. Kausalität ist, wie Kant es ausdrückt, *a priori* (vor aller Erfahrung) eine Kategorie des reinen Verstandes, »indem er durch sie allein etwas bei dem Mannichfältigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kann«⁷⁸ – eine Bedingung der Möglichkeit des Verstehens überhaupt.

Leider gilt dasselbe, wenn wir versuchen, uns selbst zu verstehen: Solange Freiheit (negativ) durch die Abwesenheit von determinierenden Bedingungen definiert ist, wir aber im Prozess des Verstehens selbst immer schon Kausalität in die Dinge hineinlegen müssen, kann das, was wir verstehen, niemals frei sein und Freiheit muss unverständlich bleiben. Die Konsequenz ist absurd: je mehr wir begreifen, desto unfreier werden wir, und je freier, desto ratloser.

Offensichtlich ist dies nicht die Freiheit, die wir suchen. Eine derart absolute Freiheit ist keine Freiheit mehr, wenn sie zuletzt noch unsere eigenen Motive, Entscheidungen und Identität als bedingende Faktoren ausschließt. Es bleibt nur noch der reine Zufall. Ohne die Macht des Willens wird das Tun des Menschen zum Geschehen und gerät zur Farce. Die Vorstellung einer absoluten Freiheit erweist sich folglich ebenso als Fehlschluss und Vorurteil wie jene entgegengesetzte »Lehre von der Unfreiheit des Willens«⁷⁹.

Deshalb schreibt Peter Bieri: »Es ist ein fundamentaler Fehler, den Unterschied zwischen Freiheit und Unfreiheit des Willens mit dem Kontrast zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit in Verbindung zu bringen. Beides, die Freiheit ebenso wie die Unfreiheit, sind Phänomene, die es, begrifflich gesehen, nur im Rahmen vielfältiger

⁷⁸ Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig: Reclam 1878 [1781], II.1.1.1.3 § 10, S. 96/7 [A80].

⁷⁹ Nietzsche, F. W.: Jenseits von Gut und Böse, in: Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 5, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1999, S. 35/6.

Bedingungen geben kann⁸⁰. Doch gibt es darüber hinaus noch eine Freiheit, die nicht nur kompatibel mit Kausal- (bzw. Schuld-)zusammenhängen ist, sondern aufgrund dieser erst möglich?

Jede Bedingung kann selbst Objekt der Erkenntnis und so im Mindesten bejaht oder verneint werden. Dies erlaubt es uns, die Regeln des Spiels zu verändern und das, was uns bestimmt wiederum selbst zu bestimmen, indem wir erweitern, was uns begrenzt oder stärken, was uns stützt und ernährt – *Verstehen macht uns frei*.

So ergibt sich eine Struktur kreativer Rückbezüglichkeit, wie sie auch der Evolutionsbiologe Francisco Varela beschreibt: »Teile spezifizieren einander, legen sich gegenseitig fest. Durch diese Art von Verknüpfung im molekularen Bereich zeichnet sich das Leben aus und gewinnt seine autonome Qualität. [...] Die Konfiguration ist entscheidend: die Operationen bilden einen geschlossenen Kreis, und dadurch liegen die Produkte auf derselben Ebene wie die Produktionsvorgänge. [...] Autonomie entsteht an diesem Schnittpunkt. Die Entstehung des Lebens ist kein schlechtes Beispiel dafür«⁸¹.

Hieraus wird klar, dass Autonomie nicht als bezuglose Selbstursächlichkeit zu verstehen ist. »Daß du dir selber befiehlst, das heißt ›Freiheit des Willens«⁸², doch ohne Verstrickungen, welche uns alle immer schon an etwas Anderes binden, das uns ursprünglich betrifft – sei es zukünftig (Existenz), gegenwärtig (Dialog) oder vergangen (Herkunft) – gibt es weder Befehl noch Befehlenden. Dieser Bezug aber besteht in einer auf (Mit-)Mensch, (Um-)Welt oder ein schlechthin Anderes verweisenden Bewegung aus-sich-heraus, über-sich-hinaus und auf-sich-zurück, aus dem sich notwendig auch Verpflichtung und Verbundenheit in Dank und Schuld gegenüber jenem Ursprung der Freiheit ergeben. Diese sind nicht Widerspruch zu ihr, sondern Bedingungen ihrer Möglichkeit, wie auch Notwendigkeit und Bedingtheit als Kategorien des Verstehens kein Einspruch gegen, sondern Voraussetzungen für ein freies, selbstbestimmtes Handeln darstellen. *Freiheit (als Autonomie) ist ekstatisch verfasst, oder sie ist nicht.*

⁸⁰ Bieri, P.: Das Handwerk der Freiheit. Frankfurt a. M.: Fischer 2003, S. 243.

⁸¹ Varela, F.: Der kreative Zirkel. Skizzen zur Naturgeschichte der Rückbezüglichkeit, in Watzlawick, P. (Hrsg.): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus. München: Piper 2002, S. 296–298.

⁸² Nietzsche, F. W.: Nachlass 1885–1887, Herbst 1885 – Frühjahr 1886, 1 [44], in: Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 12, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1999, S. 20.

Tragische Schuld

Die Schuld kommt vor der Freiheit. Gerade der *Oedipus Rex*, mit dem diese Untersuchung ansetzte, führt dies vor: ohne das Wissen um die eigentliche Bedeutung des Orakelspruchs führt seine »freie« Selbstbestimmung ihn geradewegs in die Vernichtung. Erst die Erkenntnis seines wahren Ursprungs durch die Anerkenntnis seiner Schuld erlaubt Reinigung, Opfer und Wiederherstellung. Erst diese Freiheit ist Ekstase, erst Ekstase führt durch Leid zur Erlösung. So wird am Ende gerade jener einstige Einwand gegen die tragische Schuld offenbar als ihr Beweis und Rechtfertigung.

Denn umgekehrt ist Unfreiheit auch keine Entschuldigung. Wir alle unterliegen Bedingungen, wir alle haben Grenzen, die uns erst zu dem machen, was wir sind. Ignoranz und Verdrängung durch Ausgrenzung unserer Schuld gegenüber der Vor- und Nachwelt, den Ungeborenen und Toten, als den Ursprüngen unserer Existenz aber bedeuten Aufhebung, nicht Legitimation unserer selbst – wir vernichten unsere Grundlagen, wenn wir sie dem Vergessen überlassen.

Diese Einsicht fordert ein Umdenken – in Bezug auf den Umgang mit unserer Vergangenheit, als auch in Bezug auf unsere Schuld gegenüber der Zukunft. Wenn Ödipus uns auf diese Weise das Verstehen gelehrt hat, dann erst haben wir ihn richtig verstanden.

Die Würde des Menschen ist kein Besitz, sondern obliegt der Verantwortung jedes Einzelnen. Freiheit ist nicht Anrecht, sondern Aufgabe – sie muss stets aufs Neue bewährt und erhalten werden durch Eingedenken und Erkenntnis. Dies war stets eine Aufgabe der Philosophie und wird es bleiben, solange Denken und Urteil das Handeln zu bestimmen vermögen.

Die Toten und ihre Geschichten eben nicht ruhen zu lassen in den hintersten Winkeln unserer Erinnerung, sondern aufzunehmen in eine Gemeinschaft der Solidarität ohne Grenzen und mit einzubeziehen in unsere Entscheidungen der Gegenwart, wird ein Teil dieser Aufgabe sein. Es waren Menschen wie wir, die uns vorausgingen – was uns fremd ist an ihnen, wird uns fremd bleiben an uns selbst. Unsere Angst, dereinst nicht mehr zu sein, ist nichts als der Ruf unseres Gewissens, denn ihr Leben liegt nun an uns und nur wenn wir sie in Ehren halten, dürfen wir dereinst in Ehren stehen. Dieser Pakt wird noch weit über uns hinaus Bestehen haben, können wir das Erhaltene (und mehr!) zurückgeben, indem wir es weitergeben.

Damit sind wir sind wir zuletzt an einem Punkt angelangt, wo die älteste Geschichte den Puls der Zeit berührt. Am Scheideweg blickt der Mensch zurück und sieht sich selbst – nirgendwo wird dies

heute so deutlich, wie angesichts der existentielle Frage nach dem Fortbestehen des Lebens im Schatten einer globalen, durch den Menschen verursachten Klimakatastrophe. Auf der Suche nach einer Antwort darauf kann das im Verlauf dieser Arbeit entwickelte Prinzip der ekstatischen Verfasstheit deshalb einen wichtigen Beitrag leisten, weil es sich bei diesem Problem im eigentlichen Sinne um Selbstaufhebung, d. h. um tragische Schuld handelt.

Die seit dem Erdgipfel (UNCED) 1992 in Rio de Janeiro etablierte Leitidee der »Nachhaltigkeit«, bzw. »sustainable development« als »development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs«⁸³ stellt zwar eine internationale Anerkenntnis dieses Problems dar, denkt über eine Lösung jedoch wie bisherige Präsenzethiken von Seiten des Individuums und seiner Interessen her nach. Eine Begründung der Solidarität mit den Interessen zukünftiger Generationen ist daraus nicht abzuleiten, ebenso wenig wie ein Weg, zu einer solchen zu gelangen.

Der Schlüssel zu diesem fehlenden Bezug auf jene Bedingungen der Möglichkeit, d. h. den Ursprung unserer Existenz, ist Ekstase – als Verstehen dieser Bedingtheiten, als Übernahme der Schuld einer erhaltenen Gabe des Lebens und auch als Wiederherstellung der Bindung durch das Opfer der Hingabe und des Verzichts auf eine falsche Freiheit zu Lasten Anderer.

Das Vorbild für ein solches Verhältnis zu den Ungeborenen, aber auch den Tieren, Pflanzen und Dingen, die zusammen alles das ausmachen, was »Welt« für uns je bedeuten kann, bieten die Verstrickungen, welche wir Heutigen im hier und jetzt als *unsere* Geschichte fortführen.

Eine Weise derartiger Auseinandersetzung mit der Geschichte war auch diese Arbeit.

⁸³ Our Common Future. Report of the United Nations World Commission on Environment and Development (WCED), published 1987, S. 41 (<http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>).