

## DIE DREI GEBOTE DES AISCHYLOS IM 'OIDIPOUS TYRANNOS' DES SOPHOKLES

### I

Zu den Motiven, die Sophokles der traditionellen Oidipousgeschichte im 'Oidipous Tyrannos' hinzugefügt hat<sup>1</sup>, gehört die Katastrophe, mit deren Schilderung er sein Stück beginnen läßt. Aus Bemerkungen des Priesters zu Beginn des Stückes (18 ff.) und des Chores in der Parodos (168 ff.) wird deutlich: Unfruchtbarkeit von Ackerland, Tier und Mensch quält das Land, Frauen können nicht mehr gebären (25–7) und es herrscht Pest (28), kurz, die Natur ist in Unordnung. Oidipous, der die Stadt schon einmal rettete, soll auch jetzt wieder helfen. Durch Kreon erfährt er vom Zusammenhang der Katastrophe mit dem Mord an Laios (95 ff.). Apollon bewertet sie als Ausdruck einer Befleckung (97), welche die Tötung des Laios mit sich bringt und die allein durch Verbannung oder Tötung des Täters abgewaschen werden kann. Damit beginnt die Suche, die für Oidipous in der Katastrophe endet.

Dramenintern fungiert die Katastrophe also als ein 'literarisches Motiv der Handlungseröffnung', worin sich nach Ansicht mancher Interpreten seine Aufgabe erschöpft<sup>2</sup>. Freilich wird im Verlaufe des Stückes von Oidipous in seiner Rede zu Beginn, von Jokaste (634 ff.) und vom Chor (665 ff.) durchaus an die Katastrophe zu Beginn erinnert. Andere Interpreten bringen die Naturkatastrophen zu Beginn des Stückes auf den Eindruck der historischen, verheerenden Pest zu Beginn des peloponnesischen Krieges in Athen zurück und ziehen daraus Argumente für die Datierung des 'Oidipous Tyrannos'. Doch auch hiergegen gibt es Bedenken, deren gewichtigstes wohl in dem Hinweis besteht, daß es sich bei dem Unglück, das Theben trifft, nicht um eine gewöhnliche Pest im epidemischen Sinn handelt, wie sie Thukydides beschreibt<sup>3</sup>. Vielmehr handle es sich um ein literarisches Motiv, wie wir es schon in der Ilias finden<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> R. C. Jebb, *Sophocles, The plays and Fragments, Part I, The Oedipus Tyrannus*, Cambridge 1914 (ND Amsterdam 1966, XI–XVII). Sophokles wird zitiert nach H. Lloyd-Jones/N.G. Wilson, *Sophoclis fabulae*, Oxford 1990.

<sup>2</sup> C. W. Müller, *Zur Datierung des sophokleischen Ödipus*, Wiesbaden 1984, 35.

<sup>3</sup> Eine eindrückliche Diskussion des u.a. von B. Knox, *The Date of the Oedipus Tyrannus*, *AJPh* 77, 1956, 133 ff. angenommenen Bezuges zum historischen Ereignis (vgl. Thuk. 2, 38) bietet Müller (wie Anm. 2) 34 f.

<sup>4</sup> F.W. Schneidewin, *A. Nauck, Sophokles II. Oidipous Tyrannos*, Berlin 9, 1886, 27; weitere Lit. Müller (wie Anm. 2) 35, Anm. 86.

Auch Aischylos hat das Pest-Motiv offenbar benutzt<sup>5</sup>. Freilich macht gerade ein Vergleich mit Homer, bei dem Apollon im A der Ilias zur Strafe für die Mißachtung der Bitte seines Priesters Chryses Pest ins Lager der Achaier schickt, die Besonderheit der Katastrophe zu Beginn des 'Oidipous Tyrannos' deutlich, ihren 'Doppelcharakter' als todbringende Krankheit und als Absterben aller Fruchtbarkeit, kurz als Verkehrung der Naturabläufe<sup>6</sup>.

Inhaltlich erinnert dieses Naturunglück eher an jene Strafe, die für den Bruch von Regeln und Normen aus dem göttlichen Bereich folgen, weil diese Taten als 'Befleckung' (μίσημα) des Täters, aber auch jener Gemeinschaft empfunden werden, zu der der Täter gehört. In verschiedenen Kontexten – nicht zuletzt in der Tragödie – wird deshalb auf die verheerenden Folgen hingewiesen, welche sich aus Mißachtung entsprechender Normen ergeben<sup>7</sup>. Bei der Beschreibung derartiger Folgen wie im 'Oidipous Tyrannos' wird man sich an Hesiods 'Erga' und den dort empfohlenen Umgang mit Dike oder an jene Drohungen und Segenslieder erinnern, die in Aischylos' 'Hiketiden' und 'Eumeniden' mit der Einhaltung der Normen in Zusammenhang gebracht werden<sup>8</sup>. Dabei wird dieser Zusammenhang bei Aischylos auf eine Weise konkretisiert, die für die Bewertung des entsprechenden Motivs im 'Oidipous Tyrannos' hilfreich sein kann und mehr als bisher herangezogen werden sollte. Im folgenden soll deshalb vor allem Aischylos als ein Hintergrund für Sophokles' Darstellung herangezogen werden.

## II

In den 'Erga' verspricht Hesiod an zentraler Stelle seinem Bruder Perses Naturen für die Polis im Fall gerechten Verhaltens und droht Verkehrung der Naturverhältnisse für den Fall an, daß Dike aus der Gemeinschaft vertrieben ist, d.h. wenn herausragende Mitglieder der Gemeinschaft, wie die Richter Könige oder gewöhnliche Mitglieder wie Perses, sich ungerecht verhalten und dadurch Dike zur Flucht veranlassen (225 ff.). Diptychonartig wird dort die Folge von Ehrung Dikes, aber auch von ihrer Mißachtung mit Motiven dargestellt: Fruchtbarkeit von Pflanze, Tier und Mensch ergibt sich demnach, wenn Dike geachtet und Fremden und Mitbürgern gerades Recht zugeteilt wird (225–237). Pest, Unfruchtbarkeit von Pflanzen, Tieren und Frauen hingegen kommen

<sup>5</sup> Vgl. Aesch., frgg. 344. 345 Radt (armenische Übersetzung des Philon); dazu H. Flahar, Familie, Mythos, Drama am Beispiel des Oidipous, Colloquium Helveticum 19, 1994, 51–66, 63 f. Anm. 21.

<sup>6</sup> Müller (wie Anm. 2) 34 f. Natürlich schließt ein literarisches Motiv einen Bezug zu einer historischen Begebenheit nicht aus. Die Frage ist mit letzter Sicherheit wohl kaum zu entscheiden.

<sup>7</sup> Dazu allgemein R. Parker, Miasma, Oxford 1983, bes. 257 ff; zu Drohungen in der Tragödie ebd. 315.

<sup>8</sup> M. Untersteiner, Sofocle I, Florenz 1935, 497 f.

über die Polis (242 ff.), wenn Unrecht geschieht und Dike aus der Gemeinschaft der Polis vertrieben wird. Dieser Sanktionierung von Dike und den damit verbundenen Segensversprechungen bzw. Katastrophendrohungen, von denen bei Hesiod die Rede ist, liegen alte Vorstellungen vom Zusammenhang von Natur und Schuld, Befleckung und Reinigung zugrunde<sup>9</sup>, wie sie auch in Verfluchungen oder Eidesformeln zum Ausdruck kommen, die man in Inschriften, bei Herodot, in Verträgen oder in der Tragödie findet<sup>10</sup>. Oidipous' Fluch im 'Oidipous Tyrannos', der denjenigen, die ihm bei der Mördersuche nicht helfen, Unfruchtbarkeit der Saatfelder und der Frauen androht (269 ff.), zeigt, daß Sophokles mit derartigen Vorstellungen vertraut ist und daß sie in der Tragödie eine Rolle spielen<sup>11</sup>. Hesiod projiziert also auf die Göttin Dike, was im kulturellen Umfeld der Griechen im Orient oder in Ägypten gültig war: Die Vorstellung von der einen Person des Monarchen, von dessen Verhalten Wohl und Wehe nicht nur der Menschen, sondern auch der sie umgebenden Natur abhängt<sup>12</sup>. Indem er diese Vorstellung freilich mit dem Verhalten gegenüber Dike, d.h. mit dem Verhalten einzelner Menschen und Funktionsträger einer Gemeinschaft, verbindet, verbindet Hesiod mit einer alten Vorstellung ein neues Konzept von Verantwortlichkeit des Einzelnen für die Gemeinschaft. Inhaltlich bleibt bei ihm eher im Allgemeinen, wofür Dike steht. Es geht, so suggeriert der Kontext, offenbar um Rechtsweisung und generell um soziales Verhalten. Hesiods Art und Weise, Achtung von Recht zu empfehlen, vor Mißachtung zu warnen und mit Folgen für den Naturablauf zu drohen, hat als Motiv weitergewirkt<sup>13</sup>. Besonders zwei von Aischylos' Tragödien sind mit Blick auf Sophokles' 'Oidipous Tyrannos' von Interesse. In zwei seiner Tragödien, den 'Hiketiden' und den 'Eumeniden', kommt die positive Seite des hesiodeischen Diptychons zum Tragen. Auch bei Aischylos soll unter Hinweis auf Lohn und Strafe die Einhaltung von Normen

<sup>9</sup> M.L. West, Hesiod. Works and Days, Oxford 1978, 213 ff. (zu 225–249).

<sup>10</sup> W. Kullmann, Die Orakel und ihre Erfüllung im König Oidipus, in: Orchestra. Drama. Mythos. Bühne, hg. v. A. Bierl, P. von Möllendorff unter Mitwirkung von Sabine Vogt, Stuttgart/Leipzig 1994, 105–118, bes. 112.

<sup>11</sup> Vgl. Hdt. 7, 171, 2; Aristoph., pax 555–8; zu Verfluchungen vgl. Hdt. 3, 65. 6, 139; Aischines, Ktesiphon 111; vgl. J.H.M. Strubbe, Ἀραὶ ἐπιτύμβιοι, Diss. Gent 1983, (Kurzfassung Lampas 16, 1983, 248–73). Zu weiteren Beispiele für den Topos vgl. den Eid von Plataiai, N. Tod, Greek Historical Inscriptions II Nr. 204, Zeile 39–46, vgl. dazu P. Siwert, Der Eid von Plataiai, München 1972, 98 f; Inschrift von Dreros (Dittenberger Sylloge<sup>3</sup> 527, 78–89), A.J. Pfiffig, Gymn. 68, 1961, 55–64; W. Speyer, Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten, JbAC 22, 1979, 30–39; C. Auffarth, Der drohende Untergang: „Schöpfung“ in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland, Berlin 1991, 554 Anm. 2 (inschriftlich belegte Verträge und Grabinschriften).

<sup>12</sup> Vgl. M. Erler, Das Recht (ΔΙΚΗ) als Segensbringerin für die Polis, SIFC 5, 1987, 5–36.

<sup>13</sup> Z.B. Solon, wozu vgl. G. Vlastos, Solonian Justice, in: CP 41, 1946, 65–83, jetzt in: G. Vlastos, Studies in Greek Philosophy, hg. v. Daniel W. Graham, Bd. 1, Princeton 1995, 32 ff., oder Aischylos ('Eumeniden' 'Hiketiden', wozu siehe unten).

empfohlen werden. Ihm geht es um die Etablierung dreier religiöser Gebote, deren Einhaltung Auswirkung auch auf die Natur hat.

a) Die nicht allzu lange vor der ‘Orestie’ aufgeführten ‘Hiketiden’<sup>14</sup> schildern, wie die Töchter des Danaos auf der Flucht vor Nachstellung ihrer Vettern in Argos Asyl erbitten und schließlich auch erhalten. Den von König Pelasgos, nicht zuletzt durch Androhung von Naturkatastrophen für den Fall einer Ablehnung, bewirkten positiven Bescheid des Volkes von Argos<sup>15</sup> belohnt der Danaidenchor mit einem Segenswunsch: Fruchtbarkeit von Volk, Vieh und Feld wünschen sie den Herrschenden und Bürgern von Argos (625 ff.), Freiheit von Pest und Mord (630–703). Mit verschiedener Gewichtung finden wir auch hier Topoi wieder, die schon bei Hesiod nachweisbar sind und sich auch im orientalischen Kontext finden. Greift Aischylos also bei der Schilderung des Segens, der einer Gemeinschaft gewünscht wird, die sich an bestimmte Normen hält, auf traditionelle Motive zurück, so wird er bei den Normen, deren Einhaltung mit Segen belohnt und mit Katastrophe bestraft wird, konkreter als Hesiod. Bei Hesiod ist nur allgemein von ‘Dike’ die Rede, bei ihm legt der Kontext nahe, an Normen sozialen Verhaltens zu denken. In Aischylos’ ‘Hiketiden’ hingegen geht es um den religiösen Bereich. Ganz konkret werden drei Gebote formuliert. Furchtlos auf Allgemeinwohl bedacht, soll der Rat der Polis (698 f.) folgende Gebote der Dike beachten: Den Fremden soll ihr Recht gegeben werden (701–703) – das Thema also der ‘Hiketiden’ –, die Götter des Landes sollen nach einheimischen Brauch geehrt werden (704–706), und als dritte Satzung Dikes, man soll den Eltern mit ehrfürchtiger Scheu begegnen (707–709).

In den ‘Hiketiden’ steht infolge des Themas – Aufnahme der Danaiden in Argos – jenes Gebot im Vordergrund, das die angemessene Behandlung von Fremden gebietet. Solange die Entscheidung offen ist, drohen die Danaiden als Bittstellerinnen Pelasgos und den Bürgern von Argos mit katastrophalen Folgen für die Polis<sup>16</sup>. Sobald aber die Entscheidung gefallen ist und die Danaiden als Gäste aufgenommen sind, wird der Polis Segen für Natur und Mensch, Frieden und Glück verheißen: Segen für Landwirtschaft, Tiere und Fürsorge für gebärende Frauen, Schutz vor frühzeitigem Tod der Männer und Aufruhr (630–709). Im Kontext der Hikesie werden diese Segenswünsche später zu Topoi beim ‘Lob der aufnehmenden Stadt’<sup>17</sup>. Festzuhalten ist jedoch, daß sie von Aischylos konkret mit der Einhaltung dreier Gebote verbunden sind: Ehren der Götter, Achten der Eltern, Schutz von Fremden.

b) Von eben diesen drei Geboten ist auch in den ‘Eumeniden’ die Rede. In den ‘Eumeniden’, dem letzten Stück der 458 aufgeführten Trilogie des Aischylos, kommt

<sup>14</sup> Zitiert nach M.L. West, *Aeschyli tragoediae cum incerti poetae Prometheus*, Stuttgart 2. Aufl. 1998. Die Hiketiden im Kontext der Asylproblematik behandelt zuletzt J. Grethlein, *Asyl und Athen*, Stuttgart 2003, 45 ff., dort zur Datierungsfrage 47 Anm. 20.

<sup>15</sup> Vgl. Hik. 365 ff., 478 ff.

<sup>16</sup> Vgl. Hik. 366. 375. 385. 415. 473. 479. 619. 654; vgl. Parker (wie Anm. 7) 315.

<sup>17</sup> Dazu H. Friis Johansen/E.W. Whittle, *Aeschylus. The Suppliants*, Bd. 3, Kopenhagen 1980, 3 ff. (zu 630–709); K. Deichgräber, *Althellenischer Segensglaube*, *Die Antike* 13, 1937, 79–96.

der wegen Muttermordes von den Erinyen gejagte Orest nach Athen und wird in einem von Athena eingerichteten Schwurgericht von seiner Blutschuld freigesprochen. Der Versuch der Erinyen, mit Hilfe eines magischen Hymnus Gewalt über ihn zu erhalten (328–333), scheitert. Die Abstimmung der Areopagiten mit Athenas entscheidender Stimme spricht Orest endgültig frei: Apoll tritt ab, und auch Orest verläßt Athen, um in Argos die Herrschaft anzutreten. Damit ist die Geschichte des Atridenhauses zu Ende, nicht aber das Stück, das nun (777) nicht mehr von den Atriden, von Orest und Argos, sondern von Athen, Athena und den Erinyen handelt, die eine neue Heimstatt erhalten, nachdem ihr Zorn über die Abstimmungsniederlage besänftigt ist. Die Erinyen sehen es nämlich als ihre Aufgabe an, durch Furcht Recht durchzusetzen (389–90) und dadurch Heil zu bringen (516 f.)<sup>18</sup>. Dabei spielt die jeweilige Motivation dessen, der jene Regeln bricht, die sie schützen, offenbar keine Rolle. Denn als Athene versucht, in der Diskussion über Orests Muttermord die Motivation ins Spiel zu bringen, wird dies ausdrücklich abgelehnt. Für die Erinyen zählt allein die Tat, für die der Täter haften muß (426 f.)<sup>19</sup>. Allein die Einhaltung jener Gebote, die sie schützen, zählt. Dabei stehen sie für genau jene Trias von Geboten ein, von der schon in den 'Hiketiden' die Rede war. Zunächst formulieren die Erinyen diese Regeln in Form einer Drohung gegenüber Orest. Er werde erkennen, was geschehe, wenn ein Mensch an Gott, am Gast, an Eltern Frevel begeht (268 ff.). Wie in den 'Hiketiden' ist also von einer Trias von Geboten die Rede, als deren Garanten sich die Erinyen verstehen.

Im 2. Stasimon (490–565) wiederholen die Erinyen dann jene drei Gebote, um deren Achtung man sich zu kümmern hat (538–49). Wieder geht es um Götter, Gäste und Eltern. Unter Hinweis auf Segen bzw. Unglück bei Pflanzen, Tieren oder Menschen wird geboten, den Altar zu achten, die Eltern zu ehren und das Gastrecht zu wahren. Als die Erinyen nämlich die Gefahr sehen, daß der Muttermörder Orest durch Einsetzung eines Gerichtes die Möglichkeit eines Freispruches hat, stoßen sie Drohungen gegen Athen und Attika für den Fall aus, daß ihre Sache im Prozeß unterliegen sollte, Drohungen, die sie nun wahrmachen wollen<sup>20</sup>. Mit Gift aus ihrem Herzen wollen sie den Boden unfruchtbar machen, keine Kinder sollen geboren werden, Pest soll das Land beflecken, kurz, die Natur soll in Unordnung sein, weil sie sich von den Bürgern verlacht, sich (731) und das von ihnen geschützte Recht (779) mißachtet sehen. Doch gelingt es Athenas Überredungskunst zu verhindern, daß die Erinyen ihre Drohungen wahr werden lassen. Athenes Hinweis auf die Stimmengleichheit bei der für Orests Freispruch entscheidenden Abstimmung, die besonderen Ehren, die ihnen in der neuen Gemein-

<sup>18</sup> "They are in fact setting themselves up as guarantors of the 'Unwritten Laws'", A. Sommerstein, Aeschylus. *Eumenides*. Cambridge 1989, 152 (zu 269 ff.).

<sup>19</sup> Vgl. B. Manuwald, Zur Dialektik von 'alt' und 'neu' in der griechischen Tragödie, A&A 46, 2000, 76–92, bes. 79. Zum Aspekt der Haftung vgl. G. Greiffenhagen, Der Prozeß des Ödipus. Strafrechtliche und strafprozessuale Bemerkungen zur Interpretation des Ödipus Rex des Sophokles, Hermes 94, 1966, 147 ff.

<sup>20</sup> Vgl. Eum. 711. 720. 732. 778–92. 808–822.

schaft angekündigt werden (824 ff.) und die Zusage, daß ihr altes Amt keineswegs erlöschen wird, verfehlen ihre Wirkung nicht. Die Erinyen werden besänftigt und zu Eumeniden<sup>21</sup>. Den gewandelten Rachegöttinnen wird unterhalb des Areopags eine Höhle als Heiligtum zugewiesen. Sie sollen nun auch der Stadt zum Segen dienen. Freilich müssen sie dieses positive Belohnen erst lernen. Auf ihre Bitte um Anweisungen, was sie für die Stadt an Segen herabbeschwören sollen (902),

τί οὖν μ' ἄνωγας τῆδ' ἐφουμνῆσαι χθονί;

„Was, rätst du, sing' ich nun als Segen deinem Land?“ (Üb. O. Werner)

macht Athene inhaltliche Vorgaben: Um der Gerechten in Athen willen (912) sollen die Göttinnen darum beten, daß sich alle Kräfte der Natur: Erde, See, Himmel und Wind, segensreich für die Stadt auswirken. Gute Winde sollen vom Meer über das Land streichen, fruchtbar sollen Erde und Vieh, vor allem aber die Menschen sein (903 ff.), kurz, die Erinyen sollen für einen geregelten Naturablauf sorgen. Athena selbst will sich um Erfolg im Krieg kümmern.

Mit dem Chorlied, das folgt, erweisen sich die Erinyen als gelehrige Schülerinnen. Leicht erweitert nämlich werden Athenas Vorgaben eingelöst (916 ff.): Sonnenschein soll für Wachstum sorgen (921 ff.), kein Sturmwind soll wüten, keine Krankheit Unfruchtbarkeit oder Mißwuchs bewirken (938 ff.), Fruchtbarkeit bei Tier und Mensch werden 'herabgebetet' (κατεύχομαι), innerer Zwist in der Gemeinde soll vermieden werden: Dies alles als Lohn für den Fall, daß die Erinyen, wie versprochen, in Ehren gehalten und das von ihnen geschützte Recht gewahrt wird (1014 f.).

Athenas Vorgaben für die Segenswünsche und die Ausführung durch die Erinyen enthalten im wesentlichen, was der Danaerchor bei rechtem Verhalten verspricht<sup>22</sup>. Die Segenswünsche entsprechen zudem mit gleichsam umgekehrten Vorzeichen den Drohungen, welche die erzürnten Erinyen gegen Athen und Attika ausgestoßen hatten (778 ff.)<sup>23</sup>. Diese geradezu symmetrische Entsprechung von Drohung und Segenswunsch erinnert zudem an Hesiods diptychonartige Schilderung von Segen und Fluch für die gerechte bzw. ungerechte Stadt<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Dazu H. Lloyd-Jones, Erinyes, Semnai Theai, Eumenides, in: E.M. Craik (Hg.), 'Owls to Athens': Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover, Oxford 1990, 203–211, zur Frage der Kontinuität 203 f. 208.

<sup>22</sup> Zu kontextbedingten Unterschieden vgl. Grethlein (wie Anm. 14) 213 f. Anm. 49.

<sup>23</sup> Diese Entsprechung von Drohung und Segenswunsch paßt zum Wesen der Erinyen, vgl. A. Henrichs, Namenlosigkeit und Euphemismus. Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama, in: H. Hoffmann (Hg.), *Fragmenta Dramatica*. Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte, Göttingen 1991, 161–201.

<sup>24</sup> Damit ist nicht gesagt, daß literarische Rezeption Hesiods vorliegen muß (F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, Ithaca 1949, bes. 211 ff.).

Festzuhalten ist also, daß es in den 'Eumeniden' wie in den 'Hiketiden' um drei konkrete Gebote geht, die durchgesetzt werden sollen. Wieder sind Natursegen als Lohn und Katastrophe als Strafe vorgesehen. Zwar tritt die Segensfunktion der Eumeniden in den Vordergrund, doch behalten sie auch ihre Aufgabe, die Einhaltung der Gebote durch Furcht zu fördern<sup>25</sup>. Denn auch Athene sieht, daß Furcht nützlich ist, um Rechtssicherheit für die Polis durchzusetzen<sup>26</sup>. Deshalb soll nach Wunsch Athenes im neuen Rechtssystem, für das der Areopag steht, die Furcht nicht gänzlich verbannt werden (698 f). Athene wünscht, daß sie – Athene nennt sie hier beim alten Namen 'Erynys' – den einen Freude, den anderen Not zukommen lassen (951 ff.).

Die Belehrung der Eumeniden über ihre Segensaufgabe und das Zugeständnis, daß sie weiterhin die Aufgabe haben zu strafen und zu zerstören, zeigen, daß neben neuen Rechtsvorstellungen – für die der Areopag steht – alte Vorstellung von der Durchsetzung zentraler Gebote in Form von Androhung von Naturkatastrophen oder Versprechen von Natursegen beibehalten werden. Wenn den Eumeniden unterhalb des Areopags in einer Höhle ein Heiligtum zugesprochen wird, wird das Miteinander alter Vorstellung und neuer Rechtsprechung sinnfällig. Neben einer neuen Institution für Rechtsprechung wird in den 'Eumeniden' gleichsam ein Aition auch für Segenswünsche – und Katastrophendrohungen – im Kontext eines religiös und rechtlich geordneten Lebens einer Gemeinschaft eine Rolle spielen<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Vgl. Eum. 927–31. 948–55; dazu H. Lloyd Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971, 93 f.; A. Lebeck, *The Oresteia. A Study in Language and Structure*, Washington 1971, 148; M. Braun, *Die 'Eumeniden' des Aischylos und der Areopag*, Tübingen 1998, 161–4. Zur Antithese Alt-Neu vgl. B. Manuwald, (wie Anm. 19) 76–92, wobei hier mit Blick auf 'Eumeniden' und 'Oidipous Tyrannos' der Aspekt des Miteinander mehr betont werden soll.

<sup>26</sup> Vgl. Eum. 698–99: καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν. τίς γὰρ δεδοικῶς μηδὲν ἔνδικος βροτῶν; Zur Auffassung von Furcht als Mittel, Recht durchzusetzen, vgl. Thuk 2, 37, 3.

<sup>27</sup> Zur Konvergenz der 'Eumeniden' mit der Lebenswirklichkeit des Athener Publikums vgl. nach anderen Grethlein (wie Anm. 14) 203 f. 215 ff. Zu den Topoi des Segensliedes vgl. z.B. *Inscr. British Mus.* 894, 8–11. Angaben über Chorunterricht mit Themenvorgaben für Chöre z.B. von Jungen und Mädchen, vgl. eine Inschrift von Magnesia (nr. 98 Kern). Proklos (in *Tim.* 2,213,18 ff.) unterscheidet Typen von Segensgebeten, die den bei Aischylos zu beobachtenden Komponenten entsprechen. Auf inschriftliches Material und den Kult der Eudaimoi verweist ein Scholion zur Stelle (S. 468 Diehl), den der Scholiast in Athen ansiedelt. Arrian wollte deren Kult auf der Agora Athens lokalisieren, nahe dem Standbild der Tyrannenmörder (*Anab.* 3,16,8). Vielleicht darf man auch an Horazens 'carmen saeculare' erinnern, das entsprechende Topoi bietet. Horaz macht zudem Vorgaben für Gebete, die von Jungen- und Mädchenchören gesungen werden (*ep.* 2,1,132 ff.), die inhaltlich an Athenes Belehrung in den 'Eumeniden' erinnern.

## III

Vor dem Hintergrund der Konstellation bei Aischylos: Drei Gebote<sup>28</sup> – richtiges bzw. falsches Verhalten – Lohn oder Strafe durch Naturablauf, erhält die Ergänzung des Mythos durch Sophokles – die Einführung der Naturkatastrophe –, aber auch der Umstand Profil, daß bei Oidipous' Opfern das Familienverhältnis zum Täter so betont wird, daß es sich also um Vätermord handelt und um Inzest mit der Mutter<sup>29</sup>. Zunächst scheint Oidipous zwar allein am Laiosmord interessiert. Seit Teiresias' Angaben über die Eltern des Oidipous (436) und Iokastes Bericht über die Aussetzung des Sohnes (707 ff.) wendet sich Oidipous' Interesse jedoch immer mehr der Frage nach seiner Herkunft zu. Der als Augenzeuge herbeizitierte Hirte wird schließlich nicht mehr nach dem Mord, sondern nach der Herkunft des Kindes befragt<sup>30</sup>. Das Orakel, er werde den Vater töten und die Mutter heiraten (774 ff.), macht Oidipous offenbar besonders zu schaffen. Gern wird in diesem Zusammenhang auf jene 'hochwandelnden Gesetze' verwiesen, von denen der Chor im 2. Stasimon singt und deren Nicht-Beachtung den Chor am Nutzen seines Tanzes zweifeln läßt<sup>31</sup>. Diese 'hochwandelnden Gesetze' werden mit jenen 'ungeschriebenen Gesetzen' verglichen, von denen in Sophokles' 'Antigone' (454 f.) die Rede ist. Zudem wird daran erinnert, daß in Platons 'Nomoi' und Xenophons 'Memorabilien' das Inzestverbot als 'ungeschriebene Gesetze' angesehen wurden<sup>32</sup>. Hier sei vorgeschlagen, vor allem an die drei von Aischylos wiederholt angesprochenen Gebote zu denken. Denn zu den drei Geboten, die Aischylos in den 'Hiketiden' und den 'Eumeniden' nennt und mit dem geregelten Naturablauf in Verbindung bringt, gehört, daß man die Eltern zu ehren hat. In verschiedenen Formen finden sich diese drei Gebote, wobei oft das Gebot, Eltern zu ehren, betont wird, in anderen Kontexten<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> 'Three Greek Commandments', R. Scodel, *Hybris in the Second Stasimon of the Oedipus Rex*, *Cl. Philol.* 77, 1982, 214 ff., 222 Anm. 23.

<sup>29</sup> H. Flashar, (wie Anm. 19) 63 f. Anm. 21.

<sup>30</sup> Vgl. 754 ff. 834 ff. 1122 ff., Greiffenhagen, *Der Prozeß* 158.

<sup>31</sup> Vgl. *Soph. Oid.T.* 865–871 ὡν νόμοι πρόκεινται ὑπίποδες, οὐρανία ἴναι θέρη τεκνοθέντες, dazu vgl. A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen<sup>3</sup> 1972, 227. Einen Bezug zu Mord und Inzest betont zu Recht R. Scodel (wie Anm. 28) 222.

<sup>32</sup> Vgl. *Plat. Ig.* 838b; *Xen. Mem.* IV 8, 20. Eine Parallele zu den Eumeniden erwägt M. E. Hirst, *The Eumenides and the Oidipous Tyrannos*, *Cl. Rev.* 48, 1934, 170.

<sup>33</sup> Drei Gebote finden sich in verschiedenen Varianten, z.B. mit der Forderung, auch den Eid zu wahren; Standard scheint die Aufforderung, die Eltern zu ehren: Für Kinder vgl. *Isocr.* I, 16; *Eur. frg.* 853; *Plat. Ig.* 717b ff. mit K. Schöpsdau, *Nomoi* Buch IV–VII, Göttingen 2003, 215 ff. In Platons *Phaidon* wird in der Unterwelt gequält (113d–114a), wer sich gegen Religion vergeht, leidet im Purgatorium, wer Gewalt gegen Eltern begeht. Zu den Geboten in den Eumeniden vgl. auch G. Thomson, *The Oresteia of Aeschylos*, Bd. 2, Amsterdam 1966, 200–202 (zu Eum. 269–72).



Eben diese Gebot befolgt Oidipous nicht, wie er schmerzlich erkennen muß (1184 f.), obgleich ihm am Vatermord eine subjektive Schuld keineswegs zugerechnet werden kann. Sein affektiver Charakter – wenn er wirklich als solcher zu werten ist – kann höchstens für den Laiosmord, nicht aber für den Umstand herangezogen werden, daß er seinen Vater getötet hat. Hieran ist er subjektiv schuldlos, wenn er auch für diese Tat haftet und Verantwortung zu übernehmen bereit ist<sup>34</sup>. Oidipous akzeptiert offenbar, daß der Bruch jenes Gebotes ohne Berücksichtigung von Motivation oder subjektiver Schuld notwendige Strafe nach sich zieht, und erkennt an, daß er für seine Tat und ihre Folgen haftet (1367 f.)<sup>35</sup>. Er billigt also jenen Rest 'alter' Rechtsvorstellung, deren Integration in die Poliswelt Aischylos gemeinsam mit der des Areopags in den 'Eumeniden' geschildert hat. Vieles spricht dafür, daß Sophokles seine Zuschauer an Aischylos und insbesondere an die Vorgaben der 'Eumeniden' erinnern will: Religiöse Dike-Gebote, ihre Beachtung, geregelter Naturablauf als Lohn, Naturkatastrophe als Drohung für Nichtbefolgung. Freilich ist die Perspektive verändert. Bei Sophokles steht nicht die Allgemeinheit, wie in den 'Hiketiden' und den 'Eumeniden', sondern der Einzelne im Mittelpunkt. Es geht nicht um die Integration eines wichtigen Konzeptes in die Polisreligion wie bei Aischylos. Der 'Oidipous Tyrannos' zeigt vielmehr, was es für die Polis, aber vor allem für den Einzelnen bedeutet, wenn ein solches Gebot gebrochen wird: Natur und Kult sind in Gefahr. Unter diesem Gesichtspunkt scheint es hilfreich, das Konzept des Segensgebotes für eine Interpretation des 'Oidipous Tyrannos' heranzuziehen, zumal sich ein Bezug zu den Eumeniden durch weitere Beobachtungen stützen ließe. Es sei hier an sprachliche Reminiszenzen erinnert, z.B. ist der Ausdruck μόσχος für Befleckung vor Sophokles' 'Oidipous Tyrannos' (138) nur in Aischylos' 'Choephoren' (650) und in den 'Eumeniden' (839) belegt. Bemerkenswert ist auch, daß Oidipous' Drohungen gegen die, die nicht beim Kampf um Dike mithelfen (273), sich inhaltlich mit den Drohungen der Erinyen in den 'Eumeniden' decken (269–275) – wobei hier natürlich eine gemeinsame Tradition Ursache der Parallele sein kann – und daß Oidipous im eng verwandten 'Oidipous auf Kolonos' eine Wandlung durchmacht wie die Erinyen in den 'Eumeniden': Einerseits mit der Erinys in Verbindung gebracht (1299. 1434), wird gleichzeitig seine εὐμένεα betont (631), von der, wie ausdrücklich

<sup>34</sup> U. v. Wilamowitz, Excursus zum Oedipus des Sophokles, Hermes 34, 1899, 55–80, bes. 55; eine Schuld im Sinne der aristotelischen Harmartia wird in jüngerer Zeit besonders von A. Schmitt (Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen König Oidipus, RhM 131, 1988, 8–30) und E. Lefèvre (Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Sophokles' Tragödie, Leiden 2001 (zum Oidipous 119 ff.) vertreten, ist jedoch nicht unumstritten (B. Manuwald, Oidipus und Adrastos. Bemerkungen zur neueren Diskussion um die Schuldfrage in Sophokles' König Oidipus, RhM 135, 1992, 1 ff.). Die Frage, ob bei Oidipous überhaupt eine Hamartia im aristotelischen Sinne vorliegt, kann hier freilich beiseite bleiben, zumal sich gegebenenfalls beide Aspekte nicht ausschließen (vgl. auch Kullmann [wie Anm. 10] 118).

<sup>35</sup> W. Kullmann (wie Anm. 10) 114.

festgestellt wird, die Eumeniden ihren Namen haben (486)<sup>36</sup>. Am Ende wird Oidipous selbst einer der Heroen, die Segen und Unglück verleihen können.

#### IV

Mit Recht hat man kürzlich den historischen und politischen Hintergrund für die Interpretation des 'Oidipous Tyrannos' fruchtbar zu machen versucht und in ihm den Konflikt zwischen Aufklärung und Konservatismus am Werk gesehen<sup>37</sup>, wobei man in Oidipous jedoch wohl besser weniger einen Vertreter der Aufklärungspartei als einen Vertreter einer eher religiös gebundene Gruppe sehen sollte, der wohl auch Sophokles nahe steht<sup>38</sup>. Bei den Skeptikern gegenüber religiösen Traditionen wird man an zeitgenössische Sophisten denken dürfen. Neben dem philosophischen sollte freilich auch der literarische Kontext berücksichtigt werden. Und hier bietet sich eben jener Autor an, auf den Sophokles selbst die Zuschauer offenbar hinweisen will: Aischylos, dessen Tragödien seit 456 wiederaufgeführt werden durften<sup>39</sup>, von dem offenbar mit Grund gesagt werden konnte, daß seine Tragödien nicht mit ihm gestorben seien (Aristoph. ran. 868), und die offenbar mit Erfolg wiederaufgeführt wurden, wie Zeugnisse der Komödie, insbesondere die Enttäuschung des Dikaiopolis zu Beginn der Acharner (9–11), aber auch der Tragödie belegen, wie etwa der 'Orest' des Euripides. Es scheint geradezu eine innerdramatische Diskussion über Aischyleische Positionen gegeben zu haben. Plausibel hat man Aristophanes' Anspielung auf Elektra in den 'Wolken' (nub. 534–6) als Verteidigung Euripideischer Kritik an den 'Choephoren' im 'Orest' verstanden<sup>40</sup>. Jedenfalls galt Aischylos vielen als der Vertreter alter Werte, als Symbol der alten Stärke der Polis, deren religiös-rechtliche Grundlage er z.B. in den 'Eumeniden' feiert, als Inbegriff traditioneller Bildungswerte (Aristoph. nub. 1363–5), als Skeptiker gegenüber allem Intellektuellen<sup>41</sup>, als ein Garant jener Bewahrung des Alten, der Neues

<sup>36</sup> Vgl. Lloyd-Jones (wie Anm. 21) 209; zu Oidipus' Verbindungen mit dem Kult der Eumeniden vgl. L. Edmunds, *The Cults and the Legend of Oedipus*, HSCP 85, 1981, 221–238.

<sup>37</sup> J. Schmidt, *Sophokles, König Ödipus. Das Scheitern des Aufklärers an der alten Religion*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, 33 ff.

<sup>38</sup> Kullmann (wie Anm. 10) 114 f.; M. Altmeyer, *Unzeitgemäßes Denken bei Sophokles*, Stuttgart 2001. Fraglich ist aber, ob trotz des offensichtlich dauerhaften Erfolges des Aischylos die von diesem – und offenbar auch von Sophokles – favorisierten Positionen allgemein als unzeitgemäß bezeichnet werden können, wenn man sich nicht von vorneherein auf Seiten der Aufklärer schlägt.

<sup>39</sup> Vgl. vit. Aesch. 12, dazu R. Cantarella, *Wiederaufführungen aischyleischer Werke*, in: *Wege zu Aischylos*, Bd. 1 Darmstadt 1974, bes. 430 ff.

<sup>40</sup> Vgl. H.-J. Newiger, *Hermes* 89, 1961, 427–30.

<sup>41</sup> B. Zimmermann, *Aristophanes und die Intellektuellen*, in: *Aristophane*, Vandœuvre-Genève 1992, 255–286, bes. 278 ff.

im Blick behält, und der von Aristophanes zur Rettung der Stadt aus der Unterwelt zurückgeholt wurde<sup>42</sup>. Wenn man also im 'Oidipous Tyrannos' den Reflex einer Auseinandersetzung zwischen traditionell religiös orientierten Werten und intellektueller Aufklärung sehen will, dann sollten neben den Sophisten auch Aischylos' Tragödien wegen ihrer offensichtlich bleibenden Wertschätzung bedacht werden. Die Naturkatastrophe zu Beginn des 'Oidipous Tyrannos' ist mit Blick auf Aischylos' Tragödien, insbesondere die 'Eumeniden', weder bloßer Impulsgeber für die Handlung noch bloßer Reflex historischer Ereignisse, sondern setzt den politisch-religiösen Rahmen für die Handlung und signalisiert dem offenbar mit Aischylos vertrauten Zuschauer, auch an Aischylos als Verfechter traditionell religiöser Vorstellungen zu denken. In der Tat gewinnen inhaltliche Besonderheiten im 'Oidipous Tyrannos' mit Blick insbesondere auf Aischylos' 'Eumeniden' an Profil.

Würzburg

Michael Erler

---

<sup>42</sup> Aristoph. ran. 1501, dazu K. Dover, Aristophanes, Frogs. Edited with an Introduction and Commentary, Oxford 1993, 14 ff., bes. 23.