

## OIDIPUS UND ADRASTOS

### Bemerkungen zur neueren Diskussion um die Schuldfrage in Sophokles' ‚König Oidipus‘<sup>\*)</sup>

Otto Lendle zum 65. Geburtstag

Zu der traditionsreichen Frage der Schuld des Oidipus<sup>1)</sup> ist vor einiger Zeit in zwei bemerkenswerten und stimulierenden Arbeiten<sup>2)</sup> der Versuch unternommen worden, gegen die verbreitete Auffassung eines Oidipus, der „unschuldig schuldig“ werde<sup>3)</sup>, eine Deutung zu stellen, nach welcher Oidipus zwar in entschuldbar eingeschränktem, aber doch persönlich-moralisch zu verantwortendem (subjektivem) Sinne schuldig ist. „Es wäre“, führt Lefèvre aus, „nicht unwahrscheinlich, wenn Sophokles zeigen wollte, daß Oidipus' ὄργη zu einem Mord geführt hat, zu dem es ohne diesen Affekt nicht gekommen wäre“<sup>4)</sup>. Schon in der Vorgeschichte müsse Oidipus – blind nicht nur während der Bühnenhandlung<sup>5)</sup>, son-

---

\*) Mehr, als im einzelnen dokumentiert werden könnte, verdanken die folgenden Ausführungen den Anregungen und der Kritik meiner Frau aus zahlreichen Gesprächen über die Deutungsprobleme des *Oidipus Tyrannos*.

1) Man vergleiche die reiche, nach unterschiedlichen Interpretationsrichtungen gegliederte Bibliographie bei D. A. Hester, *Oedipus and Jonah*, PCPhS 23, 1977, 32–61, hier: 49 ff. Die Bibliographie ist allerdings kritisch zu benutzen, da die Klassifizierungen nicht immer ganz zuverlässig sind (so wurden Lucas [Aristotle, *Poetics*] und Owen zu Unrecht in der Appendix A eingeordnet).

2) E. Lefèvre, Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sophokles' *Oidipus Tyrannos*, WüJbb 13, 1987, 37–58; Arbogast Schmitt, Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen ‚König Ödipus‘, RhM 131, 1988, 8–30 (im folgenden zitiert als Schmitt, OT). Schmitt will eine ausführlichere Behandlung der in diesem Aufsatz angedeuteten Fragen in seiner noch nicht veröffentlichten Habilitationsschrift „Charakter und Schicksal in Sophokles' ‚König Ödipus“ vorlegen.

3) Lefèvre (38) unter Berufung auf W. Schadewaldt, Der ‚König Ödipus‘ des Sophokles in neuer Deutung, in: Schweizer Monatshefte 36, 1956, 21–31 = Hellas und Hesperien, Bd. I, Zürich, Stuttgart <sup>2</sup>1970, 466–476, hier: 467.

4) Lefèvre 52. Auf S. 54 zitiert er zustimmend aus R. Sauer, Charakter und tragische Schuld. Untersuchungen zur aristotelischen *Poetik* unter Berücksichtigung der philologischen Tragödien-Interpretation, AGPh 46, 1964, 17–59, hier: 58: „Die Erschlagung des Laios dürfte mit Schuld verbunden gewesen sein.“

5) Vgl. Lefèvre 39 ff.

dern in seinem ganzen Leben – wichtige Zeichen mißachtet und in entscheidenden Punkten einfach dahingelebt haben<sup>6</sup>). In ähnlicher Weise spricht Schmitt von einem „vermeidbare(n), aber aus Charakter und Denkhaltung heraus verständliche(n) Fehlverhalten“<sup>7</sup>). Allein die Art, wie Oidipus seine Herkunft aufdecke, reiche hin, „um völlig begrifflich zu machen, daß ihn sein Schicksal nicht zufällig und von außen trifft“<sup>8</sup>). Während Lefèvre als Ursache des Fehlverhaltens insbesondere die *ὀργή* herausstellt<sup>9</sup>), zeigt nach Schmitt Oidipus 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“<sup>10</sup>).

Der bei diesen Deutungen zugrunde gelegte Schuldbegriff geht von einer bestimmten Auffassung der *ἁμαρτία*-Konzeption in der *Poetik* des Aristoteles aus<sup>11</sup>). Danach beruht das Fehlgehen des tragisch Scheiternden nicht auf moralischer Schlechtigkeit (d. h. absichtlichem Unrecht-Tun), noch liegt ein bloß objektives Fehl-

---

6) Lefèvre 48; weitere (während der Bühnenhandlung zutage tretende) Merkmale von Oidipus' (schuldhaftem) Verhalten sind nach Lefèvre Unüberlegtheit (Überklugheit) (43 f., 51) und Hybris (44 ff.).

7) Schmitt, OT 28; vgl. auch 17. Die Aussagen beziehen sich auf die Handlung des Dramas.

8) Schmitt, OT 28; vgl. auch 19.

9) Lefèvre 51; vgl. aber auch seine Ausführungen zu Oidipus' Blindheit (48 f.).

10) Schmitt, OT 14.

11) Dies wird deutlicher aus Lefèvres Arbeit. Daß aber beide Interpreten hier prinzipiell übereinstimmen, zeigt ihre gemeinsame Berufung auf V. Cessi, Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles, Frankfurt 1987 (Beitr. z. Klass. Phil. 180). Vgl. Lefèvre 58; Schmitt, OT 28 Anm. 39; vgl. auch grundsätzlich Arb. Schmitt, Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der ‚Antigone‘, AuA 34, 1988, 1–16 (im folgenden zitiert als Schmitt, Ant.), hier: 2 f. – Als einer weiteren heuristischen Möglichkeit der Deutung will sich Schmitt der Auffassung von Alexander von Aphrodisias (*de fato*) bedienen, die er wie folgt zusammenfaßt: „... Durch einen richtigen oder falschen Gebrauch seiner Vermögen, selbst unterscheidend und handelnd in andere Ursachenzusammenhänge einzugreifen, gestalte der Mensch den Verlauf seines Schicksals, auch wenn dieses Schicksal durch *φύσις*, durch Götter, durch Zufall usw. noch weitere Determinanten habe, partiell mit und sei unter dieser Einschränkung dafür auch mitverantwortlich“ (OT 12). Der Begriff ‚mitverantwortlich‘ verträgt sich nun aber schlecht mit dem Rekurs auf die aristotelische *ἁμαρτία*-Lehre. Denn wie man die *ἁμαρτία* auch immer inhaltlich auffaßt, sie ist Ursache, nicht Mitursache des Scheiterns. Und wenn ich Alexander recht verstehe, so geht er von einer jedenfalls grundsätzlich vollen Verantwortlichkeit des Menschen für alles moralisch relevante Handeln (das Lob oder Tadel erfahren kann) aus.

verhalten vor, sondern ein letztlich aus einer Charakterschwäche resultierendes (und damit ethisch zu verantwortendes) falsches Handeln. Die Tragik besteht dann darin, daß eine solche Schuld (als nicht aus sittlicher Schlechtigkeit erwachsend) entschuldbar und daher das aus derartiger Schuld resultierende Leiden mit der Schuld inkommensurabel ist, weil der so Handelnde jedenfalls ein solches Ausmaß an Leid nicht verdient<sup>12)</sup>.

Bei allen z. T. nicht unerheblichen Unterschieden<sup>13)</sup> im einzelnen treffen sich die Auffassungen von Lefèvre und Schmitt doch in einer charakteristischen Verbindung von Merkmalen: Das Schicksal des Oidipus wird kausal durch bestimmte, von ihm zu verantwortende Charaktereigenschaften erklärt, wobei sich der Schuldbegriff in der beschriebenen Weise an Aristoteles orientiert. Damit korrespondiert, daß die numinose Sphäre ausgeschaltet und das tragische Geschehen als ein rein menschlicher Vorgang angesehen wird<sup>14)</sup>. Methodisch wird so vorgegangen, daß von den Charaktereigenschaften, die bei der Bühnenhandlung des Stückes beobachtet werden, (im wesentlichen jedenfalls) nicht einfach auf das frühere Leben des Oidipus zurückgeschlossen<sup>15)</sup>, sondern versucht wird, in den Textpassagen, in denen Sophokles die Vorgeschichte zur Sprache bringt, Belege zu finden<sup>16)</sup>.

Wenn auch einzelne Elemente dieser Konzeption wenigstens

12) Vgl. Lefèvre 49–54 mit Belegen aus *Poetik*, *Rhetorik* und *Nikomachischer Ethik*.

13) Vgl. bes. folgenden Sachverhalt: Während Lefèvre konsequent eine Sonderstellung des Oidipus herausarbeitet (begründet in seiner *ὄργη*, aber auch seiner ihm eigenen Blindheit), die dann auch sein Sonderschicksal erklären könnte, will Schmitt ein im Prinzip gleichartiges Fehlverhalten bei Oidipus, Iokaste und dem Chor feststellen, nämlich vermeidbare (und damit letztlich zu verantwortende) Blindheit und Verblendung (vgl. bes. OT 19; 22; 28), wobei er von der „verheerenden(n) Wirkung“ ausgeht, die Oidipus auf seine Umgebung ausübe (ebd. 26).

14) Apollon und Götter überhaupt kommen dabei als wirkende Mächte nicht in den Blick. Das Göttliche dient allenfalls als Hintergrund, vor dem sich das menschliche Fehlverhalten zeigt (z. B. wenn gesagt wird, Oidipus verstoße gegen die Frömmigkeit; vgl. Lefèvre 45; 47; 51), oder als Mittel der Sinnfällig-Machung (Athenes Wirken im *Aias*; vgl. Lefèvre 55).

15) Ein solches Verfahren hatte E. R. Dodds mit Recht kritisiert: On Misunderstanding the *Oedipus Rex*, G&R 13, 1966, 37–49, wieder abgedruckt in: M. J. O’Brien (Hg.), *Twentieth Century Interpretations of Oedipus Rex*, Englewood Cliffs, N. J. 1968, 17–29, hier: 19.

16) Denn es sollte ja nicht strittig sein, daß diejenigen Vergehen, welche für die Katastrophe ursächlich verantwortlich sind, vor der Bühnenhandlung liegen (Vatermord, Mutterzest). Durch die Handlung selbst können Art, Tempo usw. der Aufklärung beeinflusst werden, nicht aber das Ergebnis.

ansatzweise auch sonst in neuerer Zeit vertreten wurden<sup>17)</sup>, so, wenn ich recht sehe, doch nicht in dieser Kombination. Da grundsätzliche Fragen unseres Verständnisses des *König Oidipus* berührt sind, erscheint eine neuerliche Auseinandersetzung gerechtfertigt. Dabei wird allerdings das Problem, wie der aristotelische Begriff der ἀμαρτία zu verstehen sei, beiseite gelassen. Denn ungeachtet ihrer Bedeutung muß sich diese, wenn auch mit dem *Oidipus*<sup>18)</sup> illustrierte<sup>19)</sup> Theorie (wie immer man sie auffaßt) ebenso wie jede andere Deutung am Text des *Oidipus* bewähren und kann daher ebensowenig wie jede andere Deutung zum Kriterium der Interpretation gemacht werden<sup>20)</sup>. Aristoteles kann hier keinen Vorrang beanspruchen, zumal bei dem erheblichen geistesgeschichtlichen Abstand, der auch ihn von Sophokles trennt. Vielmehr soll die Diskussion der vorliegenden Thesen mit Hilfe zweier Gesichtspunkte begonnen werden, die in ihnen, soweit ich sehe, keine Berücksichtigung gefunden haben: der Typologie des Mythos, der dem *Oidipus* zugrunde liegt, und der Rolle des göttlichen Wirkens, Aspekte, die – auf den ersten Blick sehr heterogen – eng

---

17) Vgl. bes. B. M. W. Knox, *Oedipus at Thebes*, New Haven, London 1957: "The character of Oedipus in action in the present time of the play makes plausible and explains his actions in the past" (41) [dieser methodische Gesichtspunkt wird noch ausdrücklicher hervorgehoben von A. Cameron, *The Identity of Oedipus the King. Five Essays on the Oedipus Tyrannos*, New York, London 1968, 125 ff.]; "His killing of Laius and his followers at the triple road-junction is, as he recognizes, a typical product of his violent anger" (41 f.). Cameron stellt fest: "Thus, if we are forced to choose between guilty and innocent in the patricide, the weight of evidence comes down for guilty in the past as he is now", wendet sich aber dann gegen einen solchen Zwang und vertritt die Ansicht, es sei Sophokles um etwas Grundsätzlicheres gegangen: "That is, the fact that in the fullest sense Oedipus' fate belongs to him" (133; vgl. Schmitt, OT 28). Eine zentrale Rolle von Oidipus' Wesen und Charakter betont R. Scodel (*Sophocles*, Boston 1984): "The nature of Oedipus is a necessary component of his fate" (67); "... his own character is essential to events" (69). Vgl. dazu auch G. M. Kirkwoods eindringliche Ausführungen (*A Study of Sophoclean Drama*, Ithaca/New York 1958 [Ndr. New York, London 1971], 127 ff.), der aber auch die Frage stellt, ob Sophokles eine Antwort auf die Schuldfrage beabsichtigt habe (75). – Von (jedenfalls auch) zu verantwortender Schuld im Sinne eines so verstandenen aristotelischen ἀμαρτία-Begriffs geht Sauer (o. Anm. 4) in Bezug auf Oidipus' Verhalten am Dreiweg und gegenüber dem Orakel aus (57 f.).

18) Soweit sich keine Mißverständnisse ergeben können, wird das Drama *Oidipus Tyrannos* der Einfachheit halber lediglich als *Oidipus* bezeichnet.

19) Poetik c. 13, 1453 a 11.

20) So weit gehen allerdings, wenn ich sie recht verstehe, weder Lefèvre noch Schmitt (vgl. ausdrücklich Schmitt, Ant. 2), und selbstverständlich ist es legitim zu prüfen, inwieweit die aristotelische Konzeption für das Verständnis des *Oidipus* hilfreich sein kann.

zusammengehören. Sodann soll gefragt werden, ob bzw. in welchem Umfang die von beiden Interpreten beobachteten charakterlichen Schwächen des Oidipus als unzweifelhaft durch den Text gesichert und als ursächlich für sein Schicksal verantwortlich nachgewiesen werden können<sup>21</sup>).

### I. Typologie und Theologie

Mag der Mythos von Oidipus auch inhaltlich in seiner Verbindung von Vaternmord und Mutterinzeß singular sein, der Typus, dem sein Geschehensablauf folgt, läßt sich (für einen Grundzug der Geschichte) mehrfach belegen:

- a) Weissagung (Orakel, Traum), daß ein bestimmtes Ereignis eintreten wird.
- b) Reaktion des Empfängers, der alles daransetzt, der Erfüllung der Weissagung zu entgehen.
- c) Unabwendbares Eintreten des Ereignisses trotz oder auch gerade wegen der Reaktion<sup>22</sup>).

Sagengeschichtlich gesehen gibt es diesen Typus gewissermaßen seit Kronos' Zeiten<sup>23</sup>). Man denke ferner an die Mythen von Akrisios–Danae–Perseus<sup>24</sup>), von Aleos–Auge–Telephos<sup>25</sup>), von Pelias und Iason<sup>26</sup>), Priamos und Paris<sup>27</sup>) und an die Geschichte von Kroisos, Atys und Adrastos bei Herodot 1,34–45<sup>28</sup>). Letztere

21) Ich beschränke mich dabei auf Aspekte von prinzipiellerer Bedeutung. – Da es im vorliegenden Beitrag um die Erörterung eines aktuellen Diskussionsstandes geht und nicht der Anspruch erhoben wird, eine in der Sache grundlegend neue Deutung des *Oidipus* vorzulegen (was auch kaum möglich sein dürfte), sind die Literaturbelege auf ein Mindestmaß beschränkt.

22) Einige (delphische) Orakel dieses Typs sind unter dem Gesichtspunkt ‚marriage and children‘ gesammelt von H. W. Parke u. D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, vol. I: *The History*, Oxford 1956, 298 ff., wo auf S. 298 auch die Struktur des Vermeiden-Wollens und Dennoch-Eintretens erwähnt ist.

23) Vgl. Hesiod, *theog.* 453 ff.

24) Vgl. Pherekydes, *FGrHist* 3 F 10–12.

25) Vgl. Alkidamas, *Od.* 14 ff.; Hygin, *fab.* 244.

26) Vgl. Pindar, *Pyth.* 4, 70–250; Pherekydes, *FGrHist* 3 F 105.

27) Vgl. Hygin, *fab.* 91. Die Geschichte von der Aussetzung des Paris war offenkundig die Voraussetzung der Alexander-Tragödien des Sophokles und des Euripides. Zu Euripides vgl. P. Oxy. 3650 col. i, 4 ff. (vol. LII 1984) = p. 12,4 ff. Coles (*BICS Suppl.* 32, 1974); fr. 1 Snell (*Hermes* ES 5, 1937), vermutlich aus Ennius' *Alexander*.

28) Man könnte auch den Mythos von Oinomaos und Pelops nennen, doch ist dort das Orakel nur eine Variante für des Oinomaos Motiv, seine Tochter Hippodameia keinem Freier geben zu wollen, und also nicht sicher in der Ge-

eignet sich (neben dem Mythos von Kronos und Zeus) als Beleg besonders gut, weil sie in der Originalfassung überliefert ist, von einem Zeitgenossen des Sophokles stammt und somit als ein Zeugnis für ein in dieser Zeit jedenfalls mögliches Denken genommen werden kann. Die für uns wichtigen Elemente der Geschichte<sup>29)</sup> sind folgende:

a) Weissagung (in diesem Fall durch einen Traum) an Kroisos, sein Sohn Atys werde durch eine eiserne Lanzen spitze umkommen (c. 34,2).

b) Reaktion des Empfängers, durch die bewirkt werden soll, daß das vorbedeutete Ereignis nicht eintritt (oder jedenfalls verzögert wird): Atys darf nicht mehr in den Krieg ziehen, Wurfspieße, Speere und alles derartige wird aus den Männersälen entfernt (c. 34,3). Freilich ist Kroisos' Haltung zur Weissagung ambivalent. Trotz seiner Aktivität ist er sich eines endgültigen Erfolges nicht sicher, sondern will achtgeben, ob er den Sohn zu seinen Lebzeiten ‚durchmogeln‘ (διακλέψαι) kann (c. 38,2). Atys selbst sucht sich den Einschränkungen, denen er durch die Vorsichtsmaßnahmen ausgesetzt ist, wenigstens teilweise durch eine ‚genauere‘ Interpretation des Traumes zu entziehen – und arbeitet damit dessen Erfüllung in die Hände: Als nämlich die Myser Kroisos um Hilfe gegen einen riesigen Eber, der ihre Felder verwüstet und dessen sie allein nicht Herr werden können, gebeten hatten, lehnt er wegen seiner Befürchtungen die Teilnahme des Sohnes an dieser Unternehmung ab (c. 36). Atys kann seinen Vater mit dem Hinweis umstimmen, daß der Traum sich ja auf eine eiserne Lanze beziehe, der Eber aber weder Hände noch eine eiserne Lanze habe und es nicht verkündet sei, er werde durch einen Zahn oder etwas anderes (sc. dieser Art) sterben (c. 39f.). Trotzdem läßt Kroisos aber in seinen Vorsichtsmaßnahmen nicht nach, sondern gibt Atys zum Schutz den Phryger Adrastos mit (c. 41f.). Dieser hatte in seiner Heimat unabsichtlich seinen Bruder getötet und war von Kroisos entsühnt und in seinem Hause aufgenommen worden (c. 35). Mit der Beschützung des Atys soll nun Adrastos seine Dankesschuld abtragen (könnten Atys doch unterwegs Räuber etwas antun, wie Kroisos befürchtet), und deswegen läßt er, dem eigentlich gar nicht der

---

schichte verankert. Vgl. Apollodor, epit. 2,4 ed. Frazer (wo p. 157 Anm. 4 die sonstige Überlieferung vermerkt ist).

29) Vgl. zur Adrast-Erzählung insgesamt F. Hellmann, Herodots Kroisos-Logos, Berlin 1934 (Neue Philol. Unters. 9), 58–68. – In ihrer formalen Organisation sucht die Geschichte als Prosa-Tragödie zu erweisen R. Rieks, Eine tragische Erzählung bei Herodot (Hist. 1,34–45), Poetica 7, 1975, 23–44, bes. 32 ff.

Sinn danach steht, sich auf die Aufgabe ein, nicht ohne in „schauerlicher Zuversicht“<sup>30)</sup> auszuführen, er werde, was ihn, den Beschützer, angehe, Atys unverseht nach Hause bringen (c. 41 f.)<sup>31)</sup>.

c) Erfüllung der Weissagung: Adrastos wirft mit dem Speer nach dem Eber, verfehlt ihn und trifft Atys (c. 43). Nicht nur trotz aller menschlichen Bemühungen, gerade ihretwegen tritt das Vorhergesagte ein.

Sieht man einmal vom tragischen Geschick des Adrastos ab, so lebt die Geschichte von dem Gegensatz, der zwischen der sicher eintretenden Weissagung einerseits und den vergeblichen oder gerade das Gegenteil bewirkenden Anstrengungen der Menschen andererseits besteht, welche die Weissagung keinesfalls fatalistisch hinnehmen, sondern glauben, durch tatkräftiges Handeln sich ihr (wenigstens zeitweise) entziehen zu können<sup>32)</sup>. Geschichten dieser Art ist die Diskrepanz zwischen der Realität des Geweissagten und der Scheinhaftigkeit des menschlichen Handelns von vornherein mitgegeben, die Situation der tragischen Ironie ist ihnen inhärent. Ob der Täter schuldig ist oder nicht, spielt vom Tenor der Geschichte her keine bestimmende Rolle<sup>33)</sup>, und im Falle des Adrastos wird die Frage sogar negativ entschieden. Schuld ist für Kroisos nicht Adrastos (außer als faktischer, unabsichtlicher Täter), „sondern wohl einer der Götter, der mir schon lange vorher die Zukunft anzeigte“ (c. 45,2).

Diese Bemerkung ist nicht nur aufschlußreich für eine Konzeption von Tragik ohne subjektive Schuld<sup>34)</sup>, sondern auch für eine mögliche Auffassung des Verhältnisses, das zwischen Weissagung und Geweissagtem besteht. Zwar hat die Weissagung selbst nur den Charakter einer bloß faktischen Feststellung über die Zu-

30) A. Lesky (Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen <sup>3</sup>1972, 224) über Oidipus, der sich kurz vor der Aufklärung seines wahren Seins einen Sohn des Glücks nennt. Aber der Ausdruck paßt auch hier, in der Adrastos-Tragödie.

31) Wenn Rieks (36) von der Unfreiwilligkeit des Adrastos spricht und ihn als Warner einstuft, so wird er damit dem Tenor der ganzen Antwort des Adrastos (c. 42) nicht gerecht.

32) Allenfalls für den Erzähler einer solchen Geschichte kann man den Glauben an ein unvermeidbares Schicksal annehmen, wenn er durch seine Darstellung den Versuch, sich der Weissagung zu entziehen, als vergeblich kennzeichnet.

33) Warum Kroisos den Verlust seines Sohnes erleiden muß, ist eine andere Frage, zu der Herodot eine Vermutung äußert (c. 34,1): Es ist eine νέμεσις von seiten des Gottes, weil Kroisos glaubte, der Glücklichste von allen Menschen zu sein. Vgl. Hellmann 58 f.

34) Man wird es wohl kaum als zu verantwortenden Charakterfehler einstufen wollen, wenn Adrastos froh ist, sich Kroisos für das, was er ihm erwiesen hat, erkenntlich zeigen zu können.

kunft (τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι), aber Kroisos jedenfalls sieht in Herodots Geschichte auch einen kausalen Zusammenhang, indem er den Gott, der das Traumgesicht sandte, auch als in das Geschehen eingreifend versteht und so das Wirken des Gottes nicht auf die bloße Weissagung beschränkt<sup>35</sup>). In Hesiods Erzählung von Kronos und Zeus ist das sogar ein objektiver Tatbestand: Gaia und Uranos, die Kronos die Weissagung gegeben haben (theog. 463), helfen Rheia auch, Zeus vor Kronos zu bewahren (theog. 474 ff.).

Aber auch eine bloße Weissagung von der Art, wie sie Kroisos, Akrisios, Aleos, Pelias, Priamos, Laios (und auch Oidipus bei Sophokles) erhalten haben, ist nicht nur theoretische Zukunftsanalyse, sondern greift schon dadurch unvermeidlich ins Geschehen ein, daß sie beim Empfänger Reaktionen hervorruft. Eine reine Vorhersage der Zukunft läge dagegen z. B. dann vor, wenn sich der Sinn der Weissagung erst erschließt, wenn es für einen Versuch, sich ihr zu entziehen, schon zu spät ist<sup>36</sup>).

Aus Herodots Geschichte von Kroisos, Atys und Adrastos und den aufgrund von Weissagungen dieser Art angestellten Überlegungen geht jedenfalls hervor, daß es nicht abwegig sein muß, wenn man eine über die bloße Zukunftsdeutung hinausgehende Wirkung der Weissagung und ihres Urhebers annimmt<sup>37</sup>). Zwar kann das Verständnis des *Oidipus* nicht mit Parallelen oder durch den Aufweis des zugrundeliegenden Orakeltypus (soweit beides reicht) einfach erzwungen werden, und es wäre auch unzureichend, eine individuelle Tragödie lediglich von einem allgemeinen Grundmuster her begreifen zu wollen, aber immerhin kann auf

---

35) Auf das Wirken des Göttlichen in der Geschichte von Adrastos legt Hellmann bei seiner Interpretation besonderen Wert (58 ff.).

36) Das ist z. B. der Fall bei der Weissagung an Herakles, er werde durch einen Toten umkommen; vgl. Soph. Trach. 1159 ff.

37) Die These, mit der sich Alexander von Aphrodisias auseinandersetzt, daß ohne Apollons Orakel Oidipus im Hause des Laios aufgezogen worden wäre, er somit seine Eltern nicht verkannt hätte, so daß er auch nicht den Vater getötet und die Mutter geheiratet hätte (de fato p. 202,4 ff. Suppl. Arist. II 2 ed. Bruns), ist zumindest als Gedankenexperiment interessant. Alexander wirft seinen Gegnern vor, daß sie Apoll zum Täter machten. Zwar will er nicht ausschließen, daß Götter einen Vorrang vor anderen Sehern haben und so auch zur Verwirklichung des Zukünftigen beitragen können, doch will er das auf die Verwirklichung des Guten beschränkt wissen, was nach seinen Gegnern bei Apollon im Falle des Laios nicht gegeben wäre (vgl. p. 203,1 ff.). Aber das ist die persönliche theologische Auffassung Alexanders, die einen ganz bestimmten Gottesbegriff voraussetzt. Kroisos bei Herodot denkt anders. Und immerhin bestätigt selbst ein Gegner deterministischer Anschauung wie Alexander grundsätzlich die Möglichkeit der Auffassung, daß ein Gott auf die Verwirklichung seines Orakels auch Einfluß nehmen kann.

diese Weise der Blick für Gemeinsamkeiten wie Besonderheiten geschärft werden. So ist im einzelnen zu prüfen, wie weit die Übereinstimmungen mit dem Grundmuster tragen, ob es Sophokles in der in ihm angelegten Richtung weiterentwickelt oder ihm etwa einen völlig neuen Sinn abgewonnen hat.

Wegen einer Besonderheit des Oidipus-Mythos betrifft das Modell ‚Weissagung – Versuch der Vermeidung – Eintreffen der Weissagung‘ nur einen Teil dieses Mythos und in bezug auf das Drama des Sophokles nur die Vorgeschichte. Denn bei Oidipus liegt der Sonderfall vor, daß den Betroffenen die Erfüllung der Weissagung nicht (wie in den anderen Fällen) bewußt wird. Ist die Differenz zwischen Sein und Schein schon im ersten Teil des Oidipus-Mythos und in seinen Parallelen mitgegeben, insofern die Menschen wähnen, sich durch ihr Handeln der verkündeten Zukunft entziehen zu können, so wird dieser Zug im Fortgang des Mythos schon vom bloß Stofflichen her insofern extrem gesteigert, als die Überlebenden jetzt die bereits eingetretene Realität verkennen. Indem nun Sophokles die Bühnenhandlung erst post facta einsetzen läßt und sie in der Aufdeckung der Wahrheit besteht – von Schiller treffend als „tragische Analysis“ bestimmt<sup>38</sup>) –, hat er sich offensichtlich dafür entschieden, die stofflichen Möglichkeiten des zweiten Teils des Oidipus-Mythos auszuschöpfen. Es ist daher von vornherein zu fragen, ob es Sophokles bei der Vorgeschichte um mehr ging als die Herausarbeitung des üblichen Grundmusters ‚Orakel – Erfüllung trotz des Versuches, sich ihm zu entziehen‘. Wenn er die Vorgeschichte um die Frage der Schuld bereichern wollte, wird man dafür deutliche Signale erwarten dürfen. Sollten sie vorhanden sein, ergäbe sich die Konsequenz, daß Oidipus in der ganzen Mythentradition wohl der einzige wäre, dem es als Schuld angerechnet würde, die Erfüllung des Orakels nicht vermieden zu haben.

Allerdings gibt es auch in der Vorgeschichte – jedenfalls in der Gestaltung des Sophokles – eine höchst bemerkenswerte Abweichung gegenüber den vergleichbaren Erzählungen, nämlich eine Verdoppelung und zugleich Erweiterung der Weissagung, die (soweit sie wiederholt wird) nicht nur (wie üblich) dem Opfer (Laios), sondern auch dem Täter (Oidipus) zuteil wird. Möglicher-

---

38) Brief an Goethe vom 2. Oktober 1797. Zur Sonderstellung des *Oidipus* bemerkt Schiller: „... der Ödipus ist seine eigene Gattung, und es gibt keine zweite Spezies davon: am allerwenigsten würde man, aus weniger fabelhaften Zeiten, ein Gegenstück dazu auffinden können. Das Orakel hat einen Anteil an der Tragödie, der schlechterdings durch nichts anderes zu ersetzen ist ...“.

weise liegt – was freilich nicht strikt bewiesen werden kann – eine Neuerung des Sophokles vor. Denn bei Aischylos trafen Laios und Oidipus nicht wie bei Sophokles – der eine nach Delphi reisend, der andere von Delphi kommend – bei Daulis aufeinander<sup>39)</sup> (vgl. vv. 114; 733 f.; 787–813), sondern südlich von Theben (bei Potniai)<sup>40)</sup>. Nach Aischylos kann also weder Laios (direkt) auf dem Wege nach Delphi gewesen, noch Oidipus (unmittelbar) von dort gekommen sein; vermutlich reiste Oidipus von Korinth nach Theben. Gewiß ist durch diesen Unterschied ein zweites Orakel nicht völlig ausgeschlossen. Aber es ist nicht recht einzusehen, daß Sophokles die an sich belanglose Einzelheit, wo Laios getötet wurde, nur um der Variatio der Ortsangabe willen geändert haben sollte, wenn sonst der Ablauf der Handlung gleich gewesen wäre. Jedenfalls kann ein zweites Orakel für die Oidipus-Geschichte nicht als kanonisch betrachtet werden, wie aus Euripides' *Phoinissen* erhellt (vv. 33 ff.), wonach sich Oidipus und Laios zwar auf dem Wege zum delphischen Orakel befinden, es zur Weissagung aber nicht mehr kommt, weil die Tat vorher geschieht. Somit ist die Orakeldoppelung als nicht selbstverständlich auf jeden Fall belastbar.

Die Verdoppelung des Orakels verstärkt das Motiv, daß der Mensch dem angekündigten Geschehen ausweichen will, es aber trotzdem eintritt. Denn nun will nicht nur das Opfer, sondern auch der Täter alles Mögliche tun, um das Schreckliche zu vermeiden, und dennoch (oder vielmehr deswegen) stellt es sich ein<sup>41)</sup>. Das Motiv des (vergeblichen) Vermeiden-Wollens wird durch die Erweiterung des Orakels auch auf den Inzest mit der Mutter ausgedehnt<sup>42)</sup>. Ferner wird durch das zweite Orakel die Rolle Apol-

39) Vgl. auch Scodel 61: "probably a Sophoclean innovation".

40) Vgl. Aischylos fr. 387a Radt. So unsicher der Text des Fragmentes (aus dem *Laios* oder dem *Oidipus*) auch ist, der Ort geht aus dem Scholion, in dem diese Verse überliefert sind (zu Soph. O.T. 733), und dem Fragment selbst eindeutig hervor. – Zum Unterschied zwischen Sophokles und Aischylos hinsichtlich der Lage des Dreiwegs vgl. J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries. Part IV: The Oedipus Tyrannus*, Leiden 1967, 6.

41) Diese Struktur wird im *Oidipus* gerade beim zweiten Orakel besonders deutlich, weil Weissagung und Erfüllung (soweit es um die Tötung des Laios geht) im Text unmittelbar nebeneinander stehen (vv. 793 ff.).

42) Die Erweiterung hat gleichzeitig auch eine Funktion für den späteren Handlungsablauf. Denn durch die Ankündigung des Orakels kann sich Oidipus vor dem Inzest fürchten, und durch diese Furcht wird die Aufklärung seiner Herkunft in Gang kommen (vgl. vv. 976 ff.). – Zur dramatischen Funktion der beiden Orakel in der Bühnenhandlung des *Oidipus* vgl. im übrigen E.-R. Schwinge, *Die Stellung der Trachinierinnen im Werk des Sophokles*, Göttingen 1962 (Hypomnemata 1), 106–110.

lons gesteigert<sup>43</sup>), der nun ein zweites Mal eingreift und durch seine Aussage Oidipus zu einem Verhalten provoziert, das es ohne ein zweites Orakel in dieser Motivation nicht hätte geben können. Gewiß erfolgt die zweite Weissagung Apollons nicht spontan, sondern weil Oidipus (der auch schon in der Vorgeschichte wissen will, wie es um ihn steht, und der sich mit dem Verhalten seiner – vermeintlichen – Eltern nicht zufrieden gibt) Auskunft über seine Herkunft haben will. Aber Apollon macht eine ganz gezielte Aussage, die mit dem Anliegen des Oidipus nicht unmittelbar zu tun hat und die eine ganz bestimmte Reaktion des Oidipus erwarten läßt<sup>44</sup>). Das zweite Orakel ist so der Erfüllung des ersten durchaus förderlich.

Apollon ist es auch, der – diesmal durch eine konkrete Anweisung – die Aufklärungshandlung in Gang bringt (vv. 96 ff.; 106 f.; vgl. auch 255). Zwar war es Oidipus, der in Delphi hat nachfragen lassen (vv. 68 ff.), aber ein durch die Notlage der Stadt und die Sorge um sie getriebener Oidipus (vgl. vv. 58 ff.). Und so wird denn auch Apollon (dessen Altar, Statue oder Steinsymbol dem Zuschauer sichtbar vor dem Palast steht)<sup>45</sup>) während der eigentlichen Handlung des Stückes als treibende Kraft aufgefaßt. Wenn Oidipus ausruft: Ἄπολλων τάδ' ἦν, Ἄπολλων, φίλοι, / ὁ κακὰ κακὰ τελῶν ἐμὰ τάδ' ἐμὰ πάθηα (vv. 1329 f.) – wobei auch noch zu bemerken ist, daß genau wie bei Herodot 1,45,2 zwischen eigentlichem Urheber (vv. 1329 f.) und faktischem Täter (vv. 1331 f.) unterschieden wird<sup>46</sup>) –, so wird man das nicht einfach als nur allzu verständlichen Exkulpierungsversuch eines Betroffenen abtun können, da Übereinstimmung mit der Feststellung des Teiresias besteht, dessen Aussagen sich sämtlich als zutreffend erweisen: οὐ γάρ σε μοῖρα πρὸς γ' ἐμοῦ πεσεῖν, ἐπεὶ / ἱκανὸς Ἄπολλων, ὅτι τάδ'

43) Cameron bemerkt zu dem auch von ihm als Neuerung angesehenen zweiten Orakel: "... for Sophocles, the oracle and the whole Delphic connection are meaningful precisely because they can bring the supernatural agency of Delphi close into the actions and the fortunes of the solitary hero" (12).

44) Vgl. dazu und zu der Frage, ob das zweite Orakel Oidipus nicht geradezu die Möglichkeit der Vermeidung bot, unten S. 15 ff.

45) Vgl. v. 919 und dazu besonders R. D. Dawe (Hg.), *Sophocles, Oedipus Rex*, Cambridge 1982 (Ndr. 1984), Kamerbeek und R. C. Jebb (Hg.), *Sophocles, The Plays and Fragments. With Crit. Notes, Comm., and Transl. in Engl. Prose. Part I. The Oedipus Tyrannus*, Cambridge 21887 (Third Edition [stereotyped] 1893; Ndr. 1914) zu den vv. 911–923. Zu den möglichen Implikationen von ἀγγι-στος vgl. Dawe, ebd.

46) Vgl. auch Jebb z. St.: "Apollo was the author of the doom (τελῶν), but the instrument of execution (ἐπιαισε) was the hand of Oedipus".

ἐκπροῤῥαι μέλει (vv. 376 f.)<sup>47</sup>). Aus dem Ausruf des Oidipus geht nicht eindeutig hervor, ab welchem Zeitpunkt er mit der Wirksamkeit Apollons rechnet. Aber vermutlich hat Jebb recht, wenn er sagt (z. St.): "The memory of Oedipus (cp. 1318) is connecting the oracle given at Delphi (789) with the mandate which afterwards came thence (106)." Es wäre ja auch bei der Art, wie Apollon im *Oidipus* insgesamt in Erscheinung tritt, etwas theoretisch, zwischen einem Orakelgeber, der völlig unbeteiligt die Zukunft lediglich vorhersagt, und einem Gott, der, nachdem die Menschen gehandelt haben, aktiv dafür sorgt, daß auch alles ans Licht und der Täter zu Fall kommt, zu unterscheiden<sup>48</sup>).

Zumindest wird man sagen können, daß aus dem Drama selbst eine Einstellung zu Orakeln hervorgeht, wonach diese unweigerlich eintreten und es nicht in der Macht der Menschen liegt, der Erfüllung der Weissagung zu entgehen. Das wird auch und gerade in Iokastes kritischer Haltung zur Mantik deutlich, als sie Oidipus wegen des Mordvorwurfs des Sehers Teiresias beruhigen will (vgl. vv. 707 ff.). Das dem Laios zuteil gewordene Orakel hat sich nach ihrer Meinung nicht bewahrheitet. Offenbar deswegen schreibt sie es nicht Apollon selbst, sondern seinen Dienern zu (vv. 711 ff.). Apollon hat – wie Iokaste in tragischer Ironie meint – die Weissagung (sc. seiner Diener) nicht erfüllt (ἦνυσεν, v. 720), was er – so darf man in diesem Zusammenhang die Ansicht Iokastes wohl ergänzen – getan hätte, wenn die Weissagung von ihm selbst ausgegangen wäre<sup>49</sup>). Um die Sehersprüche (da sie sich empirisch als ‚falsch‘ erwiesen haben) brauche sich Oidipus nicht zu kümmern

47) Text nach der Konjektur von Brunck, die zu Recht fast allgemein akzeptiert ist, zuletzt in der Ausgabe von H. Lloyd-Jones/N. G. Wilson (edd.), *Sophocles Fabulae*, Oxford 1990. Vgl. auch Kamerbeek zu den vv. 375–376; anders Knox, *Oedipus* 7 f. mit Anm.

48) Zur Rolle der Götter im *Oidipus* vgl. die bemerkenswerten Ausführungen von Cameron 63 ff.; vgl. auch R. P. Winnington-Ingrams treffende Feststellung: "It is, surely, impossible to read the play without feeling that, in some more or less incomprehensible way, Apollo is at work; that the god who knows what is destined to happen is securing that it does happen and, having happened, is known to have happened" (*Sophocles. An Interpretation*, Cambridge etc. 1980, 178). Anders G. H. Gellie, *Sophocles. A Reading*, Melbourne 1972, 104.

49) Dawe bemerkt zu v. 720: "Jocasta loses sight of the real issue, which is the reliability of Apollo not as one who accomplishes, but as one who foretells. But cf. Ant. 1178 ὃ μάντι, τοῦπος ὡς ἄρ' ὀρθὸν ἦνυσας, which suggests that we may be drawing too rigorous a distinction." Es kommt m. E. der Sache näher, wenn L. Campbell zu Ant. v. 1178 bemerkt: "Early language supposes a causal connection between the prophecy and the event" (*Sophocles. Ed. with Engl. Notes and Intr.*, Vol. I, Oxford 1879, Ndr. Hildesheim 1969).

(vgl. vv. 723 f.): „denn wo der Gott / Ein Ding verfolgt, das nottut: leicht führt er es selbst ans Licht!“ (Übers. Schadewaldt)<sup>50</sup>). *χρεία* hier als Notwendigkeit aufzufassen, legt die Tatsache nahe, daß in den referierten Orakeln das Eintreten sowohl der inzestuösen Verbindung mit der Mutter (v. 791) als auch des Vaternmordes (v. 854) als ‚notwendig‘ bezeichnet wird, es sich also für Apoll um Sachverhalte handelt, die nach seiner eigenen Verkündung notwendig eintreten und auf die der Ausdruck ὄν ... *χρεῖαν* ἐρευνᾶν bei dem vorgeschlagenen Verständnis daher vorzüglich paßt. Wenn die Notwendigkeit gegeben ist, braucht der Gott keine Seher, sondern wird selbst die Zukunft kundtun. (Genauso wird Oidipus – was Iokaste noch nicht wissen konnte – von dem ihm gegebenen Orakel sprechen: Φοῖβος ... προὔφάνη λέγων, vv. 788–790). Insgesamt ergibt sich aus dem negierten ἦνυσεν bei (scheinbar) falschen Orakeln einerseits, aus der durch ὄν ... ἐρευνᾶν ausgedrückten Engagiertheit Apolls andererseits, sowie aus dem Gedanken, das (von Apoll selbst) Geweissagte müsse notwendig eintreten, daß bei einer solchen Auffassung von Orakeln sich der Empfänger in seiner eigenen Gestaltung der Zukunft nicht frei fühlen kann. Und das ist auch eben die Haltung, die Oidipus selbst einnimmt, als er erfahren hat, sein (vermeintlicher) Vater Polybos sei tot: Obwohl er seit Jahren in Theben verheiratet ist, fürchtet er immer noch heftig den vom Orakel verkündeten Inzest mit der (vermeintlichen) Mutter in Korinth (vgl. vv. 976; 984–986; 988) und empfindet die Weissagung also als eine Bedrohung, die zu vermeiden<sup>51</sup>)

---

50) ὄν (so die wohl zu Recht von Lloyd-Jones/Wilson gehaltene Überlieferung) γὰρ ὄν θεός / *χρεῖαν* ἐρευνᾶν ἁαυδίως αὐτὸς φανεῖ (vv. 724 f.).

51) Wenn Oidipus dem Orakelspruch durch Meiden Korinths entgehen will (vgl. vv. 794 ff.), sich aber trotzdem vor dessen Verwirklichung fürchtet, dann liegt nicht einfach ein dramatisch bedingter Widerspruch vor (die vv. 976 ff. ausgedrückte Furcht veranlaßt den Boten aus Korinth, sich zur Herkunft des Oidipus zu äußern); vielmehr besteht die gleiche Ambivalenz im Verhalten gegenüber dem Orakel wie bei Kroisos: Man tut alles, dem Geweissagten zu entgehen, fürchtet aber trotzdem, daß es irgendwann eintreten wird. – Im übrigen sind allgemeine Orakeltheorien zum Verständnis bestimmter Orakeltypen oder Orakel nicht unbedingt hilfreich. Es mag ja A. W. Gomme grundsätzlich recht haben mit seinem gelegentlich zitierten Satz: “The gods know the future (...), but they do not order it; they know who will win the next Scotland and England football match, but that does not alter the fact that the victory will depend on the skill, the determination, the fitness of the players, and a little on luck” (More Essays in Greek History and Literature, Oxford 1962, 211 f.). Im Einzelfall kommt es darauf an, welches Wirken dem weissagenden Gott über die bloße Verkündigung der Zukunft hinaus zugeschrieben wird und wie die betroffenen Menschen das konkrete Orakel auffassen. – Soweit Knox die Handlungen des Oidipus (in der Vorgeschichte) nur als “pre-

nicht einfach in seiner Macht steht<sup>52</sup>).

Durch den Hinweis auf Apollons Wirken und die Notwendigkeit des Eintretens bestimmter Ereignisse soll das menschliche Handeln als Faktor des Geschehens keineswegs eliminiert werden. Vielmehr muß eine Deutung des *Oidipus* dem im griechischen Denken durchaus traditionellen Miteinander von göttlichem Wirken und trotzdem als selbstverantwortet verstandenem menschlichen Handeln gerecht werden<sup>53</sup>), und der menschliche Anteil tritt dann auch bei der Bühnenhandlung kräftig hervor.

Bedenkt man aber die Typologie der Weissagung, das (damit verbundene) göttliche Wirken und die Tatsache, daß das dramatische Geschehen erst lange nach den geweissagten Taten des Oidipus einsetzt, so darf man von vornherein vermuten, daß die Schuldfrage für Sophokles, wenn sie denn überhaupt berührt sein sollte, kaum ein besonderes Gewicht hatte. Es ist allerdings zu prüfen, ob sich diese Vermutung am Text im einzelnen bewähren kann oder ob daraus etwa eine deutlich akzentuierte (vermeidbare) Mitschuld des Oidipus erhellt.

## II. Charaktereigenschaften und Handlung

Das Bestreben, Oidipus' Verhalten und Schicksal aus (von ihm zu verantwortenden) Charaktereigenschaften zu erklären, korrespondiert einerseits mit der Auffassung der Tragödie als eines rein menschlichen Geschehens, andererseits ist es wohl auch als eine Spätfolge der Auseinandersetzung mit Tycho von Wilamowitz-Moellendorffs Buch über die dramatische Technik des So-

---

dicted" ansieht (Oedipus 38), wird er dem dargelegten Sachverhalt nicht ganz gerecht (vgl. aber auch seine Ausführungen ebd. 40f.).

52) Man bedenke auch, wie in dem (freilich so gut wie in allen Punkten umstrittenen und auch von Lefèvre [45 ff.] und Schmitt [OT 23 ff.] völlig unterschiedlich interpretierten) zweiten Stasimon die Grundlagen der Religion und vor allem der Verehrung Apollons als von der Erfüllung des Laios gegebenen Orakels abhängig angesehen werden (vv. 897–910). Vgl. dazu B.[M.W.] Knox, Die Freiheit des Ödipus (urspr. 1982), in: R. Schlesier (Hg.), Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen, Frankfurt 1985, 125–143, hier: 130; dens., Oedipus 46 f. sowie die auch für das ganze Chorlied bemerkenswerten (und geradezu befreienden) Ausführungen von C. Carey, The second stasimon of Sophocles' *Oedipus Tyrannus*, JHS 106, 1986, 175–179.

53) Zum Anteil von Mensch und Gott vgl. Schadewaldt (469; auch 473) und besonders Dodds (22f.). Vgl. auch K. Reinhardt, Sophokles, Frankfurt <sup>3</sup>1947, 143 mit Anm. 2 (S. 273).

phokles<sup>54</sup>) anzusehen, wonach der Handlung und der augenblicklichen dramatischen Wirkung der Vorrang gebührt, die Charakterisierung der Personen dienende Funktion hat und es infolgedessen Sophokles auf eine durchgängig konsistente Charakterzeichnung nicht angekommen sei. Noch 1972 konnte Lloyd-Jones feststellen, daß T. v. Wilamowitz' Ergebnisse z. T. allgemein anerkannt seien<sup>55</sup>), aber auch gleichzeitig vermerken, daß er in einigen Punkten zu weit gegangen sei: "The Greek concept of *ethos* requires that the characters shall be represented as being the kind of people capable of the actions assigned them by the story, and this requirement Sophocles certainly fulfilled"<sup>56</sup>). Nun scheint die Gegenbewegung gegen Wilamowitz, verbunden mit der Konzeption des selbstverantworteten Charakters, über diese von Lloyd-Jones formulierte Position deutlich hinausgegangen zu sein. Hat aber wirklich jede Verhaltensweise etwas mit einer konstitutiven, individuellen Charaktereigenschaft zu tun und kann sie nicht auch sach- und situationsbedingt, ja sogar typisch sein? Und wenn man Grund zu der Annahme hat, ein bestimmtes Verhalten sei einem bestimmten Charaktermerkmal kongruent, so ist damit bei einem Bühnenstück noch lange nicht die Prioritätsfrage entschieden. Wollte der Dichter zeigen, daß aus bestimmten Charaktermerkmalen ein bestimmtes Verhalten notwendig folgt, oder sollte sich eine Person aus anderen Gründen so oder so verhalten und wird dazu mit einem passenden Charaktermerkmal ausgestattet, das ihr Verhalten glaubhaft erscheinen läßt?

### (1) Vorgeschichte

#### (a) Das zweite Orakel

Ein Betrunkener sagt in Korinth, Oidipus sei seinem Vater untergeschoben. Die Eltern reagieren empört, Oidipus wurmt die Angelegenheit trotzdem weiterhin, weil der Vorwurf verbreitet wurde, und er wendet sich an das delphische Orakel. Dort be-

54) T. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die dramatische Technik des Sophokles, Berlin 1917 (Philologische Untersuchungen 22).

55) H. Lloyd-Jones, Tycho von Wilamowitz-Moellendorff on the Dramatic Technique of Sophocles, CQ 22, 1972, 214–228, hier: 218: "Most scholars would now agree that Sophocles showed his minor figures 'only in silhouette'; most would concur in countless places where he had rejected a psychological explanation of a speech or action; few would deny that the action, not the characters, is the central element of Sophoclean drama".

56) Lloyd-Jones 218.

kommt er von Apoll in seinem Anliegen keine Antwort<sup>57)</sup> (was genau Oidipus gefragt hat, teilt Sophokles nicht mit), aber die bekannte Weissagung vom Mutterinzeß und Vatermord (vv. 779–793). Aus diesem Sachverhalt zieht Oidipus zwei Konsequenzen: (1) Aus dem Schweigen Apollons auf seine Frage gewinnt er die Erkenntnis (die er schon vor der Erzählung des Sachverhaltes nennt), daß er die Schmähung des Betrunkenen in ihrem Stellenwert falsch eingeschätzt hat und daß ihn ein viel schlimmeres Problem bedrängt (vgl. vv. 777 f.). (2) Er kehrt (sc. in dem festen Glauben, Polybos und Merope seien seine Eltern) nicht mehr nach Korinth zurück, um mit allen Mitteln zu verhindern, daß sich die schreckliche Weissagung erfüllt (vgl. vv. 794–797). Soll man daraus wirklich entnehmen, daß Oidipus ein Wissen des Nichtwissens habe, daß er wisse, daß er seine wahren Eltern nicht kenne, daß es mithin ein Zeichen von Blindheit sei, wenn Oidipus, um der Weissagung zu entgehen, es lediglich für nötig halte, die ‚Eltern‘ in Korinth zu meiden?<sup>58)</sup> Ist die Aussage des Betrunkenen und die Verweigerung der Antwort durch Apollon eine „doppelte Versicherung seiner [sc. des Oidipus] Ungewißheit über die wahren Eltern“?<sup>59)</sup> Aber es läßt sich doch nicht aus einer Aussageverweigerung, aus einer schlichten Nichtaussage eine Versicherung der Ungewißheit des Gegenstandes der Frage gewinnen. Wie soll Oidipus, der mit ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ nichts anderes verbinden kann als Polybos und Merope, auf den Gedanken kommen, Apollon könne, wenn er von ‚Vater‘ und ‚Mutter‘ spricht, andere meinen als eben diese? Und selbst wenn Oidipus aus der Nicht-Antwort Apollons gefolgert hätte, der Betrunkene könne recht haben, ließe dessen Formulierung (πλαστός ὡς εἶην πατρί, v. 780) die Möglichkeit offen, daß Merope die leibliche Mutter sei<sup>60)</sup>. Auch das wäre ja schon Anlaß genug, Korinth zu meiden<sup>61)</sup>.

Daß aber Sophokles nicht nahelegen wollte, einen Fehler in

57) Zu ὄν μὲν ἰκόμην / ἄτιμον ἐξέπεμψεν (vv. 788 f.) vgl. Jebb, Kamerbeek. Anders Schmitt (OT 21): „Weigerung Apolls, dem Unwürdigen Auskunft zu geben.“

58) So Schmitt, OT 21.

59) Schmitt, ebd.

60) Vgl. auch Kamerbeek z. St.

61) Zwar ergäbe sich dann, daß Polybos nicht der leibliche Vater wäre. Jedoch ist zu beachten, daß die Reihenfolge der geweisagten Dinge (anders als im späteren Geschehensablauf) folgende ist: a) Mutterinzeß, b) Kinder aus dieser Verbindung, c) Vatermord. Es wäre nicht abwegig, wenn dadurch bei Oidipus der Gedanke an eine chronologische Folge suggeriert würde und er den Mutterinzeß für die nächstliegende Gefahr hielte, vor der er sich hüten müßte.

Oidipus' Verhalten zu finden<sup>62</sup>), geht aus der Art seiner Darstellung hervor. Sophokles tut nämlich alles, die Aufmerksamkeit des Zuschauers auf das tatsächlich gegebene Orakel (und nicht auf das verweigerte) und die typische Vermeidungsreaktion zu lenken<sup>63</sup>), und zwar indem er, noch bevor die Geschichte überhaupt erzählt wird, die Schmähung des Betrunkenen (und damit auch die davon ausgehende Orakelfrage) als das nicht eigentlich Wichtige deklarieren<sup>64</sup>) und indem er die nicht beantwortete Frage auch gar nicht erst formulieren läßt. Wenn man den Text entgegen der vom Sprecher ausgedrückten Intention verstehen sollte, müßte es dafür Signale geben<sup>65</sup>). Da von einer spezifischen, Oidipus irgendwie auszeichnenden Blindheit in diesem Zusammenhang m. E. nicht gesprochen werden kann (festzustellen, daß er faktisch seine Situation verkennt, wäre trivial), erübrigt sich auch eine psychologisierende Motivsuche dafür<sup>66</sup>). Oidipus verhält sich nicht anders, als man sich üblicherweise, wie der Mythenvergleich zeigt, auf Orakel dieser Art hin verhält.

---

62) In dem Sinne jedenfalls, daß sich nicht jeder oder fast jeder so verhalten hätte, sondern nur ein mit besonderer Blindheit Geschlagener.

63) Darin besteht auch die Parallele zum Verhalten des Laios gegenüber seinem Orakel. Denn es ist für die Version des Sophokles gerade bezeichnend, daß wir aus ihr von einem schuldhaften Verhalten im Zusammenhang mit dem Orakel nichts erfahren. Vgl. unten Anm. 79.

64) Erwähnt werden mußte der Vorfall natürlich, weil er den Anlaß für alles Weitere bildet.

65) Ein solches Signal ist auch kaum τοῦ φυτεύσαντος πατρός (v. 793), sondern es liegt die übliche Uneindeutigkeit des Orakels vor, die erst post factum erkannt wird. Apollon meint φυτεύσαντος natürlich unterscheidend (nicht der Adoptivvater), Oidipus versteht es ebenso natürlich emphatisch (Mörder des eigenen, leiblichen Vaters); vgl. vv. 826 f. – Zu ἦν (v. 774) vgl. Kamerbeek zu vv. 777 f. (S. 160).

66) „Die Hauptwurzel ist aber wohl, daß er den Gedanken an die Schmäherung seines Ansehens in Korinth, wo er vordem als der Größte galt (775/6), nicht ertragen konnte und daher auch bei dem Orakel Apolls den Blick nur auf die mögliche Schande, die ihm diese Untaten in Korinth einbringen müßten (796/7), zu richten in der Lage ist, so daß ihm andere zu bedenkende Möglichkeiten nicht einmal in den Sinn kommen“ (Schmitt, OT 22). Aber die vv. 796 f. (ἐφευγον ἔνθα μήποτ' ὀψοίμην κακῶν / χρησµῶν ὀνειδῆ τῶν ἐµῶν τελούµενα) bedeuten doch nicht, daß Oidipus der Schande in Korinth entgehen, sondern daß er sich an einen Ort begeben will, wo er die Schande überhaupt nicht erleben muß, sc. weil er glaubt, dort vor den Taten, aus denen die Schande folgt, sicher zu sein. (Zur sprachlichen Formulierung des Ausdrucks vgl. Jebb z. St. und A. C. Moorhouse, *The Syntax of Sophocles*, Leiden 1982 [Mnemosyne Suppl. 75], 234). Durch die Flucht gibt Oidipus ja gerade alles auf und macht sich zunächst zum Niemand.

*(b) Das Geschehen am Dreiweg*

Sophokles gibt uns nur einen Bericht aus der Sicht des Täters, aber er relativiert ihn durch nichts, und die Wahrheitsbeteuerung des Oidipus (v. 800) ist in der tiefen Beunruhigung, in der er sich befindet (vv. 726 ff.), gewiß mehr als ein Topos. Wir sollen also die Schilderung des Tatherganges beim Wort nehmen.

Danach ging die Gewaltanwendung von der Reisegesellschaft des Laios aus: *κάξι ὁδοῦ μ' ὁ θ' ἡγεμῶν*<sup>67)</sup> / *αὐτός θ' ὁ πρόεσβυς*<sup>68)</sup> *πρὸς βίαν ἡλαυνέτην* (vv. 804 f.). *πρὸς βίαν* muß von seiten des *ἡγεμῶν/κῆρυξι* und des Laios noch nicht physische Gewaltanwendung bedeuten<sup>69)</sup>, sie geht aber eindeutig vom *τροχηλάτης*<sup>70)</sup> (*τὸν ἐκτρέποντα*, v. 806) aus<sup>71)</sup>. Darauf reagiert Oidipus – *δι' ὀργῆς* – mit einem Schlag (vielleicht mit dem v. 811 genannten *οκῆπιτρον*, aber vielleicht auch nur mit der bloßen Hand; gesagt wird es nicht) gegen den *τροχηλάτης* (vv. 806 f.). Damit wäre die Angelegenheit – nachdem Gewalt mit entsprechender Gegengewalt beantwortet ist<sup>72)</sup> – für Oidipus eigentlich erledigt gewesen; das geht daraus hervor, daß er offenbar harmlos und ohne besondere Vorsichtsmaßnahmen am Wagen des Laios vorbeigeht, so daß dieser den Augenblick abpassen kann, Oidipus mit einem „Doppelstachel“<sup>73)</sup> mitten auf den Kopf zu schlagen (vv. 807–809). Diesmal (so dürfen wir hinzufügen) übt Oidipus nicht mit Gleichem Vergeltung, sondern schlägt sogleich mit seinem Stab den Laios, so daß dieser rücklings geradewegs aus dem Wagen rollt (und offenbar so zu Tode kommt), und tötet auch alle anderen<sup>74)</sup> (vv. 810–813).

67) Vermutlich identisch mit dem in v. 802 genannten *κῆρυξι*; vgl. Jebb, Kamerbeek, Dawe z. St.

68) Sicherlich identisch mit dem Mann auf dem Wagen, den Iokaste bezeichnet hatte (vv. 802 f.) – sonst wäre *αὐτός ὁ πρόεσβυς* nicht verständlich –, d. h. mit Laios. Vgl. u. a. Dawe z. St.

69) Vgl. Jebb z. St.

70) “The man is supposed to act at the herald’s and the king’s command” (Kamerbeek z. St.).

71) Wenn Schmitt (OT 22) vom „Befehl des Herolds, dem Wagen des Königs auszuweichen“ spricht, so liegt eine Kontamination mit der Version des Euripides (Phoen. vv. 39 f.) vor. Bei Sophokles wird der Sachverhalt nicht so dargestellt, und insbesondere zeigt die Ausdrucksweise des Oidipus, daß er nicht weiß, daß es sich bei dem als *πρόεσβυς* Bezeichneten um einen König handelt.

72) In einer Ethik, in der vor Sokrates und Platon noch uneingeschränkt die Maxime gilt, den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden, ist Vergeltung nichts Anrühiges.

73) Übers. Schadewaldt; “a stick armed at the end with two points, used in driving” (Jebb z. St.).

74) Sc. außer dem einen, der fliehen konnte und den Oidipus offenbar gar

Was Sophokles hier durch Oidipus schildern läßt, ist der typische Fall einer Eskalation<sup>75)</sup> (deren Ergebnis am Anfang keiner abgesehen, geschweige denn gewollt hat), wobei allerdings beachtet werden muß, daß die Aktion jeweils von Laios (bzw. seinen Leuten) ausgeht und Oidipus jeweils der Reagierende ist und daß es zu einem οὐκ ἴσθη (sc. τίσιν) τίνεῖν erst kam, als eine gleichartige Vergeltung nicht zur Beendigung der Auseinandersetzung geführt hatte<sup>76)</sup>.

Bildet nun die v. 807 erwähnte ὀργή – ein Affekt, den der Zuschauer aus der vorangegangenen Bühnenhandlung sehr wohl kennt<sup>77)</sup> – die „Wurzel der Laios-Tötung“ und wollte Sophokles zeigen, daß es ohne diesen Affekt nicht zu diesem Mord gekommen wäre?<sup>78)</sup> Hätte sich – könnte man dagegenhalten – die ὀργή auswirken können, wenn nicht Laios mit der Gewalt angefangen hätte, und hat also nicht Laios durch sein Verhalten selbst sein Schicksal herbeigeführt? Es scheint mir zweifelhaft, ob solche Schuldverkettungen das Anliegen des Sophokles waren<sup>79)</sup>. Vielmehr dürfte es ihm eher um die Paradoxie gegangen sein (was der ganze Textzusammenhang nahelegt [vv. 796–813]), daß Oidipus, gerade in dem Bestreben, das Schreckliche zu vermeiden, noch auf dem Wege von der Orakelstätte sogleich in Umstände gerät, in

---

nicht bemerkt hat. – Wenn Oidipus auch alle anderen erschlägt, muß man daraus nicht unbedingt auf besondere Blutrünstigkeit oder Maßlosigkeit schließen, zumal Oidipus den Sachverhalt nur schlicht feststellt und offenbar keine Notwendigkeit der Rechtfertigung sieht. Vielleicht soll man sich vorstellen, daß die anderen Laios zu Hilfe kamen und dann, nachdem der Streit nun einmal so weit gediehen war, Oidipus nur noch die Wahl hatte, sich selbst erschlagen zu lassen oder die anderen zu erschlagen. Vgl. auch Jebb zu vv. 804–812.

75) Vgl. Scodel 67.

76) Dies wird von Scodel (ebd.) nicht hinreichend beachtet. – Der Schlag des Laios mit dem Doppelstachel stellt zweifellos seinerseits schon eine Steigerung gegenüber der Reaktion des Oidipus auf die Gewaltanwendung des τροχίλατης dar, also auch hier schon ein οὐκ ἴσθη τίσιν τίνεῖν.

77) Vgl. Lefèvre 51 f.

78) Vgl. Lefèvre 52.

79) So ist bei Sophokles von einer bloßen Feststellung des Orakels die Rede, es sei Laios beschieden, durch den ihm und Iokaste gemeinsamen Sohn zu sterben (vv. 713 f.). Von irgendeinem Vergehen des Laios oder einer möglichen Abhängigkeit von Laios' Schicksal von seinem Verhalten verlautet nichts. (Zu v. 1184 Jebb z. St.). Das ist insofern sehr belastbar, als Aischylos in den *Sieben* von einer Version ausgeht, nach der Apollon dreimal verkündet hatte, Laios werde die Stadt retten, wenn er ohne Nachkommen sterbe, Laios aber, Apollon zum Trotz, κρατηθεὶς ἐκ φιλᾶν ἀβουλιᾶν (zum Text vgl. Aeschylus, *Septem contra Thebas*. Ed. with Intr. and Comm. by G. O. Hutchinson, Oxford 1985 z. St.) sich selbst sein Verhängnis zeugte, den vatermordenden Oidipus (vv. 745–752). Vgl. auch Euripides, *Oed. fr.* 539a Nauck/Snell; Phoen. vv. 19–22.

denen eben das Schreckliche geschieht<sup>80</sup>). Das Arrangement der Umstände kann nicht charakterbedingt sein. Daß man freilich bei der Tötung des Laios überhaupt Gelegenheit hat, die Schuldfrage zu stellen, ist nicht zuletzt durch die stofflichen Voraussetzungen des Mythos bedingt. Der Tod bei der Begegnung am Dreiweg erfordert nun einmal ein Handgemenge, bei dem es ohne gezieltes Eingreifen nicht abgehen kann<sup>81</sup>). Die unverfänglicheren Möglichkeiten des Jagd- (Adrastos) oder des Sportunfalles (Perseus) ließ der Stoff nicht zu. Bedenkt man die hierdurch bedingten Grenzen, wird man sogar sagen können, daß Sophokles eine Möglichkeit gefunden hat, bei der einerseits einleuchtend gemacht wird, wie es zum Totschlag kommen konnte, und andererseits Oidipus so schuldlos agiert, wie es die Wahrung des εἰκός zuließ<sup>82</sup>).

Hinzu kommt, daß Sophokles die Frage einer zu verantwortenden bzw. vermeidbaren Schuld nicht thematisiert. Weder der Chor noch Iokaste machen Oidipus nach seinem Bericht Vorhaltungen<sup>83</sup>). Und Oidipus selbst erhebt auch nicht im nachhinein Vorwürfe gegen sich wegen der Tat als solcher, sondern er ist zutiefst beunruhigt, daß seine Verfluchung des Täters ihn selbst treffen könnte (vv. 813–820). Was ihn umtreibt, ist seine jetzige Situation (vv. 821–823) und seine mögliche Zukunft (vv. 823–833). Die tragische Situation ist nicht die eines Täters, der sich früherer Schuld bewußt würde und jetzt unter dieser Schuld zusammenbrä-

---

80) Vgl. die Verdoppelung des Orakels, woraus die Verdoppelung des Vermeidungsmotivs folgt.

81) Dafür bedarf es auch einer entsprechenden Reaktionsbereitschaft, und in diesem Zusammenhang hat die ὄργη und ihre Erwähnung ihre Funktion. Oidipus ist über das Verhalten des τροχηλάτης erregt, aber seine Reaktion ihm gegenüber ist nicht maßlos und hätte ohne weitere Provokation auch nicht zu weiteren Aktionen geführt, wie der Geschehensablauf zeigt. – Schmitt erklärt das Geschehen am Dreiweg folgendermaßen: „Der Gedanke, in seinem Ansehen beeinträchtigt zu sein, ist es wohl auch, der ihm den Befehl des Herolds, dem Wagen des Königs auszuweichen (801–5) [vgl. dazu o. Anm. 71], und den strafenden Schlag des Laios (808/9) so unerträglich macht, daß er, wie er selbst sagt, in ungleicher Vergeltung (810/11) ... Laios und seine Gefährten kurzerhand erschlägt (810–813)“ (OT 22). Diese Auffassung wird aber der spontanen Reaktion auf die vorgängige Gewaltanwendung der Reisegesellschaft des Laios nicht gerecht.

82) Es hätte freilich eine Möglichkeit gegeben, die Frage nach der Schuld des Oidipus ein für alle Mal auszuschließen, nämlich eine echte Notwehrsituation (vgl. O.C. vv. 991 ff.), bei der Oidipus von vornherein nur die Wahl gehabt hätte, sich töten zu lassen oder Laios zu töten. Damit wäre aber gleichzeitig eine eindeutige Schuldzuweisung an Laios impliziert gewesen. Gerade wenn Sophokles zeigen wollte, wie einfach Umstände eintraten, in denen sich die beiden Beteiligten gegebenen Orakel erfüllten, mußte er eine solche Eindeutigkeit vermeiden.

83) Vgl. auch Dodds (19) und – grundsätzlicher – Reinhardt (143 f.).

che, sondern diejenige eines Verfolgers der Tat, der befürchten muß, daß die von ihm (in bester um die Stadt bemühter Absicht) getroffenen harten Maßnahmen sich gegen ihn selber richten und seine Zukunft ruinieren könnten<sup>84</sup>).

Überdies wäre es eine Verengung der Problematik, die Schuldfrage nur hinsichtlich des Totschlages zu stellen. Man kann den Mutterinzeß nicht mit der Feststellung abtun, die Ehe des Oidipus mit der Mutter sei bereits Folge der Erschlagung des Laios<sup>85</sup>). Bei dieser Argumentation wird eine Voraussetzung (Tod des Laios) als Ursache deklariert. Es kann ja auch nicht als Folge der Erschlagung des Laios verstanden werden, daß die Sphinx Theben bedrängt und Oidipus ihr Rätsel löst, was doch die Voraussetzung dafür gewesen sein dürfte, daß er die Königin-Witwe zur Frau bekam<sup>86</sup>). Natürlich kann es keinen kausalen Zusammenhang zwischen dem Verhalten des Oidipus und dem Auftreten der Sphinx geben<sup>87</sup>). Man wird vielleicht einwenden, daß Sophokles über alle diese Dinge schweigt und daher derartige Überlegungen illegitim seien. Aber im Orakel werden deutlich getrennte Taten und dabei der Mutterinzeß zuerst genannt, so daß er von vornherein als etwas vom Vätermord Unabhängiges erscheinen muß (vv. 791 ff.). Und auch im Bewußtsein des Oidipus handelt es sich um getrennte Dinge, wie sein Verhalten nach dem Tod seines vermeintlichen Vaters Polybos zeigt (vgl. vv. 976 ff.). Da nun der Mutterinzeß ebenso wie der Vätermord zur Summe seiner Taten gehört (vgl. vv. 1398 ff.), ist nicht einzusehen, warum es unterschiedliche Maßstäbe der Schuld geben soll. Welchem Charakterfehler will man die Heirat mit der Mutter zuschreiben?<sup>88</sup>) Es muß

---

84) Vgl. auch H. Funke, Die sogenannte Tragische Schuld. Studie zur Rechtsidee in der griechischen Tragödie, Diss. Köln 1963, 78.

85) Vgl. Sauer 57.

86) Über diese Dinge erfährt man aus dem *Oidipus* nichts, aber man wird annehmen dürfen, daß Sophokles bei den Zuschauern die Grundzüge des Mythos etwa in der Form voraussetzt, wie sie bei Euripides, Phoen. vv. 48 ff. berichtet werden. Vgl. Kamerbeek 10.

87) In anderem Zusammenhang (aber der Satz gilt eigentlich für den ganzen *Oidipus*) stellt Scodel mit Recht fest: "In the end, Apollo cannot be separated from the pattern of coincidence" (63).

88) Auch das ist freilich in gewissem Sinne versucht worden, vgl. Cameron: "Difficult as it was in the case of the patricide to say that Oedipus was guilty, it seems preposterous in the incest. Yet, the fact presented by the action cannot be denied, that Oedipus took Jocasta in the same way; blindly Teiresias would say, arrogantly as Oedipus' own words betray him" (139). Zur ‚Arroganz‘ des Oidipus kommt Cameron, indem er den Sieg (über die Sphinx) und die Heirat als in Wirklichkeit ein Ereignis ansieht und in Oidipus' Haltung zum Sieg u. a. "supreme self-

auch bedacht werden, daß die Erfüllung des (Laios-) Orakels schon seinen Lauf genommen hat (insofern Oidipus im Kithairon nicht umkam), bevor Oidipus überhaupt in der Lage war, Einfluß auszuüben<sup>89</sup>). Die Annahme eines kausalen Zusammenhanges zwischen Erfüllung des Orakels und Persönlichkeitsstruktur liegt von hier aus nicht nahe.

Die vorgelegten Beobachtungen und Überlegungen lassen sich wie folgt zusammenfassen: Sophokles ging es bei der Darstellung der Vorgeschichte aller Wahrscheinlichkeit nach nicht darum, bei Oidipus ein (vermeidbares und deshalb subjektiv schuldiges) Fehlverhalten aufzuweisen, wodurch er sein späteres Schicksal jedenfalls bis zu einem gewissen Grade zu verantworten hätte, sondern, ohne daß die Schuldfrage thematisch würde, darum, die vom Orakel verheißenen (und auf jeden Fall eintretenden) Vorgaben der Bühnenhandlung darzulegen, bei der es allein um die Bewältigung der Folgen geht.

## (2) *Handlung*

Im folgenden ist keine Interpretation der gesamten Bühnenhandlung im einzelnen beabsichtigt, sondern nur die Behandlung einiger Aspekte, soweit es zur Sicherung des bisher erzielten Ergebnisses und zur Klärung der Frage, inwieweit das Verhalten des Oidipus zu Recht aus Charaktereigenschaften erklärt wird, notwendig ist. In diesem Zusammenhang muß insbesondere erörtert werden, ob es sich bei der ‚Blindheit‘ des Oidipus um einen individuellen Charakterzug handelt<sup>90</sup>).

Die breit angelegte Aufklärungshandlung des *Oidipus* hat, obgleich sie eigentlich den Kern des Dramas ausmacht, seit langem gewisse Verwunderung erregt, sei es, daß man der Ansicht war, Oidipus durchschaue die Zusammenhänge viel früher, als er es zugebe, sei es, daß man in verschiedener Weise zu erklären suchte, warum Oidipus trotz der vielen vorliegenden Informationen erst so spät zur endgültigen Erkenntnis komme<sup>91</sup>). Lefèvre versucht

---

confidence<sup>9</sup> erkennt (138). Aber wie es sich auch immer mit Oidipus' Einstellung zu seinem Erfolg verhalten mag, man wird daraus doch kein Fehlverhalten gegenüber dem ‚Siegespreis‘ (zum Zeitpunkt der Heirat) ableiten können. – Zu den vv. 1273 f. und 1484 f. und ihrer Deutung durch Lefèvre (48 f.) vgl. unten Anm. 117.

89) Vgl. auch Oidipus' Klage darüber, daß er seine Aussetzung überlebte (vv. 1349–1355).

90) So Lefèvre 42 f. in Auseinandersetzung mit T. v. Wilamowitz.

91) Vgl. den Überblick, den Lefèvre bei seiner eigenen Behandlung des Pro-

nun bei diesem Problem mit einem interessanten Neuansatz weiterzukommen, indem er fragt, „ob Oidipus wirklich nur Mosaikstein um Mosaikstein zu einem Ganzen exakt zusammensetzt oder ob er auch Mosaiksteine mißachtet, deren Kombination schon eher zu einem Ganzen geführt hätte“<sup>92</sup>). Besitzt Oidipus wirklich „überschüssige“ Informationen“ (oder werden sie an ihn herangebracht), wie Lefèvre meint, die er bei seiner Suche nach der Wahrheit ungenutzt läßt? Das sei spätestens im ersten Dialog mit Iokaste der Fall, wo Sophokles alle notwendigen Details der Vorgeschichte teils repetiere, teils ergänze<sup>93</sup>). In der Tat, wenn man die Informationen aus den Berichten der Iokaste (vv. 707 ff.) und des Oidipus (vv. 771 ff.) tabellarisch einander gegenüberstellt<sup>94</sup>), erscheinen die Korrespondenzen frappierend und es allenfalls mit einer spezifischen Blindheit des Oidipus erklärlich, wenn er nicht zur Erkenntnis kommt.

Jedoch ergibt die tatsächliche Abfolge des Textes ein etwas anderes Bild. Zunächst sind in der Rede der Iokaste die Informationen, Laios' Sohn sei an den ἄρθρα ποδοῖν gefesselt (v. 718) und in unzugänglichem Gebirge ausgesetzt worden (v. 719), keineswegs überschüssig<sup>95</sup>). Iokaste will ja zeigen, wie wenig man sich auf Orakel verlassen könne, und insbesondere, daß Laios nicht von seinem Sohn getötet worden sei (vgl. vv. 720–722). Für dieses Beweisziel ist es schon wichtig, nicht nur festzustellen, daß Laios faktisch von Räubern getötet worden sei, sondern auch, daß er von seinem Sohn gar nicht habe getötet werden können, weil dieser längst tot gewesen sei. Nichts anderes will Iokaste mit den in den vv. 718 f. genannten Einzelheiten belegen, wie sie v. 856 selbst zusammenfaßt<sup>96</sup>). Aufgrund dieses Sachverhaltes ist es nicht entscheidend, ob die Ausführungen des Oidipus (vv. 774 ff.) als ‚überschüssig‘ zu betrachtende Informationen enthalten<sup>97</sup>), sondern,

blems (39–43) implizite gibt. Auf Einzelnachweise kann daher hier verzichtet werden.

92) Lefèvre 39.

93) Vgl. Lefèvre 39.

94) Vgl. Lefèvre 40.

95) So aber Lefèvre 40 (Informationen 3 u. 4 seiner Zählung).

96) Zur Fesselung (genauer: Durchbohrung der Füße, die hier aber absichtlich nicht genannt ist) vgl. J. T. Sheppard zu v. 718: „Why did Laius mutilate the child? Not from uncalculating savagery, but in order that he might not be reared if he were found on the mountains, but left to die“ (The Oedipus Tyrannus of Sophocles, Transl. and expl. by J. T. S., Cambridge 1920).

97) Solche sollen sein bei Oidipus das Orakel, er werde seinen Vater töten (v. 793), und der Zweifel, daß er ein Adoptivkind sein könnte (vv. 775–789). Oidipus hätte nur zu sagen brauchen, daß er kurz vor seiner Ankunft in Theben

was Oidipus aus den ihm bekannten Fakten tatsächlich schließen kann bzw. was Korrespondenzen der von Iokaste gegebenen Informationen mit seinen eigenen für ihn bedeuten können. Über die Erwähnung des Totschlags am Dreiweg ist Oidipus wegen der unübersehbaren (wenn auch nicht völligen) Koinzidenz mit seiner eigenen Tat sofort aufs äußerste beunruhigt (vv. 726 ff.). Weitere Schlüsse verbieten sich aber für ihn wegen Iokastes Überzeugung, daß Laios' Sohn tot sei. Warum sollte Oidipus Iokastes Äußerung anders verstehen können, und welchen Grund sollte er haben, ihre Aussage anzuzweifeln? Zwar könnte Oidipus über die merkwürdige Korrespondenz zwischen dem Laios-Orakel (Vater wird vom Sohn getötet werden) und dem ihm selbst gegebenen (Sohn wird den Vater töten) rasonieren, aber solange er davon ausgehen muß, daß Laios' Sohn tot ist, hat er keine Möglichkeit, die beiden Orakel auf einen identischen Sachverhalt zu beziehen.

Und warum reagiert Oidipus nicht auf Iokastes Erwähnung der ἄρθρα ποδοῖν (v. 718)? Ist ihm doch sein altes Leiden bewußt (vgl. v. 1033) und trägt er es sogar im Namen. Aber Iokaste hatte v. 718 nur gesagt: νῦν ἄρθρα κείνος [sc. Laios] ἐνζεύξας ποδοῖν. Von der Durchbohrung (vgl. v. 1034) fällt kein Wort<sup>98</sup>). Abgesehen davon, daß der Sohn des Laios ohnehin als tot gilt, hinterlasse eine bloße Fesselung auch keine dauernden Spuren. So hat Oidipus an

einen Greis an einem Dreiweg erschlagen habe (vgl. Lefèvre 40). Als Minimalinformation für Iokaste könnte das vielleicht theoretisch ausreichen. Aber Oidipus war von Iokaste zu einer Erklärung seiner Beunruhigung ausdrücklich aufgefordert worden (vv. 769 f.), was ein weiteres Ausholen zumindest natürlich macht. Unerläßlich ist die Erwähnung des Orakels aber für die von Sophokles (zumindest auch) intendierte Struktur ‚Orakel – Versuch der Vermeidung – Erfüllung‘. – Gänzlich überflüssig für den Argumentationszusammenhang sei der Zweifel an der Herkunft. Es sei nicht einzusehen, warum Sophokles diese Information gebracht haben soll, wenn nicht, um Oidipus die Kombination der Informationen zu ermöglichen. So wie Laios hätte auch Oidipus sein Orakel ohne (angegebenen) Anlaß bekommen können (Lefèvre 41). Jedoch konnte Sophokles durch die Erwähnung der Rede des Betrunkenen zeigen wollen, wie alles durch einen unscheinbaren Zufall (τύχη, v. 776, oder eher das Wirken Apollons? [Vgl. auch o. Anm. 87]) in Gang kam und wie schon in dieser Phase Oidipus durch sein Aufklärungsbedürfnis gekennzeichnet ist. Das käme nicht heraus, wenn uns der Anlaß der Orakelbefragung vorenthalten würde. Der Text läßt sich also auch ohne Lefèvres Annahme ohne Rest erklären.

98) Natürlich kann man nachrechnen, daß Iokaste eigentlich alle Einzelheiten der Aussetzung kennen müßte, da sie es doch war, die dem Diener das Kind aushändigte (vv. 1173 ff.). Freilich geht auch aus dieser Stelle nicht hervor, in welchem Zustand Iokaste das Kind übergab. Und Sophokles will uns offenbar nicht die Unwahrscheinlichkeit zumuten anzunehmen, Iokaste sei von vornherein in der Lage gewesen, einen Zusammenhang zwischen dem Schwell-Fuß und der damaligen Kindesaussetzung herzustellen. So kann sie das Faktum der bloßen Fesselung ganz arglos gegenüber Oidipus erwähnen.

dieser Stelle auch gar keinen Grund, die Bemerkung auf sich zu beziehen. An der späteren Stelle, wo Oidipus reagiert, ist die Situation völlig anders: Die Wendung ποδῶν ... ἄρθρα wird v. 1032 vom Boten aus Korinth ausdrücklich auf den Zustand von Oidipus' Füßen bezogen, und voraufgegangen war das Stichwort ἄλγος (v. 1031)<sup>99</sup>), so daß Oidipus an sein ἀρχαῖον ... κακόν (v. 1033) notwendig erinnert werden muß, bevor noch im einzelnen erklärt wird, wie es dazu kam (v. 1034).

Im übrigen ist nicht nur Oidipus im Besitz der Informationen, die in der ersten Szene mit Iokaste gegeben werden, sondern in gleicher Weise auch Iokaste und der Chor. Und auch ihnen schließen sich die Informationen nicht zur Erkenntnis zusammen, sondern sie versuchen sogar in dem Punkte, in dem Oidipus (zu Recht) Befürchtungen hat (nämlich er könne der Mörder des Laios sein), ihn zur Hoffnung aufzumuntern (vv. 834 f.) bzw. seine Bedenken zu zerstreuen (vv. 848 ff.). Oidipus ist also keineswegs blinder als die anderen in dieser Szene (es sei denn, man wollte ihm die gleichartige Blindheit höher anrechnen, weil er sich doch früher als σοφός erwiesen hatte [v. 509])<sup>100</sup>).

Wie ausgeführt, haben alle in der ersten Iokasteszene gegebenen Informationen ihren Sinn und ihre Funktion, auch wenn man nicht annimmt, sie dienten (jedenfalls ein Teil von ihnen) nur dazu, eine spezifische Blindheit des Oidipus aufzuweisen. Über die genannten Funktionen hinaus hat Sophokles möglicherweise darlegen wollen, wie schmal (bei allen Beteiligten – und damit wohl auch bei uns Menschen) der Grat zwischen Er- und Verkennen ist: Man kann über alle entscheidenden Sachverhalte Kenntnisse besitzen, aber die Wahrheit doch nicht erkennen, weil in einem Punkte eine wahrscheinliche, aber faktisch falsche Annahme

99) Die Textunsicherheit in v. 1031 (vgl. dazu z. B. Kamerbeek) berührt dieses Wort nicht, das seinerseits im Munde des Oidipus dadurch motiviert ist, daß der Bote zuvor seine Rettertat hervorgehoben hatte (v. 1030). Vgl. Kamerbeek zu v. 1031.

100) Schmitt betont die Gleichartigkeit des Nicht-Erkennens bei Oidipus einerseits, Iokaste und Chor andererseits in dieser und anderen Szenen und deutet seine Beobachtungen in Richtung auf eine vermeidbare (und damit letztlich selbstverschuldete) Blindheit und Verblendung der genannten Beteiligten (vgl. OT 19; 22; 28). Daß aber jedenfalls in der ersten Iokasteszene die Beteiligten, wenn sie wirklich nur ihren aktuellen Wissensstand zugrunde legen, nicht zur Erkenntnis kommen können (und insofern keine vermeidbare Blindheit vorliegt), ist oben zu zeigen versucht worden. – Überdies scheint mir immer noch die Auffassung von T. v. Wilamowitz zuzutreffen, daß nicht ein individueller Charakterzug vorliegen kann, wenn mehrere Personen sich gegenüber einem Sachverhalt gleichartig verhalten (84; 86).

(Tod von Laios' Sohn) für eine zutreffende Information gehalten wird.

Eine spezifische Blindheit des Oidipus liegt m. E. noch nicht einmal in der Szene mit dem Boten aus Korinth vor, in der Iokaste sofort die Wahrheit durchschaut (vv. 1056–1072) und man sich besonders verwundern mag<sup>101</sup>), warum Oidipus die Zusammenhänge nicht erfaßt. Der Grund für den Erkenntnisunterschied zwischen Iokaste und Oidipus besteht ganz einfach darin, daß sie nunmehr eine entscheidende Information mehr besitzt als Oidipus: Ihr muß klar sein, daß jener Hirt, der dem Boten aus Korinth einst den kleinen Oidipus gegeben hat (vgl. vv. 1038 ff.), identisch ist mit jenem, dem sie selbst den Sohn des Laios zur Aussetzung übergab (vgl. vv. 1171 ff.), dieser also nicht tot ist. Oidipus dagegen weiß nicht, daß der erwähnte Hirte (er ist ihm bisher nur als Zeuge des Geschehens am Dreiweg bekannt; vgl. vv. 754 ff.), der dem Boten aus Korinth das Kind gab, identisch ist mit jenem, der den Sohn des Laios von Iokaste erhielt<sup>102</sup>). Er kann daher immer noch von der Angabe ausgehen, der Sohn des Laios sei tot, und schließen, er sei niederer Abkunft (von einem Sklaven des Laios abstammend), womit er sich das ihm unverständliche Verhalten der Iokaste erklärt (vgl. vv. 1062 ff.)<sup>103</sup>). Möglicherweise könnte Oidipus das letzte fehlende Element erahnen – aber er hat keine Ahnungen, sondern schließt rational immer so viel, wie die ihm tatsächlich gegebenen Informationen zulassen. Und – er steht mit seiner Nicht-Erkenntnis nicht allein: Der Chorführer ist zwar darüber, daß Iokaste ins Haus gestürzt ist, sehr beunruhigt und befürchtet irgend etwas Schlimmes (vv. 1073–1075), aber er kennt die Ursache nicht (τί ποτε βέβηκεν . . . ; v. 1073), und darum kann sich

101) Vgl. z. B. Dawe 21; Lefèvre 41.

102) Auf demselben Informationsstand ist der Zuschauer, da erst später (vv. 1171 ff.) ausdrücklich gesagt wird, wer dem Hirten das Kind gab. Daß aber für Iokaste die Erwähnung dieses Hirten als desjenigen, von dem der Bote aus Korinth das Kind erhalten hatte, das entscheidende Erkenntnismittel ist, geht aus ihrer Reaktion auf Oidipus' Frage nach eben diesem Hirten hervor (vv. 1056 f.).

103) Schmitt erkennt in v. 1067 eine „alte“ innere Befürchtung des Oidipus, es könne einmal an den Tag kommen, daß er nur von der dritten Mutter her ein Dreifachsklave sei (OT 27). Aber abgesehen davon, daß sich Oidipus gleich danach (vv. 1076 ff.) in seiner Bedeutung von seiner physischen Herkunft unabhängig macht, liegt bei Schmitt m. E. ein Mißverständnis des v. 1067, insbesondere von *πάλαι*, vor. *πάλαι* muß sich ja nicht auf lange Zurückliegendes beziehen (vgl. z. B. v. 973 [dazu Kamerbeek], wo Iokaste eigene Aussagen im *Oidipus* meint), sondern es ist in v. 1067 emphatisch gebraucht, und der ganze Vers hat kaum einen anderen Sinn als: „Laß mich endlich in Ruhe mit deinen wohlmeinenden Ratschlägen.“ Vgl. auch Jebbs Übersetzung: „These best counsels, then, vex my patience.“

der Chor in eiteln Spekulationen über die Herkunft des Oidipus ergehen (vv. 1086 ff.)<sup>104</sup>). Dieses Vorgehen des Sophokles läßt m. E. – ob wir es ihm als einleuchtende Gestaltung abnehmen oder nicht – nur folgenden Schluß zu: Nach dem Willen des Sophokles sollen wir nicht annehmen, Oidipus hätte spätestens jetzt die volle Wahrheit durchschauen müssen. Andernfalls wäre es ein Leichtes gewesen, Oidipus zu isolieren und ihn als einzig Uneinsichtigen Iokaste und dem Chorführer gegenüberzustellen.

Es bleibt als dritte Szene des Nicht-Erkennens die im Handlungsablauf früheste und damit für die Einschätzung des Oidipus besonders wichtige, die Teiresiaszene. Sie unterscheidet sich von den folgenden Szenen, was das Verhältnis ‚Information – Erkenntnis‘ angeht, dadurch, daß Oidipus nicht aus Teilerinformationen (nur) Teilerkenntnisse gewinnt, sondern, mehr oder weniger deutlich mit der ganzen Wahrheit konfrontiert, diese überhaupt erkennt.

Der dramatische Sinn dieses Vorgehens dürfte klar sein: Sophokles schafft so für die Aufklärungshandlung unter dem Gesichtspunkt der Diskrepanz zwischen Schein und Sein ein Gefälle, das nach dem maximalen Gegensatz in der Begegnung mit Teiresias von Szene zu Szene abnimmt, indem es Oidipus in der ersten Iokasteszene für möglich hält, der Mörder des Laios zu sein, in der Szene mit dem Boten aus Korinth erfährt, daß er ein Findelkind und nicht der Sohn von Polybos und Merope ist, bis schließlich in der Szene mit dem Diener des Laios die Wahrheit vollständig herauskommt und die Differenz aufgehoben ist. Weder diese für das Drama konstitutive Linie noch das Ausmaß des Scheins, in dem Oidipus bei Beginn der Aufklärungshandlung sich befindet, kä-

---

104) Allerdings vermutet der Chorführer, daß der Hirte, der dem Boten aus Korinth den kleinen Oidipus gab, identisch ist mit dem Zeugen der Tötung des Laios (vv. 1051 f.), und ist damit besser informiert als Oidipus (vgl. Dawe zu v. 1051). Sollte der Chorführer da nicht auch wissen, von wem der Hirte das Kind erhielt? Nach Schmitt hat der Chor hier tatsächlich Oidipus bereits identifiziert, läßt sich aber von Oidipus ein letztes Mal verblenden, verstrickt sich in vermeidbare, selbstverschuldete Unwissenheit (OT 26–29). Aber der Chorführer läßt erkennen, daß er die Wahrheit nicht durchschaut (vgl. v. 1073), bevor er sich mit seinen Mitchoreuten durch Oidipus' Hoffnungen (vv. 1076 ff.) mitreißen lassen könnte, und es ist wider alle Wahrscheinlichkeit, daß der Chorführer zuerst die Einsicht gehabt (vv. 1051 f.), sie dann aber wieder verloren haben sollte (v. 1073), obwohl doch das Verhalten Iokastes seine Vermutungen geradezu aktivieren müßte. Der Chorführer kann durchaus eine Vermutung über die Identität des Hirten äußern (für eine Bestätigung der Vermutung verweist er ohnehin auf Iokaste, vv. 1052 f.), ohne alles (etwa auch, daß er den Sohn des Laios zur Aussetzung erhalten hat) über ihn wissen zu müssen.

men so deutlich heraus, wenn Sophokles nicht in einer frühen Phase der Handlung die Extreme einander gegenübergestellt hätte. Andererseits kann Oidipus nicht schon in der Teiresiaszene zur Erkenntnis gelangen, ohne daß der gewählte Handlungsablauf zusammenbräche. Der von Sophokles eingeschlagene Weg ist also vorab jeder Charakterisierung des Oidipus im einzelnen sinnvoll bzw. notwendig und sagt daher als solcher über den Grund des Nicht-Erkennens des Oidipus (die Art seiner ‚Blindheit‘) nichts aus<sup>105</sup>). Allerdings ist dadurch aber auch nicht ausgeschlossen, daß Sophokles Oidipus zur Motivation des Nicht-Erkennens derart mit Blindheit im Sinne eines individuellen Charakterzuges ausgestattet hätte, daß sich Anlaß zur Frage ergäbe, ob ein solcher Charakterzug auch schon zur Erklärung der Ereignisse der Vorgeschichte herangezogen werden könnte.

Das Nicht-Erkennen des Oidipus zeigt sich in der Teiresiaszene in zweifacher Weise, einmal im Nicht-glauben-Können des Mordvorwurfs (vv. 350–363), zum anderen im Nicht-Verstehen von Anspielungen des Teiresias auf die Lebenssituation des Oidipus (vgl. vv. 338; 366 f.; 413 ff.; 452 ff.).

Der Vorwurf an Oidipus, er selbst, der sich als erster nun endlich an die Aufklärung der lange zurückliegenden Tat macht, sei der Täter, muß ihm von seiner Ausgangsposition her absurd erscheinen<sup>106</sup>). Selbst wenn man in Rechnung stellte, Oidipus müsse doch wissen, daß er einmal jemanden erschlagen habe (was aber bisher im Stück nicht erwähnt wurde), muß ihn der Mordvorwurf nicht aufhorchen lassen, da der Vorwurf ganz pauschal ist und keinen Anhaltspunkt bietet, der ihn an seine Tat erinnern könnte. Sobald das der Fall ist (Dreiweg; v. 716), reagiert Oidipus sofort (vv. 726 ff.). Hinzu kommt noch folgendes: Der widerstrebende Teiresias rückt mit der Wahrheit erst heraus, als beide Gesprächspartner sich gegenseitig in Zorn gesteigert haben<sup>107</sup>). Der Zorn

105) Anders Lefèvre: „Wiederum ist zu fragen, aus welchem anderen Grund Sophokles diese Informationen [sc. die in der Teiresiaszene gegebenen] so früh an Oidipus herantragen ließ, als um seine Blindheit zu zeigen. Überhaupt kann der Sinn der gesamten Teiresias-Szene nur in dieser Absicht des Dichters gesehen werden“ (42). Dem wäre grundsätzlich zuzustimmen, wenn mit „Blindheit“ nur das faktische Sich-im-Schein-Befinden des Oidipus gemeint wäre. Ob sich aus der Teiresiaszene aber mehr ergibt (d. h. Blindheit als individueller Charakterzug bzw. als Verblendung, vgl. Lefèvre 43), ist nicht ohne weiteres klar.

106) Auch Lefèvre hält diese Reaktion des Oidipus für verständlich (42).

107) Der Chorführer betrachtet die Ausführungen von beiden als durch Zorn motiviert und hält sie deswegen nicht für sachdienlich (vv. 404–407; vgl. auch 524). Der Zorn, der auch in der zweiten Kreonszene stark hervortritt (vv. 513 ff.),

des Oidipus gründet in seinem heiligen Eifer, der Stadt zu helfen, so daß er die Weigerung des Teiresias, Auskunft zu geben, nur als Verweigerung der Hilfeleistung für die Stadt deuten kann (vv. 326 ff.). Dadurch, daß der Mordvorwurf in höchster Erregung und im Zusammenhang gegenseitiger Beschuldigungen geäußert wird (vv. 345 ff.), besteht auch keine Basis für sachliche Fragen nach Einzelheiten, welche die Aufklärung in der Weise in Gang bringen könnten, wie es in der ersten Iokasteszene geschieht.

In entsprechender Weise versteht Oidipus auch nicht die Anspielungen auf seine Lebenssituation: Obwohl er durch das Orakel weiß, was ihm bevorstehen wird (vv. 791 ff.), hätte er (soweit die Anspielungen überhaupt an ihn dringen) auch bei ruhiger Überlegung keinen Anlaß, sie auf sich zu beziehen, da er durch seinen Weggang aus Korinth glauben kann, zumindest gegenwärtig der Erfüllung der Weissagung entronnen zu sein<sup>108</sup>). Ferner ist des Teiresias verhüllte Ausdrucksweise für Oidipus verstehenshinderlich<sup>109</sup>), und schließlich steht einem sachlichen Eingehen aufeinander längst die zornige Erregung entgegen<sup>110</sup>); Oidipus sieht nur noch ein gegen ihn gerichtetes Komplott<sup>111</sup>).

Übrigens bleibt auch beim Chor ebenso wie bei Oidipus nur

---

ist die Kehrseite einer Persönlichkeit, die, was sie tut, mit Engagement und Leidenschaft tut (z. B. auch die Hilfe für die Stadt), aber nicht deren ausgeprägteste Erscheinungsform. Vom Haß gegen Kreon, bzw. von den konkreten Folgen des Hasses, läßt sich Oidipus durch Zureden der Iokaste und des Chores abbringen (vv. 634–672), nicht aber von der Suche nach der eigenen Herkunft (vgl. vv. 1056–1072).

108) Wie Oidipus reagiert, wenn eine Einzelheit erwähnt wird, die er mit seinem subjektiven Erfahrungsbereich in Verbindung bringen kann, zeigt der Hinweis des Teiresias auf die leiblichen Eltern des Oidipus (v. 436). Hier wird bei Oidipus etwas angerührt (vgl. v. 437), das ihn schon einmal bewegt hatte (vv. 774 ff.). Oidipus ist also keineswegs generell ‚blind‘, sondern dann, wenn ihm die Ausführungen des Teiresias als töricht erscheinen müssen (vgl. v. 433), weil er sie nicht auf sich beziehen kann.

109) Er beklagt sich einmal ausdrücklich darüber (v. 439). Der mit den Grundzügen des Mythos vertraute Zuschauer kann freilich genug verstehen. – Im übrigen fallen die deutlichsten Bemerkungen über den Inzest erst am Ende der Szene, als Teiresias schon beim Gehen und man miteinander ‚fertig‘ ist (vv. 447–462), wobei Mord und Inzest auf denselben Täter bezogen werden (vv. 457–460), von dem in der dritten Person gesprochen wird. Nachdem Oidipus der vorher gegen ihn selbst erhobene Mordvorwurf als ungeheuerlich erschienen war (vv. 350 ff.), ist er nicht prädestiniert, sich in diesem Dritten wiederzufinden.

110) Vgl. auch Scodel (62): „Tiresias speaks only when Oedipus is too angry to listen“.

111) Lefèvre erkennt darin und in Oidipus' Verhalten gegen Kreon „ein fast groteskes Zerrbild menschlichen Wahns“ (44 f.). Das völlige Fehlgehen des Oidipus in diesem Punkt kann nicht bestritten werden. Aber es erscheint nicht abwegig,

der unverhüllt vorgebrachte Mordvorwurf haften; jedenfalls diskutiert der Chor im anschließenden Stasimon (vv. 463–511) nur diesen Punkt ausdrücklich<sup>112</sup>). Oidipus steht somit in seinem Unverständnis nicht isoliert da.

In der Teiresiaszene macht es Sophokles also von der allgemeinen und der speziellen Situation her, in der sich Oidipus befindet, einsichtig, warum Oidipus hier und jetzt nicht erkennt, und zwar indem er berücksichtigt, was Oidipus aufgrund seines Kenntnisstandes auf sich beziehen kann und was nicht, und indem er eine Gesprächssituation herbeiführt, welche für Oidipus das Erkennen erschwert. Diese Art des Vorgehens legt nicht den Schluß nahe, Sophokles habe bei Oidipus' ‚Blindheit‘ einen für ihn spezifischen und seine Persönlichkeit prägenden Charakterzug darstellen wollen (der dann Vermutungen über die Vorgeschichte zuließe). Eine Bestätigung für diese Deutung scheint mir auch darin zu liegen, daß Sophokles bei den folgenden Szenen (wie dargelegt) ebenfalls darauf achtet, wie weit die Erkenntnis des Oidipus sachbedingt jeweils gehen kann, und ihn auch dabei in seiner Nicht-Erkentnis niemals isoliert. Oidipus ist nicht blinder als andere Menschen in der gleichen Lage<sup>113</sup>).

Damit, daß die ‚Blindheit‘ des Oidipus ein objektives Phänomen darstellt und nicht eine individuelle Konstituente seiner Person, hängt es möglicherweise zusammen, daß Sophokles keinen Hinweis darauf gibt, er wolle die physische Selbstblendung des Oidipus (vv. 1268 ff.) als Symbol für dessen Nicht-erkennen-Können der Zusammenhänge während der Aufklärungshandlung (oder in früheren Phasen seines Lebens) verstanden wissen<sup>114</sup>).

Vielmehr liegt in der Blendung bei Oidipus das ganz auf die Zukunft gerichtete Bestreben vor, eine Trennung zwischen sich und der Welt vorzunehmen, deren Anblick angesichts der κακά, die er erlitten und getan hat, für ihn nicht mehr erträglich ist. So

---

wenn Oidipus, als er den Eindruck gewann, Teiresias wisse etwas, wolle es aber nicht sagen, den Verdacht schöpfte, dann habe Teiresias etwas mit der Tat zu tun.

112) Mit zwar sachlich nicht zutreffenden, aber eigenständigen Überlegungen (vgl. bes. vv. 484 ff.); der Chor steht also auch da, wo er seine Sympathie für Oidipus zu erkennen gibt, nicht einfach nur gedankenlos auf seiner Seite.

113) Wie sehr Oidipus mit seiner ganzen Existenz im Schein steht und daß der Begriff des Irrtums ferngehalten werden muß (weil nicht zu irren unmöglich ist und weil eben kein Verstand versagt), darauf hat Reinhardt (114) nachdrücklich hingewiesen.

114) Lefèvre 47f.: „Oidipus ... erkennt erst am Schluß ... die Blindheit seines Handelns. Die Selbstblendung ist ein konsequenter Akt: Der geistigen Blindheit entspricht als Symbol die physische Blindheit.“

will er sowohl sich selbst als Träger seiner Vergangenheit seinem Blick entziehen<sup>115</sup>) als auch diejenigen in Zukunft nicht mehr sehen (erkennen), die er teils<sup>116</sup>) nicht hätte sehen sollen, teils<sup>117</sup>) zu erkennen wünschte (vv. 1271–1274). Über diese vom Exangelos referierten Aussagen des Oidipus hinaus hat Sophokles die Frage der Selbstblendung ausdrücklich thematisiert, indem er den Chorführer nicht nur überhaupt darauf eingehen (vv. 1327 f.), sondern auch ausdrücklich die Ansicht vertreten läßt, es wäre besser für Oidipus, tot zu sein als lebend blind (vv. 1367 f.).

Beidemale ist Oidipus' Antwort ganz auf seine derzeitige bzw. zukünftige Situation gerichtet (vv. 1334 f.<sup>118</sup>); 1369 ff.). Er wüßte nicht, wie er dereinst im Hades Vater und Mutter anblicken sollte<sup>119</sup>). Und die Kinder, Theben (aus dem er sich überdies selbst ausgestoßen hat) und die Leute dort, wie soll er sie ὄρθοις . . . ὄμμασιν ansehen, nachdem er einen solchen Makel bei sich zutage gefördert hat?<sup>120</sup>) Wenn er könnte, würde er auch das Gehör aus-

115) Zwar ist vvv "the proleptic subject of ἔπασχεν and ἔδρα" (Kamerbeek zu v. 1271), aber zunächst einmal Objekt zu ὄψοιντο; d. h. er will seiner selbst nicht mehr (optisch) gewahr werden, und zwar unter Aspekten, die im folgenden genannt werden (οὐθ' οἱ ἔπασχεν οὐθ' ὅποι' ἔδρα κακά, v. 1272). Dadurch, daß vvv aus dem abhängigen Satz herausgenommen ist, tritt es auch in klare Korrespondenz zu οὐς μὲν . . . οὐς δ' (vv. 1273 f.).

116) οὐς μὲν: Vermutlich Iokaste (als Ehefrau), Laios (als denjenigen, den Oidipus erschlug) und die Kinder aus der Ehe mit Iokaste.

117) οὐς δ': Iokaste und Laios (als Eltern). Mag auch die Zuordnung zu οὐς μὲν und οὐς δ' im einzelnen problematisch sein (vgl. auch Lefèvre 48 f. mit Anm.), so kommen für οὐς δ' wegen ἔχρηζεν doch wohl nur die Eltern in Frage, die er sehen wollte (vgl. vv. 437; 788 f.; 1085; vgl. auch Kamerbeek zu vv. 1273 f.; Jebb zu v. 1271). Lefèvre versteht ἔχρηζεν als ‚er sollte‘ (48 f.), wie schon A. F. Aken, Zu Sophokles Oedipus Rex, Philol. 21, 1864, 347–349. Aber es bedürfte eines Belegs, daß χρῆζω diese Bedeutung haben kann. Vgl. das Verdikt von R. C. Jebb zu Soph. O. C. v. 1426 (Sophocles, The Plays and Fragments. With Crit. Notes, Comm., and Transl. in Engl. Prose. Part II. The Oedipus Coloneus, Cambridge<sup>3</sup> 1900 [Ndr. 1928]). – Zu vv. 1484 f. (ὅς ὑμῖν, ὃ τέκν', οὐθ' ὄρων οὐθ' ἴστορων, / πατιῆσθε ἐφάνθη ἔνθεν αὐτὸς ἠρόθη), wo Lefèvre ἴστορων subjektiv faßt (‚forschte‘, ‚fragte‘): „Hätte Oidipus forschen, fragen können – oder gar müssen?“ (S. 49), vgl. Jebb zu v. 1484, der mit Recht für die Bedeutung ‚Kenntnis haben‘ eintritt.

118) Diese Verse fassen eigentlich schon in nuce alles zusammen: τί γὰρ ἔδει μ' ὄραν, / ὅτοι γ' ὄρῶντι μηδὲν ἦν ἰδεῖν γλυκύ;

119) Die vv. 1273 f. sind also sehr viel konkreter zu verstehen, als es unserer Vorstellungswelt entspricht.

120) Wenn Oidipus von der selbstverfügtten Ausstoßung spricht und von dem Makel, den er zutage gefördert hat (vv. 1381 f.; 1384), dann heißt das zwar, daß Oidipus hier sich selbst die Aufklärung und ihre Folgen zuschreibt, nicht aber, daß ohne dieses Wirken des Oidipus alles beim alten geblieben wäre. τὸν ἐκ θεῶν / φανέντ' ἀναγνον (vv. 1382 f.) nimmt die Linie auf, die durch die vv. 376 f.; (724 f.);

schalten (sc. um jeden Kontakt mit der Außenwelt zu unterbrechen). Denn süß sei es, wenn das Denken getrennt von (der Wahrnehmung des) Leides wohne<sup>121</sup>) (vv. 1369–1390)<sup>122</sup>).

Dafür, daß er nicht den Tod vorgezogen hat (wie es Adrastos tat, der sich über Atys' Grab tötete)<sup>123</sup>), gibt Oidipus zwei Gründe an: Einerseits, seine Taten an Vater und Mutter seien zu schlimm, als daß sie durch einen Freitod gesühnt werden könnten (vv. 1373 f.), andererseits, er allein unter den Sterblichen sei in der Lage, sein Unglück zu tragen (vv. 1414 f.). Da nun der freiwillige Tod für Oidipus keine Lösung ist, er aber auch nicht mehr in Verbindung mit der Welt leben kann, stellt sich die Blendung als die heroische Form der Antwort auf seine Lage dar.

Im Gegensatz zur ‚Blindheit‘ des Oidipus, die sich als sach- und situationsbedingt herausgestellt hat, lassen sich als charakterliche Merkmale seine Leidenschaftlichkeit und Unbedingtheit erkennen, die sich im von Herrscherethos bestimmten Einsatz für die Stadt, im unbeirraren Aufklärungswillen, aber auch in zorniger Erregung gegen andere zeigen und in Verbindung mit der Unkenntnis der Wahrheit zu voreiligen Verdächtigungen anderer führen. So wird niemand bestreiten, daß in der Teiresiaszene ein (freilich verständlich motivierter) Zorn dazu beiträgt, wenn Oidi-

1379 f. gebildet wird und sich auf göttliches Tun bezieht. Überdies hatte Teiresias bemerkt: ἤξει γὰρ αὐτὰ, κὰν ἐγὼ σιγῆι στέγω (v. 341). Selbst wenn man τὸν ἐκ θεῶν φανέντ' ἀναγνὼν nur auf denjenigen bezöge, der im Kreon gegebenen Orakel genannt wurde (wobei sich Oidipus allerdings der Identität bewußt ist; vgl. Kamerbeek z. St.), verliert der Hinweis auf das göttliche Wirken nichts von seiner Bedeutung. Es besteht ein Ineinandergreifen, eine Parallelität göttlichen und menschlichen Wirkens. – Wie sich aus τοιάνδ' ἐγὼ κηλῖδα μηνύσας ἐμὴν / ὄρθοις ἐμελλον ὄμμασιν τούτους ὄρᾶν; (vv. 1384 f.) ergibt, hat die Selbstblendung allenfalls z. T. mit der selbstverfügten Ausstoßung zu tun. Der aufgewiesene Makel allein verbietet es schon, die Bürger von Theben zu sehen. Und bereits aufgrund der Anweisung Apollons (vv. 96–98) muß das μῖσσμα außer Landes gebracht werden. Oidipus tat nichts anderes, als daß er das Geschick, das ihm ohnehin bevorstand, mit aller Macht ergriff.

121) Vgl. zum Verständnis von v. 1390 Dawe zu v. 1389.

122) Man kann, enttäuscht darüber, wie wenig symbolisch die Blendung im Text gedeutet wird, mit Lefèvre (48 Anm. 50) fragen, ob die von Oidipus genannten Gründe (vv. 1371 ff.) ausreichen. Aber es sind eben diejenigen, die uns Sophokles wissen läßt.

123) Insbesondere unter dem Gesichtspunkt der Selbstbestrafung bezeichnet Dodds (24) die Adrastos-Geschichte als nächste Parallele zur Situation des Oidipus. Aber bei aller Nähe der beiden Geschichten zueinander (vgl. auch o. S. 5 ff.) scheint mir in diesem Punkte der Unterschied bedeutsamer. Hat Sophokles vielleicht sogar ganz bewußt eine Gegenkonzeption zum Ende des Adrast entwickelt, indem er die Möglichkeit des Selbstmordes ausdrücklich erörterte?

pus die Wahrheit verkennt<sup>124</sup>). Aber zu seiner Charakterisierung gehört es auch, daß er, sobald sich in ruhigem Gespräch ein Anhaltspunkt für den Mordvorwurf gegen ihn ergibt, sofort ausdrücklich im Hinblick auf Teiresias einlenkt (v. 745). Ebenso evident ist es, daß Oidipus im Zorn, in den er in der Auseinandersetzung mit Teiresias geraten war, Kreon falsch beschuldigt<sup>125</sup>) – aber in wesentlichem Unterschied zur Gestalt des Kreon in der *Antigone*<sup>126</sup>) läßt er sich durch Zureden anderer (Iokaste und Chor) wenigstens davon abhalten, seinen Zorn in eine Tat umzusetzen (vv. 646–672)<sup>127</sup>).

Indes sind derartige Verirrungen für den Sturz des Oidipus ebensowenig kausal verantwortlich wie seine auf ihn selbst zurückfallende Verfluchung des Täters (vv. 233 ff.)<sup>128</sup>): als *μῦσμα* muß Oidipus laut göttlicher Anordnung so oder so aus der Stadt ausgestoßen werden. Und hätte sich Oidipus gegenüber Teiresias und Kreon moderater verhalten, wiese das Stück weniger dramatischen Gehalt auf, aber am Schicksal der Hauptperson hätte sich letztlich nichts geändert. (Auch hier besteht ein wesentlicher Unterschied zum Kreon der *Antigone*, der seinem Unglück bei früherer Einsicht hätte entgehen können.) Die Aufklärungshandlung kommt im *Oidipus* von außen in Gang – durch eine Seuche in Theben (vv. 22 ff.), auf die Oidipus als verantwortungsbewußter Herrscher reagieren muß und auch reagiert mit einer Anfrage in Delphi (vv. 70 ff.). Durch die Anweisung Apollons (Beseitigung des *μῦσμα*) steht das äußere Ziel der Handlung schon fest (vv. 96–98)<sup>129</sup>). Das Geschehen kann daher von Oidipus nur in seinem

124) Vgl. Lefèvre 42 in Verbindung mit 51.

125) Vgl. auch Lefèvre 51 f.; 55 f.

126) Auf Gemeinsamkeiten zwischen Oidipus und dem Kreon der *Antigone* haben in unterschiedlicher Weise hingewiesen u. a. T. v. Wilamowitz (70 Anm.), Hester (PCPhS 23, 1977, 39), Lefèvre (55 f.).

127) Der Chor kann also Oidipus, wie auch vv. 404 ff.; 523 f.; 616 f.; 631 ff., durchaus Widerstand leisten oder ihm kritisch gegenüberstehen. Schmitts Auffassung, nach welcher der Chor Oidipus' Denken (im Sinne einer Verblendung) völlig teilt und Oidipus eine verheerende Wirkung (sc. auf den Chor) ausübt (vgl. OT 17; 19; 22; 26; 28; 29), ist daher zumindest zu einseitig. Zu einer anderen Deutung der (teilweisen) Parallelität zwischen Oidipus und dem Chor vgl. oben S. 25.26.

128) Von der Schmitt (OT 14) meint, daß sie über das Erforderliche hinausgehe.

129) Dadurch ist ein eindeutiger Handlungsdruck gegeben, so daß die flehentlichen Bitten der Iokaste (vv. 1060 f.) und des Dieners (v. 1165), nicht weiterzufragen, auch unabhängig vom Aufklärungsdrang des Oidipus keine wirklich gangbaren Alternativen darstellen. So dienen die Gegenpositionen offenkundig nur dazu, die Unbedingtheit des Oidipus zu verdeutlichen.

Verlauf, aber nicht mehr in dem Sinne beeinflusst werden, daß das Eintreten des Ergebnisses von seinem mehr oder weniger klugen Verhalten abhängig wäre – wenn er sich erst einmal entschieden hatte, der Stadt zu helfen und der Weisung aus Delphi zu folgen. Darauf legt er sich fest, bevor er noch ihren Inhalt kennt, sonst müßte er als κακός gelten (vgl. vv. 76 f.).

Wenn die Entscheidungsfreiheit des Oidipus (während der Handlung des Stückes) von einigen Interpreten entschieden betont wird<sup>130</sup>), so ist das formal zwar richtig, aber wohl auch nur formal. Denn eine ethisch diskutabile Alternative liegt für Oidipus nicht vor, wie aus seinen eigenen Worten (vv. 76 f.) hervorgeht. So gibt es auch keine Entscheidungsszene, sondern nur ein selbstverständliches Ergreifen des für den verantwortungsvollen Herrscher ethisch Gebotenen. Entschiede sich Oidipus dagegen, handelte er ebenso Apollon wie seinem Herrscherethos zuwider. Dann könnte Oidipus als Frevler gelten, und ginge er in der Folge eines solchen Verhaltens unter, hätte man Grund zu der Feststellung, er verschulde sein Schicksal.

Unter diesen Voraussetzungen hat Oidipus eigentlich nur die Freiheit, sein Schicksal tatkräftig zu ergreifen oder es über sich kommen zu lassen. Und so hängt Oidipus' Schicksal in Vorgeschichte und Dramenhandlung letztlich nicht von seinen Eigenschaften ab, wohl aber die Art, wie es herbeigeführt wird. Im Zusammenwirken von Eigenschaften und nicht durch die Person des Oidipus bedingten Gegebenheiten wirkt sein Verhalten als das einer plastischen Gestalt (oder eines ‚ganzen Menschen‘, wie man in sinngemäßer Anlehnung an Schiller<sup>131</sup>) sagen könnte) glaubhaft. Es hat sich z. B. gezeigt, wie die extreme Diskrepanz zwischen Schein und Sein in der Teiresiaszene, wobei Oidipus auch die unverhüllte Wahrheit nicht in sich aufnimmt, jedenfalls teilweise erst durch den Zorn der Beteiligten möglich gemacht wird. Die erregte Verdächtigung anderer ergibt sich einleuchtend aus der bedingungslosen Leidenschaftlichkeit des Oidipus einerseits und seiner (anfangs) subjektiv völligen Fremdheit zur Tat (vgl. vv. 219 f.) andererseits. Wenn Oidipus die Tat und seine Identität aufklären will, aber sich auch an den Hoffnungsschimmer der Zahl der Täter hält (vv. 842 ff.)<sup>132</sup>) oder sich in seiner Existenz (nachdem

130) Vgl. Dodds 23; Knox, Oedipus 5 ff.; dens., Freiheit, bes. 135 ff.

131) Vgl. seine Vorrede zu *Die Räuber*.

132) Es wird daher m. E. der Komplexität von Oidipus' Verhalten nicht gerecht, wenn Schmitt zu den vv. 728 ff. sagt, Oidipus frage nicht, weil er die Wahrheit suche, sondern weil er ihr entgehen möchte (OT 20). – Im übrigen sollte

feststeht, daß Polybos und Merope nicht seine Eltern sind) von seiner physischen Herkunft unabhängig machen will (vv. 1076 ff.), so widerstreiten sich hier die Unbedingtheit des Aufklärungswillens und der natürliche Trieb, nicht nur seine durch Leistung erworbene Stellung des Herrschers, sondern auch seine menschliche Existenz überhaupt nicht ruiniert sehen zu wollen. Die Geartetheit des Oidipus läßt ihn sein Schicksal bis zum äußersten erfahren, aber sie führt es nicht in dem Sinne herbei, daß es bei anderem ἦθος vermeidbar gewesen wäre.

man, was die Aufklärungsarbeit angeht, keine unbilligen Forderungen an Oidipus stellen. So rügt man seit Voltaire, daß Oidipus die Spur des einzigen Überlebenden beim Mord an Laios nicht verfolge (vv. 118 ff.; vgl. Lettres sur Œdipe. Lettre III, Contenant la critique de l'Œdipe de Sophocle, in: Œuvres complètes de Voltaire, 2. Nouvelle édition. Théâtre – Tome premier, Paris 1877, 18–28, hier: 20; Lefèvre 43 f.; Schmitt, OT 13). Er nehme die Spur auch nicht auf, als er selbst noch einmal auf den Tatzeugen zu sprechen komme (v. 293). Was er v. 754 tue, hätte er schon v. 120 tun müssen (Lefèvre 44). Nun heißt es aber ausdrücklich, daß der Tatzeuge geflohen sei und daher überhaupt nur eine einzige Aussage machen konnte, nämlich daß mehrere Räuber Laios getötet hätten (vv. 118 f.; 122 f.). Wenn Oidipus (in tragischer Ironie) sagt: ἔν . . . πῶλλ' ἄν ἔξεύροι μαθεῖν (v. 120), so handelt er dieser Aussage dem augenblicklich möglichen Kenntnisstand nach nicht entgegen (welchen Anlaß sollte er an dieser Stelle haben anzunehmen, die Aussage des Zeugen sei falsch oder es könne wider die ausdrückliche Versicherung Kreons mehr Informationen geben?), sondern verfolgt die Spur ‚Räuber‘ ja weiter (vv. 124 ff.). Wie wichtig die Zahlangabe ist, kann hier von Oidipus noch nicht erkannt werden, und so macht er sich auf die Motivsuche und spricht dabei arglos von ὁ ληιστής (v. 124). Daß er sich mit seinem Verdacht nicht auf abwegiges Terrain begibt, bestätigt Kreon ausdrücklich (v. 126; nach Lefèvre [44 Anm.33] kann dies Oidipus allerdings nicht entschuldigen). [Wenn v. 293 der Text der codd. (τὸν δ' ἰδόντ') zu halten und nicht einer anonymen Konjektur folgend mit Pearson, Dawe und Lloyd-Jones/Wilson τὸν δὲ δρωῖντ' zu lesen ist, so kann Oidipus trotzdem kaum den von Kreon erwähnten Tatzeugen meinen. Einerseits ist dafür die Aussage οὐδεὶς ὄρωι (v. 293) völlig unpassend, da Oidipus ja weiß, daß Kreon Kenntnis vom Tatzeugen hat, andererseits zeigt v. 296, daß Oidipus an den Täter denkt, wie es auch der Chor, v. 297, versteht. Vgl. auch Kamerbeek zu vv. 293–295.] – Schmitt meint, Oidipus habe durch Kreon bereits wichtige Indizien über Ort (v. 114) und Zeit (v. 130) erhalten, die fast bis zur völligen Aufklärung der Tat hätten führen können (OT 13). Aber aus der bloßen Aussage θεωρός . . . ἐκδημῶν (v. 114) geht nur dann eine brauchbare Ortsangabe hervor, wenn wir unsere Kenntnis des Mythos bzw. der späteren Angaben des Stückes (vv. 733 f.) hineinprojizieren. Und ohne Ortsangabe hat auch die aus v. 130 erschließbare Zeitangabe keinen signifikanten Wert (zumal Oidipus die Zeit schon immer gekannt haben muß). Man wird eher umgekehrt sagen können, daß Sophokles Kreon sich in v. 114 so unpräzise äußern läßt, damit an dieser Stelle noch nicht die Reaktion des Oidipus eintreten kann, die dann im Gespräch mit Iokaste erfolgt. Überdies weiß Oidipus, daß die Täter im Lande leben (v. 110), und muß im Augenblick davon ausgehen, daß eine Vernehmung des Zeugen keine weiteren Erkenntnisse brächte. Für eine schnelle Befreiung des Landes von der Befleckung bot sich daher als aussichtsreichstes Mittel zur Aufdeckung die Fluchrede an.

Insofern ist der *Oidipus* nicht die Tragödie eines spezifischen Charakters, sondern Sophokles hat durch dieses Drama die Gestalt eines Menschen geschaffen, der bei Beginn der Bühnenhandlung, ohne es subjektiv verantworten zu müssen, in größter Verkennung seiner wirklichen Situation lebt und, durch äußeren Anlaß angestoßen (vgl. auch *θεήλατον*, v. 255), aber ebenso durch eigenen Entschluß die Aufgabe entschieden ergreifend, im Laufe der Aufklärung sich selbst unfreiwillig (vgl. v. 1213)<sup>133</sup> als Mörder des Laios, des eigenen Vaters, und als in inzestuöser Verbindung mit seiner Mutter stehend entdeckt. Was dem Individuum Oidipus mit seinen guten und seinen bedenklichen Eigenschaften widerfährt, hat insofern allgemeinere Bedeutung, als ein *παράδειγμα* (v. 1193) der Nichtigkeit menschlichen Lebens (vv. 1186–1188) und der Scheinhaftigkeit (vv. 1189–1192)<sup>134</sup> und möglichen Fallhöhe (vv. 1196 ff.) menschlichen Glücks (v. 1190), mithin der Ausgesetztheit und Bedrohtheit unseres Daseins vorliegt. Was für den Betroffenen bleibt, ist Klarheit (v. 1182) und im Falle entsprechender Größe die Möglichkeit, das gottverhängte (vgl. vv. 1329 f.) Leid in einsamer Herausgehobenheit tragen zu können (vv. 1414 f.) – eine wenig tröstliche Botschaft von einer Härte, wie sie Sophokles eigen ist.

### III. *Oidipus und Antigone*

Die Darlegungen zum *Oidipus* seien noch kurz durch einen Blick auf die *Antigone* ergänzt. Denn einerseits lassen sich Antigone und Oidipus unter den Gesichtspunkten Charakter, Schuld und Schicksal vergleichen, andererseits hat sich, wie es scheint im Zusammenhang mit dem Bestreben, das tragische Geschick einer Person von der aristotelischen *ἁμαρτία*-Konzeption (in der eingangs beschriebenen Deutung) her zu erfassen, ein etwas paradoxer Diskussionsstand zur *Antigone* und (ausgesprochen oder unausgesprochen) zum Verhältnis dieser Tragödie zum *Oidipus* herausgebildet.

Während Lefèvre offenbar Antigone auch im Sinne seiner Auffassung der aristotelischen *ἁμαρτία* für schuldlos hält<sup>135</sup>) und konsequenterweise einer These folgt, nach der Kreon die Haupt-

133) Vgl. Kamerbeek und Dawe z. St.

134) Vgl. Reinhardt 108 u. bes. auch 113.

135) Kreon erkenne nicht, daß Antigone nur im göttlichen Bereich handle und das von ihm hochgespielte politische Feld gar nicht tangiere (Lefèvre 55).

gestalt der *Antigone* ist, dessen (evidente) Fehlhaltungen er dann mit denen des Oidipus vergleicht<sup>136</sup>), stellen für Schmitt, wie schon der Titel seines Aufsatzes andeutet<sup>137</sup>), Antigone und Kreon tragische Hauptpersonen dar, so daß auch Antigone ihre *ἀμαρτία* hat und nach dem Modell seiner *Oidipus*-Interpretation ihr Schicksal (ursächlich) mit ihrem Charakter zusammenhängt.

Es soll nun nicht noch einmal die mehrfach behandelte Frage der Hauptpersonen in der *Antigone* aufgeworfen werden; vielmehr sei davon ausgegangen, daß Antigonos Handeln und seine Folgen für sie in der gleichnamigen Tragödie in einem Umfang thematisiert werden, daß die Klassifizierung der Antigone als "subordinate character" gewiß als unangemessen betrachtet werden muß. Antigone hat zweifellos ein so herausgehobenes Schicksal, daß man mit Recht fragen darf, wodurch es bedingt ist.

Nach Schmitt wird Antigone in ihrer Selbstexposition zu Beginn des Dramas gezeigt „im Zustand der Ate, der Verdorbenheit ihres gesunden Sinns durch eine leidenschaftliche Verengung ihres Denkens, die sie blind macht für alles von diesem fixierten Blick nicht Erfasste. In der leidenschaftlichen Erregung über die der Familie von Kreon angetane Schmach ist sie ganz auf das Schöne und die Lust der Wiedergutmachung konzentriert und sieht alle Konsequenzen ihres Tuns in diesem Licht. Der Gedanke an die *εὐσέβεια* gegen die Ihren nimmt sie dabei nicht weniger gefangen als Kreon der Gedanke an die *εὐσέβεια* gegen sein Herrscheramt“<sup>138</sup>). „Auch die Entsühnung der Stadt von der Befleckung durch den Frevler ist ein sakrales Gebot und nicht ein bloß positives Gesetz, auch dann, wenn Kreon dieses Gebot in ähnlichem Sinne mißbraucht wie Antigone das Gebot der Bestattungspflicht der Angehörigen. In dem Anspruch, Kreons Anordnungen den Gehorsam verweigern zu dürfen, weil

---

136) Vgl. Lefèvre 55 f. Für die gelegentlich vertretene These, Kreon sei die Hauptgestalt der *Antigone*, verweist Lefèvre auf J.-A. Shelton, *Human Knowledge and Self-Deception: Creon as the Central Character of Sophocles' Antigone*, *Ramus* 13, 1984, 102–123. Er zitiert sie u. a. mit der Bemerkung: "Antigone is the first of three subordinate characters whose debates with Creon bring into focus his lack of self-knowledge" (Shelton 119). – Gegen Shelton und insbesondere gegen ihre Auffassung, Antigone sei (im Unterschied zu Kreon) für die Fabel der *Antigone* verzichtbar ("But ultimately Antigone is not necessary for the story." Shelton 103), hat sich inzwischen gewandt D. A. Hester, *The Central Character(s) in the Antigone and their Relationship to the Chorus*, *Ramus* 15, 1986, 74–81.

137) Vgl. oben Anm. 11.

138) Schmitt, *Ant.* 14; vgl. auch 11 Anm. 44.

Zeus selbst ihr, Antigone, nicht diese Anordnungen verkündet habe, ist sogar das Zeichen einer Tendenz zur Hybris unverkennbar<sup>139</sup>).

Damit wird das Verhalten Antigones und Kreons (im Sinne schuldhaften Handelns) auf eine Stufe gestellt. Ob das berechtigt ist, wird sich leichter klären lassen, wenn man bei Antigone zwischen ihrer Sachposition und der Art, wie sie diese vertritt, unterscheidet.

Zunächst gehört es nicht zu den Voraussetzungen der sophokleischen *Antigone*, daß die Nichtbestattung des Polyneikes, wie sie Kreon anordnet, ein sakrales Gesetz sei<sup>140</sup>) (gegen das Antigone dann verstoße), mag auch die Vorgehensweise Kreons für die griechische Welt belegbar sein<sup>141</sup>). Für die *Antigone* zählt nur, was aus dem Stück selbst hervorgeht. Und da wäre es ein geradezu grotesker Widerspruch, wenn Sophokles einerseits von einem sakralen Gesetz ausginge, andererseits aber von einer Befleckung der Stadt und der Altäre eben durch die Maßnahme Kreons (vgl. vv. 998 ff., bes. 1015). Hinzu kommt, daß Kreon in Anwendung (vgl. v. 192) seiner persönlichen Herrschermaximen (vv. 175 ff.) festsetzt, wer zu bestatten ist und wer nicht (vv. 192–206). Er beruft sich nicht nur hier nicht auf unabhängig von ihm selbst geltende Maximen, sondern vor allem auch nicht, als es ihn in der Auseinandersetzung mit Teiresias entlasten könnte (vv. 1033 ff.). Und als er aufgrund der für ihn bedrohlichen Ankündigungen des Teiresias und des Zuredens des Chores schließlich nachgibt, fällt ihm das Nachgeben schwer (v. 1096), aber er argumentiert nicht damit, daß er wegen irgendwelcher unabhängig von ihm bestehenden Normen eigentlich gar nicht nachgeben dürfe. Vielmehr ändert er – dem

139) Schmitt, Ant. 14 f.

140) So Schmitt, Ant. 14.

141) Vgl. Schmitt, Ant. 7; D. A. Hester, *Sophocles the Unphilosophical. A Study in the Antigone*, Mnemosyne IV 24, 1971, 11–59, hier: 19–21; 55. Es war in diesen Fällen allerdings üblich, den Toten außerhalb der Landesgrenzen liegen zu lassen. Weiteres bei A. Brown (Hg.), *Sophocles, Antigone, with transl. and notes*, Warminster 1987, 14. – Wie die zeitgenössischen Zuschauer bei der Aufführung der *Antigone* spontan das Bestattungsverbot einschätzten bzw. welches Verhältnis sie zwischen diesem Verbot und tatsächlich bestehenden Regelungen sahen, ist schwer zu sagen. Immerhin konnten sie sich aber an die Auseinandersetzungen zwischen Menelaos und Teukros, Agamemnon und Odysseus im *Aias* erinnern (vv. 1046 ff.). Menelaos (bes. v. 1050) und Agamemnon (vgl. bes. vv. 1223 ff.; 1327) verbieten aus eigener Machtvollkommenheit und Gründen der Staatsraison (hierin ganz Kreon vergleichbar), ihren früheren Mitstreiter Aias, der dann zum inneren Feind geworden war, zu bestatten. Teukros (vgl. vv. 1130 f.) und Odysseus (vv. 1332–1345) halten u. a. dagegen, daß durch das Verbot göttliche νόμοι verletzt würden.

Druck weichend – ganz einfach seine Meinung (v. 1111) und will jetzt die bestehenden (!) Gesetze bewahren (v. 1113)<sup>142</sup>). Konnte denn Sophokles deutlicher machen, daß Kreon das Bestattungsverbot nur aus sich selbst heraus gegeben hat<sup>143</sup>) und deswegen auch wieder davon Abstand nehmen kann, wenn er es nur will?<sup>144</sup>)

Damit ist aber gleichzeitig klar – was eigentlich selbstverständlich sein sollte –, daß sich Antigone auf höheres Recht beruft<sup>145</sup>). Dieser Sachverhalt wird im Drama mehrfach von anderen anerkannt. Wenn Ismene das Anliegen der Schwester nicht grundsätzlich für berechtigt hielt, welchen Sinn hätte es dann, wenn sie die Unterirdischen um Nachsicht für ihr Verhalten bittet, zu dem sie sich nur gezwungenermaßen verstehen kann (vgl. vv. 65–67; vgl. auch 99)?<sup>146</sup>) Nach Aussage Haimons billigt die Stadt das Verhalten Antigones völlig (vv. 692–700; vgl. auch 733), und er teilt auch selbst diesen Standpunkt (vgl. vv. 745; 749; auch 731). Daß nicht Antigone irrt, sondern Kreon, lassen die Götter (vv. 999 ff.) und Teiresias (vv. 1068 ff.) erkennen, bestätigt schließlich Kreon selbst (vv. 1113 f.). Freilich, so könnte man meinen, werde bei einem solchen Verständnis das religiöse Element im Verhalten

---

142) Die nichts anderes sind als die θεῶν νόμιμα (vv. 454 f.); vgl. R. C. Jebb (Hg.), *Sophocles, The Plays and Fragments. With Crit. Notes, Comm., and Transl. in Engl. Prose. Part III, The Antigone*, Cambridge<sup>3</sup>1900 (Ndr. Amsterdam 1971) zu v. 1113.

143) Was nicht heißt, daß er als legitimer Herrscher von vornherein dazu unberechtigt wäre. Aber er kann sich nicht auf mehr berufen als auf seine Herrschaft.

144) Das allein aufgrund anderer Quellen an die *Antigone* herangetragene Problem, ob Kreons Vergehen nur darin liegt, Polyneikes offen vor der Stadt liegen zu lassen (und nicht außerhalb des Landes; vgl. Schmitt, *Ant.* 8), existiert in unserem Stück nicht. Es geht nur um die Alternative Bestattung oder Nicht-Bestattung und nicht darum, ob das Verbringen der Leiche des Polyneikes in ein Gebiet außerhalb der Landesgrenzen die Stadt nicht befleckt hätte. Vgl. Teiresias' Bemerkung (vv. 1029 ff.), dem es ausschließlich um die Einstellung zu Toten überhaupt geht.

145) Vgl. vv. 74–77; 450–460; 515; 519; 521; sowie 921; 925–928; 943. Die letztgenannten Verse sind im Zusammenhang zu sehen; zu 925–928 vgl. G. Müller, *Sophokles, Antigone*. Erl. u. mit einer Einl. vers., Heidelberg 1967, 198.

146) Daß Ismene den Widerstand gegen die Staatsgewalt, zumal für eine Frau, für sinnlos hält, vor allem sich selbst dazu nicht in der Lage sieht (vgl. bes. vv. 61 ff.; 78 f.) und Antigone vorwirft, etwas zu tun, was über die Kräfte eines Menschen geht, und nach Unmöglichem zu streben (vgl. vv. 68; 90), ist etwas anderes. – Angesichts der prinzipiellen Anerkennung von Antigones Standpunkt, der sich aus den vv. 65–67 ergibt, ist der elende Untergang, den sie bei Zuwiderhandlung fürchtet (und der die Serie des Unheils der Familie voll machte; vgl. vv. 49–60), ein κακόν nur vor den Menschen, dem Antigone ein καλόν sub specie aeternitatis entgegengesetzt (vv. 72 ff.). Anders Schmitt, *Ant.* 12 f.

der Antigone zu hoch gespielt. Antigones ganzes Denken sei auf die φίλοι konzentriert, denen sie alles andere unterordne<sup>147</sup>); der innere Antrieb für ihren Widerstand gegen Kreon könne nicht in erster Linie eine religiös begründete Empörung über die Frevelhaftigkeit von Kreons Bestattungsverbot sein<sup>148</sup>).

Wenn man so argumentiert, übersieht man ähnlich wie Kreon den entscheidenden Unterschied zwischen Leben und Tod<sup>149</sup>). Die Verpflichtung gegenüber den φίλοι ist eine Verpflichtung gegenüber den toten φίλοι und darum von vornherein mit dem religiösen Aspekt untrennbar verbunden. Oder anders ausgedrückt: Die Verpflichtung gegenüber den Verwandten bekommt durch den Tod eine religiöse Dimension, die sie in dieser Form gegenüber den Lebenden nicht hat. Man braucht sich dazu nur klarzumachen, daß für Antigone bei einer etwaigen Entscheidungssituation zwischen den lebenden, verfeindeten Brüdern die bloße Verwandtenbindung kein entscheidendes Kriterium hätte sein können. Wie eng Verwandtenbindung und durch den Tod bedingte religiöse Pflicht zusammengehören, aber auch beides gegeben sein muß, zeigen gerade die vv. 512 ff., wo einerseits die Tatsache hervorgehoben wird, daß der Tote nicht irgendwer, sondern ein Bruder ist (v. 517), andererseits, daß nach dem Tode besondere Regeln gelten (vv. 515; 519; 521)<sup>150</sup>), wobei Kreon – zu Unrecht, wie sich später deutlich ergibt – bestreitet, daß der Tod einen Unterschied mache (v. 522)<sup>151</sup>). Weil diese besonderen Bedingungen gelten, kann Antigone Kreons Bestattungsverbot als einen ihm nicht zustehenden Eingriff in ihre Bindungen abwehren (vgl. vv. 31 f.; 48), ohne die religiöse Sphäre ausdrücklich mitnennen zu müssen<sup>152</sup>), die aber Ismene sofort als impliziert versteht (vv. 65 f.), noch bevor sie Antigone ausdrücklich erwähnt hat<sup>153</sup>).

147) Schmitt, Ant. 11.

148) Schmitt, Ant. 12; vgl. auch schon Hester, *Mnemosyne* IV 24, 1971, 21; 29 f.; 37. Man hat sogar begonnen zu zählen, wie oft sich Antigone auf ihre Verpflichtung gegenüber den Göttern und wie oft auf diejenige gegenüber Polyneikes beruft: vgl. Brown 14 Anm. 32.

149) Vgl. vv. 512 ff. und vor allem 1068 ff., wo Teiresias das Kreon drohende Unheil als Vergeltung für dessen Verkehrung der Bereiche darstellt.

150) Anderes Verständnis der Verse bei Schmitt, Ant. 12; 15 Anm. 66.

151) Daß man den Feind nicht auch noch über den Tod hinaus verfolgen soll (vgl. vv. 1029 f.), ist eine Auffassung, die Sophokles schon im Schlußteil des *Aias* nachdrücklich zu Worte kommen ließ und die als der jeweils siegreiche Standpunkt offenbar seiner persönlichen Überzeugung entsprach.

152) Auch Reinhardt (85 f.) war mit Recht von der natürlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Antigone ausgegangen. – Anders Schmitt, Ant. 12.

153) Auch wenn man das sog. Kalkül der Antigone (vv. 904–920) für echt

Man kann nun zwar darauf verweisen, nach Teiresias gäben die Götter nur kund, Polyneikes hätte beigesetzt und Antigone nicht lebend begraben werden sollen (vgl. bes. vv. 1068 ff.), äußerten sich aber nicht dazu, ob Antigone hätte versuchen sollen, unter Mißachtung von Kreons Autorität Polyneikes zu bestatten<sup>154</sup>). Jedoch ist Teiresias' Anliegen das Fehlverhalten Kreons, das den Unwillen der Götter hervorrief, nicht das Handeln Antigones, das er nicht ausdrücklich rechtfertigen muß, nachdem sich herausgestellt hat, wie die Götter, deren Strafe Antigone vermeiden wollte (vv. 458–460), auf das Vorgehen Kreons reagieren. Es verhält sich auch nicht so, daß Antigone zwar grundsätzlich recht hat<sup>155</sup>), sich daraus aber für sie nicht die Notwendigkeit ergäbe, auch persönlich zu handeln<sup>156</sup>). Denn dann müßte der (anfängliche) Standpunkt der Ismene als richtig und überlegen erscheinen. Diesen Eindruck hat Sophokles aber kaum hervorrufen wollen; sonst hätte er wohl nicht Ismene schließlich noch versuchen lassen, auf die Seite Antigones zu gehen (vv. 536 ff.), und sie aus der Handlung genommen, sobald sie als Folie für Antigone nicht mehr gebraucht wird.

Ist also, wie sich ergeben hat, Antigones Position in der Sache selbst (im Sinne des Sophokles) berechtigt, wird man folgern müssen, daß sie darin in der Auseinandersetzung mit Kreon keine Möglichkeit zu einem Kompromiß hat. D. h. ihr Entschluß, Poly-

---

halten sollte (so Schmitt, Ant. 15 Anm. 66; vgl. auch Th. A. Szlezák, Bemerkungen zur Diskussion um Sophokles, Antigone 904–920, RhM 124, 1981, 108–142, der sich zwar nicht festlegt, dessen Diskussion aber eigentlich – und m. E. zu Recht – auf die Annahme der Unechtheit hinausläuft; die vv. 904–915 athetiert auch Brown 199 f.), ergibt sich kein grundsätzlich anderes Bild, da Antigone an der theologischen Komponente ihres Handelns auf jeden Fall festhält; vgl. vv. 921; 925 ff.; 943. Von einer erneuten Erörterung der Echtheitsfrage kann daher in unserem Zusammenhang abgesehen werden.

154) So Brown (9), der dann fortfährt: "They [die Götter] punish Creon; they do not reward Antigone. As she went to her death, she felt abandoned by the gods (921–6), and nothing that occurs thereafter suggests that she is not."

155) Vgl. J.-U. Schmidt, Größe und Grenze der Antigone, Saeculum 31, 1980, 345–378, hier: 348 f.

156) Vgl. J.-U. Schmidt, der meint, die Gültigkeit und Anerkennung der ungeschriebenen Gesetze müßten nicht erst durch den Einsatz von Menschen erkämpft werden, sondern hätten eine reale Existenz, so daß ihre Verletzung als Störung der Ordnung der Welt mit Naturnotwendigkeit die Ausstoßung oder Vernichtung des Verletzers in Gang setze. Eines menschlichen Martyriums bedürfe es nicht, und Antigones Tat sei daher nicht notwendig, um Kreons Unrecht aufzuhalten (354); vgl. auch Brown (9): "Its [Polyneikes' Leiche] burial is finally accomplished by the gods acting through Tiresias; and, as far as we know, they would have so acted if Antigone had done nothing."

neikes zu bestatten, bedingt bei unveränderter Haltung Kreons ihren Untergang (genauer: die von Kreon durchgeführte Bestrafung). Daß nämlich Kreon nicht einmal dann bereit ist nachzugeben, wenn sich jemand mit äußerster Mäßigung zum Fürsprecher der Sache Antigones macht, erhellt aus der Unterredung zwischen Kreon und Haimon (vv. 635–780).

Warum Antigone allerdings ihre Überzeugung<sup>157</sup> mit solch verachtender Schroffheit, ja im Sinne eines Alleinvertretungsanspruchs gegenüber Ismene vertritt (vgl. bes. vv. 69 ff.; 86 f.; 93 ff.; 538–560), warum sie so provozierend Kreon begegnet (vgl. vv. 443 ff., bes. 443, 448; 460–470; 493; 499–501; 506 f.), ist nicht leicht zu sagen, und möglicherweise ist die Frage nicht eindeutig zu beantworten, ob Sophokles vermeidbare charakterliche Schwächen vor Augen stellen wollte oder ob er der Ansicht war, nur bei einer als inkommensurabel gezeichneten Gestalt und nur bei fast fanatischer Entschlossenheit und Ich-Stärke sei es glaubhaft, daß sich eine junge Frau zu einer Tat entschließt, die ihr den sicheren Tod bringen wird.

Sicherer läßt sich dagegen etwas über den dramatischen Sinn der Charakterisierung Antigones als einer extremen Persönlichkeit ausmachen. Mit der Art, wie sie ihren Standpunkt vertritt, indem sie dabei für sich keinerlei Schwierigkeiten erkennt, hängt ihre persönliche Tragik zusammen: Bei ihrer Geringschätzung des Lebens, geradezu ihrer Lust am Tode (vgl. vv. 72; 461–466; 559 f.), hat sich Antigone nicht klargemacht, wie schwer es ihr doch fallen wird, aus ihrem noch unerfüllten Leben zu scheiden (vgl. vv. 806 ff.; 876 ff.; 896), und muß sich dann vom Chor noch vormalen lassen, daß sie es doch selbst so gewollt habe (v. 875). Ihre gerade auch von ihr selbst beanspruchte Sonderstellung im Leben muß sie mit dem Gefühl völliger Vereinsamung und Verlassenheit von Göttern und Menschen im Tode bezahlen (vgl. vv. 847; 876–882; 922 ff.). Sie fühlt sich sogar verlacht (vv. 839 ff.), als sie der Chor auf die Besonderheit ihres über das gewöhnliche sterbliche Maß hinausgehenden Geschicks hinweist (vv. 834 ff.)<sup>158</sup>.

157) Wie sehr es ihre Überzeugung ist und wie sehr sich Antigone mit ihr identifiziert, geht schon aus ihrer abfälligen Bemerkung über den guten Kreon hervor, der ausgerechnet ihr (*κάμοι, λέγω γὰρ κάμῃ*) verbiete, Polyneikes zu bestatten (vv. 31 f.).

158) Die Distanziertheit des Chores ist notwendig für die Darstellung des vom Dichter offenbar intendierten Gefühls der Verlassenheit (und der Sonderstellung) der Antigone. Vgl. auch Lesky 206. Dadurch sollte nicht unser Urteil über die sachliche Einstellung der Antigone zum Begräbnisverbot beeinflusst werden, die sonst durchweg in der Tragödie gerechtfertigt wird. Anders Brown 8 f.

Mit der Kategorie ‚Schuld‘ kann man Antigone und ihr Verhalten, da sie bei ihrer Tat als solcher im Recht ist, kaum zutreffend erfassen. Indes, mögen den faktischen Untergang auch nicht bestimmte Charaktereigenschaften der Antigone bedingen (wenn man ihren grundsätzlichen Standpunkt als berechtigt und sittlich geboten ansieht), so rührt es vermutlich eben von diesen Eigenarten her, daß sie, was sie ohnehin erleiden muß, subjektiv noch schlimmer erfährt, als es objektiv schon ist.

Ebensowenig ist das Schicksal des Oidipus letztlich charakterbedingt. Die objektiven Folgen wären für Oidipus keine anderen gewesen, wenn etwa sein eigener Fluch nicht auf ihn zurückgefallen wäre, wenn er sich nicht im Zorn gegen Kreon verrannt hätte, aber die eigene Mitwirkung macht den Sturz nur noch schlimmer (vgl. O.T. vv. 1379–1382)<sup>159</sup>). Vergleichbar ist in beiden Tragödien auch der weltanschauliche Hintergrund: Oidipus' Schicksal ist darin begründet, daß er sich schwer gegen die Weltordnung vergangen hat, aber unter Mitwirkung Apollons und ohne subjektive Schuld. Antigone handelte im Einklang mit der göttlichen Ordnung und muß trotzdem untergehen<sup>160</sup>). In beiden Fällen ist der Sinn des Göttlichen ebenso schwer faßbar wie von unangefochtener Gültigkeit.

Köln

Bernd Manuwald

---

159) Vgl. O. T. vv. 674 f.: αἱ δὲ τοιαῦτα φύσεις / αὐταῖς δικαίως εἰσὶν ἄλγιστα φέρειν. v. 1347: δειλαίε τοῦ νοῦ τῆς τε συμφορᾶς ἴσον.

160) Zur ‚Ungerechtigkeit‘ sophokleischer Götter vgl. Dodds 25–28.