

“Das Paradox macht Sinn”

Sinnkonstitution durch Paradoxien in der griechischen Antike

Burkhard Gladigow

1 Paradoxien im Mythos

1.1 Der Opferbetrug bei Hesiod

Eines der besten Beispiele für den bewußten Einsatz von Paradoxien zur Charakterisierung einer bestimmten Grundsituation findet sich im Hesiodischen Mythologem vom Opferbetrug des Prometheus. Als sich Götter und Menschen zu einem Gastmahl in Mekone miteinander treffen, berichtet Hesiod (Theogonie 535ff.), versucht Prometheus, den Zeus durch einen geringeren Mahlanteil herauszufordern. Zeus durchschaut die List der Aufteilung, wählt aber trotzdem den geringeren Teil, den ‘Götterteil’ des später sogenannten olympischen Opfers (Gladigow 1984, 19ff.), — und gerät in Zorn, als er die weißen Knochen unter der Fetthaut entdeckt. “Seitdem” notiert Hesiod übergangslos (V.556f.), “verbrennen die Menschen auf der Erde den Unsterblichen weiße Knochen auf den duftenden Altären”. Zeus bestraft die Menschen für den ‘Opferbetrug’ zunächst durch den Entzug des Feuers, das Prometheus bekanntlich zurückholt, — dann durch die Schaffung und Entsendung der Frau. Die Härten der mythologischen Konstruktion sind unübersehbar, sie sind Bestandteil von Hesiods ‘mythischer Anthropologie’.

Die Trennung von Göttern und Menschen (*ekrinonto*, V.535) vollzieht sich bei einem Gastmahl; aus der Kommensalität der Männer mit den Göttern geht die menschliche Sonderexistenz (Baudy 1983, 131ff.) hervor; die Ausgangssituation des göttlichen Zorns und von Strafen für die Menschen wird im Opferritual institutionalisiert und ständig wiederholt. Auf diesen Paradoxien beruht in Hesiods Deutung die menschliche Existenz: Der Helfer der Menschen, Prometheus, versucht, Zeus zugunsten der Menschen zu übervorteilen, wird aber selber zum betrogenen Betrüger; Zeus durchschaut die List, er sinnt den Menschen Übles (*kaka d’osseto thymo thnetois anthropoisi*) — und er ‘wählt’ den schlechteren Teil. Die Menschen büßen dafür für eine begrenzte Zeit durch den Entzug des Feuers und für alle Zeiten durch die Frauen, die ihnen beigesellt werden, und mit ihnen die Übel (Theogonie, V.571ff.).

Die menschliche Existenz wird im Mythos auf einen Konflikt gegründet, der den unmittelbaren Verkehr mit den Göttern abbrechen läßt, gleichzeitig aber den Götterkultus mit seinem zentralen Element Opfer begründet und über die Herkunft der Übel Auskunft gibt, tendentiell also eine Theodizee darstellt. Diese Paradoxie menschlicher Existenz gipfelt in dem paradoxen Wesen kat' exochen, der Frau. Die Erschaffung der Pandora, wie sie Hesiod darstellt, verdichtet die Widersprüchlichkeiten in einer Weise, die mir den Begriff 'Paradoxie' zur Charakterisierung der Interpretationsmuster und Darstellungsschemata¹ Hesiods anwendbar erscheinen läßt, bis in Oxymora und Sequenzen von Kontradiktionen hinein: Pandora, als Strafe für die Menschen erschaffen und von den Göttern ausgestattet, "ein Wunder anzuschauen (*thauma idesthai*, dreimal betont, V.575, 581, 588), selbst für Götter, ist ein Geschenk des Zeus (*doron Zenos Olympiou*) und ein schönes Übel, *kalon kakon* (V.585). *Kalon kakon*, eines der schärfsten Oxymora der frühen griechischen Literatur (Büchner 1951), verdichtet gewissermaßen den Mythos von der konstitutiven Paradoxie menschlicher Existenz in neue Dilemmata hinein: Pandora ist — anders als die Männer, bei denen es in diesem Kontext offen bleibt — von den Göttern geschaffen und die Strafe des Zeus für den Feuerraub; sie ist selbst nicht nur ein 'schönes Übel', sondern bringt auch noch Übel mit sich (v.Fritz 1947); sie ist das Übel, an dem sich alle erfreuen (*kakon, ho hapantes terpontai*) und das sie gerne umarmen (Erga 57f.).

Der aktuelle Zustand menschlicher Existenz wird bei Hesiod über die Differenzen, genauer Antinomien Götter-Menschen, Früher-Jetzt, und Mann-Frau beschrieben. Menschliche Existenz ist das Ergebnis eines gleichzeitig gescheiterten und erfolgreichen Versuches, gegen Zeus einen größeren Anteil am Gastmahl (*moira*²) zu gewinnen; der Versuch endet mit den Paradoxien einer Existenz, in der das Opfer, die Arbeit und die Frau die Differenzen zu einem 'früher' vorgeben. — "So kann man den Sinn des Zeus nicht täuschen und umgehen", schließt diese Sequenz bei Hesiod (Theogonie V.614).

1.2 Tun-Ergehen-Zusammenhang und die Verkehrte Welt

Mit dem Thema Theodizee ist ein weiterer Bereich angesprochen, der in seiner prinzipiellen Fassung Paradoxien produziert und zugleich auf plausible Schemata bringt. Der 'leidende Gerechte' negiert die gemeinorientalische Erwartung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs und ist schon insofern 'deutungspflichtig' (H.H. Schmid 1968); die Wirkungsgeschichte der Hiob-Dich-

¹ Zu 'Interpretationsschemata' allgemein siehe Gladigow 1992.

² Zur Bedeutungsentwicklung von *moira* zu 'Schicksal' siehe grundsätzlich Baudy.

tung belegt diese allgemeinen Vorgaben sehr deutlich³. Das Mythologem von der ‘verkehrten Welt’⁴, mit dem Motiv des leidenden Gerechten über eine eschatologische Komponente verbunden, generalisiert einzelne und isolierte Paradoxien zu einem universellen Schema, dessen Anwendung je nach religiösem (und sozialem) Grundmuster variiert: Die Verkehrung aller Verhältnisse in dieser oder einer neuen oder anderen Welt ist entweder apokalyptische Bedrohung oder aber eschatologische Verheißung (Luria 1929, Hellholm 1988). Entweder ist die ‘verkehrte Welt’ in Ritualen der Rebellion, in Rollenverkehrung und Maskerade⁵ — Sklaven und Narren haben die Herrschaft — nur für eine kalendarisch begrenzte Zeit präsent und wird dann durch eine neue Ordnung, die die alte Ordnung ist, ersetzt, oder die ‘verkehrte Welt’ ist Verheißung und Vorgriff auf eine andere Welt: *hypertera nertera, novissimi primi*, die ungerechten Verhältnisse aus dem Diesseits werden sich umkehren (Gladigow 1974). Die Motive der verkehrten Welt gewinnen ihre Potentiale aus typischen Ebenen- und Bereichskonflikten: Wenn die Muster einer ‘anderen Welt’ oder ‘anderen Zeit’ in dieser Welt und Zeit sichtbar werden, müssen sie so paradox erscheinen wie die Kinder, die mit grauen Haaren geboren werden, oder die Wölfe, die bei den Lämmern wohnen (Gatz 1967, Dutoit 1936).

2 Menschen und Götter

2.1 Götter und Tod im Mythos

Ein anderer Bereich, in dem die Wesensbestimmung von Göttern und die von Menschen gewissermaßen programmatisch kollidiert, ist der des Todes. Götter, die olympischen zumindest, sind seit Homer als *aien eontes*, immer seiende, und *athanatoi*, ‘todunbetroffene’ (Schadewaldt) charakterisiert, bis hin zu dem vielzitierten Satz, mit dem sich Artemis im Euripideischen *Hippolytos* von dem sterbenden Hippolytos entfernt: “Ich grüße dich und gehe (*chaire*); ich darf Tote nicht sehen ...”.⁶ Die griechischen Götter töten zwar ihre Feinde, gegebenenfalls mit eigener Waffe, aber sie stehen sterbenden Menschen, selbst ihren Schützlingen, nicht bei. Das bedeutet eine

³ Dazu allgemein Klimkeit, “Der leidende Gerechte in der Religionsgeschichte”, in: Zinser (Hg) 164-84 mit weiterführender Literatur.

⁴ Als Topos behandelt bei Kenner.

⁵ Dazu kurz Leach, “Die Zeit und die falschen Nasen” 402-07; ders., *Kultur und Kommunikation* 98ff.

⁶ Euripides, *Hippolytos* V. 1437. Zu den für einen Polytheismus singulären Konflikten Gladigow, “Chresthai theois” 237-51.

programmatische Trennung von Sterblichen und Unsterblichen, die an den Punkten möglicher Übergänge oder gar Doppeldeutigkeiten zu erheblichen Problemen⁷ oder Paradoxien führen kann. Einerseits geben die traditionellen Genealogien zwanglos ein 'Übergangsfeld' Mensch-Gott vor, andererseits hebt eine Präzisierung der göttlichen 'Vollkommenheitspostulate' (Topitsch 1973, 39ff.) dieses Feld und damit die Übergangsmöglichkeiten zunehmend auf.

Eine solche in eine mythische Dramatisierung hineingenommene Konfliktbeschreibung und — wenn man so will — auch Lösung, liegt beispielsweise in der Mythenversion vor, die Pindar zu Asklepios' Geburt vorträgt. Pythien 3, 12ff. berichtet der Dichter sehr ausführlich von der Geburt des Asklepios, Sohn des Apollon mit einer Sterblichen, und seinem dramatischen Schicksal: Koronis, eine Sterbliche, war Geliebte des Apollon und erwartete ein Kind von ihm, ließ sich aber zur Heirat mit einem anderen, einem Sterblichen bewegen. Apollon, dem alles Sehenden, entgeht das nicht und er entsendet Artemis, die Koronis mit dem Bogen tötet. Als Koronis bereits auf dem brennenden Scheiterhaufen liegt, erträgt Apollon nicht, "daß sein eigenes Kind zusammen mit der Mutter durch einen kläglichen Tod zugrunde geht" (Pindar, Pythien 3, 40f.), und entreißt das Kind, Asklepios, dem Leichnam. Hier haben wir nicht nur eine der frühesten mythischen Beschreibungen einer *Sectio Caesarea*⁸, sondern auch, in einer dramatischen Wendung des Geschehens beschrieben, eine fast makabre Trennung von Sterblichen und Unsterblichen. Diese Trennung bleibt gewissermaßen auch für die nächste Generation das zentrale Motiv: Als Asklepios unter Mißachtung seiner Grenzen Menschen wieder vom Tode erweckt (Pindar, Pythien 3, 54ff.), mißbilligt Zeus diese Grenzüberschreitung und tötet Asklepios zusammen mit dem Wiedererweckten durch einen Donnerkeil.

2.2 Menschen und Unsterblichkeit

Die hier wiedergegebenen Teile des Asklepios-Mythos lassen sich in den Kontext anderer mythischer Versuche einordnen, denen allen das Bestreben gemeinsam ist, Menschen 'Unsterblichkeit', zumindest dauerhafte Existenz zu verleihen (Gladigow 1985, 62ff.). Zeus vor allem ist der Gott, der Menschen unsterblich machen kann (wie es im Falle des Ganymed auch geschehen ist, Ilias 20, 231), der aber in den beiden Fällen, die in der *Ilias* noch angesprochen sind, vor dieser Grenzüberschreitung, auch auf Intervention der anderen Götter ("tu es, doch wir anderen Götter billigen es dir nicht alle!" Ilias 16, 435), zurückschreckt. Vor diesem Hintergrund, mit Bezug

⁷ Zum Problem klassifikatorischer Mehrdeutigkeit allgemein Douglas 54ff.

⁸ Zum Kaiserschnitt als Element eines Geburtsmythos siehe Esser 8.

auf die homerischen Situationen, benutzt der homerische Aphrodite-Hymnos das Motiv in einer weiteren Permutation: Eos, die Göttin der Morgenröte, bittet Zeus, ihren Geliebten Tithonos unsterblich zu machen, wie es bei Ganymed ja schon einmal geschehen sei (Hom.Hymn. 5, 200ff.). Zeus gewährt es, — und Tithonos wird nun zwar unsterblich (*athanatos*), verfällt aber in einer ‘paradoxen Reaktion’ in seiner körperlichen Gestalt; von ihm bleibt nur noch die Stimme, später mit dem Zirpen der Zikade gleichgesetzt. Was war geschehen? Eos hatte für Tithonos zwar Unsterblichkeit, aber nicht zugleich ‘Alterslosigkeit’ (*ageros isa theoisin*) erbeten, sie hatte an dieser Stelle die Wunschformel zu *zoein emata panta* (“möge immer leben”) verändert. Was hier vordergründig in das (‘Märchen’-)Motiv des falsch formulierten Wunsches gekleidet ist, variiert in einer Sequenz, die ich als Gedankenexperiment klassifizieren möchte (Gladigow 1985, 61ff.), die Konsequenzen einer Verbindung von menschlicher und göttlicher Existenz. Die Verbindung führt in den meisten Fällen zu paradoxen Ergebnissen: Tithonos verschrumpelt, Endymion fällt in einen ewigen Schlaf, Adonis (und Persephone, mit Vorbehalt hinzugefügt) unterliegen den problematischen zyklischen Lösungen oder Sanktionen.

2.3 Das dyophysitische Paradox

Gegenüber dieser griechischen Grundposition, in vielfachen mythischen Reflexionen über die Differenz von Göttern und Menschen vorgetragen, stellt der hellenistische Herrscherkult, der seit Ptolemaios II. Philadelphos die kultische Verehrung des lebenden Herrschers als Gott vorsah (Wilcken 1938, 308ff.; Habicht 1956), eine Paradoxie dar. Mensch und Gott zu sein, und zwar gleichzeitig und nicht nacheinander, ist das ‘dyophysitische Paradox’⁹, das vom ägyptischen Hintergrund ausgehend, über hellenistischen Herrscherkult und römischen Kaiserkult — trotz aller christlichen Polemik gegen den antiken Herrscherkult — Christologie in wesentlichen Punkten vorgebildet hat. Während im griechischen Heroenkult noch der Tod die Grenze zwischen menschlicher und übermenschlicher Existenz vorgab, kann im hellenistischen Herrscherkult nach Ptolemaios II. der lebende König zugleich ‘Gott’ sein und kultische Ehren empfangen. In gewisser Hinsicht hatten jene griechischen Mythen, die von göttlichen Zwillingen sprachen, von denen der eine einen Gott zum Vater hatte, während der andere einen menschlichen Vater besaß (Herakles und Eurystheus, Kastor und Polydeukes; Eitrem 1902), solche ‘dyophysitischen Konflikte’ vermieden. Selbst um den Preis einer höchst komplizierten doppelten Vaterschaft werden in diesen Fällen menschlicher und göttlicher Zwilling auseinandergehalten. Die Kon-

⁹ Zur Menschwerdung Gottes als *dem Paradox*, als “logisches” oder “nichtsynthetisierbares Paradox”, Joest 116-51 mit weiterer Literatur; vor allem aber Ramsey 200ff.

struktion erlaubt es, in mythischen Variationen menschliches und göttliches Schicksal voneinander zu trennen und gegeneinander zu stellen.

3 Paradoxien als Interpretationsmuster

3.1 Der Sinn von Paradoxien bei Heraklit

In Heraklits Philosophie wird zum ersten Male ein Interpretationsmodell vorgestellt und bis an die Grenzen des Möglichen ausgestaltet, das Paradoxien von einem 'Stilmittel' zu einem Interpretationsmuster erhebt: Hippolytos faßt in der Refutatio IX 9 Heraklits Aussagen über die Welt so zusammen: "Heraklit nun sagt, das All sei geteilt — unteilbar, entstanden — unentstanden, sterblich — unsterblich, Logos -- Ewigkeit, Vater — Sohn, Gott — Gerechtigkeit" (dann folgt das fr. 50 D.-K.). Hippolytos zitiert hier wohl kein einzelnes Fragment, sondern stellt gewissermaßen in einer Liste die Paradoxien zusammen, die ihm im Blick auf christliches Denken interessant scheinen. Es gibt eine weitere, ähnliche 'Liste', nun wohl ein echtes Fragment (67 D.-K.), in dem Heraklit seinen Gottesbegriff wiedergibt: "Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger" (bei Hippolytos, der auch dieses Fragment überliefert hat, folgt jetzt als Interpretament 'alles Gegensätzliche, das ist der *nous*'), dann folgt: "Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt."

Die Gegensätze konstituieren die Wirklichkeit, — und ihre 'Aufhebung' in einer 'wahren Wirklichkeit', die der eigentliche Gegenstand von Erkenntnis ist:

"Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang Zwiklang, und aus Allem Eins und aus Einem Alles" (10 D.-K.)

Wahre Erkenntnis und Erkenntnis des Wahren bedeutet dann, die *harmonie aphanes*, die unsichtbare Harmonie, die stärker ist als die sichtbare (fr. 54 D.-K.), den *logos* oder die *synhapsies* (fr. 10 D.-K.) oder die *antamoibe* ("die Lösung") zu erkennen, d.h. den Sinn der Paradoxien zu durchschauen, zu erfassen. Der herakliteschen Interpretation von Welt entspricht die an göttlichen Fähigkeiten orientierte Erkenntnis der hinter den Oppositionspaaren liegenden Einheit, der *harmonie* oder des *logos*:

"Vor Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen." (fr. 102 D.-K.)

Den meisten Menschen spricht Heraklit in prophetischem Ton Weisheit und Erkenntnisfähigkeit ab: Sie verstehen den Logos nicht, ob sie ihn nun (akustisch) gehört haben, oder nicht (fr. 1 D.-K.); in diesem Sinne sind sie “anwesend abwesend” (fr. 34 D.-K.), unverständlich wie Kinder oder Menschen, die barbarische Seelen haben, oder sich am Schmutz freuen (*borboro chairein*, fr. 13 D.-K.).

Die menschliche Unfähigkeit, Paradoxe auf ihren Sinn (*logos*) hin zu durchschauen, führt in Heraklits Sicht notwendig zu Paradoxien im Verhalten der Menschen (die nun freilich keinen Sinn mehr ergeben):

“Sie reinigen sich (von Blutschuld), indem sie sich mit neuem Blut besudeln, das ist so, erläutert Heraklit, als wenn jemand, der in Kot getreten ist, sich mit Kot zu reinigen versuchte. Für irrsinnig (*mainomenos* statt des *miainomenos*, reinigend) müßte er dem erscheinen, der ihn von den Menschen bei diesem Tun entdeckte.” (fr. 5 D.-K.)

3.2 Die Verschränkung von Paradoxien und der Sinn

Die grundsätzlichen Paradoxien menschlicher Existenz kleidet Heraklit in ein neues Deutungs- und Interpretationschema, das zwei paradoxe Aussagen so miteinander verschränkt, daß sie einen klar erkennbaren Sinn ergeben.

Eine Vorstufe zu Heraklits Denkschema, freilich ohne dessen klare formale Struktur, könnte man vielleicht in der homerischen Nekyia (Od. 11, 472ff.), in dem Dialog zwischen Achill und Odysseus ‘über den Tod’ sehen: Achill, der König und Held, äußert dort, er möchte lieber ein Ackerknecht(a) unter den Lebenden(c) sein als König(b) unter den Toten(d). Die für einen homerischen Fürsten paradoxe Aussage ‘ich möchte lieber Ackerknecht sein als König’ bekommt ihren ‘Sinn’ durch die parallele Relation Lebende — Tote. Es ist keine wirkliche Proportion mit einer Gleichung, die hier aufgestellt wird, aber doch ein Argumentationschema, das die Hoffnungslosigkeit der Existenz im Hades in aller Schärfe herausstellt (Gladigow 1974, 292ff.): “Rede mir nicht über den Tod hinweg, strahlender Odysseus ...” hatte Achill seine pessimistische Erwägung eingeleitet.

Hermann Fränkel hat Heraklits ‘Denkschema der mittleren Proportionale’ (von fr. 79 D.-K. ausgehend) in das Zentrum der herakliteischen Lehre gerückt (Fränkel 1960, 253ff.). Fr. 79 lautet:

“Der Mann ist kindisch vor Gott, wie das Kind vor dem Manne”.

Die Stellung des Menschen wird also als in der Mitte zwischen Kind und Gott liegend bestimmt, aber nicht in der Weise, daß ein bloßer Mittelwert angesprochen wird, sondern über eine provozierende Proportion. Für die Auswertung ist dabei zu berücksichtigen, daß das Kind für die klassische

Zeit als der Nicht-Erwachsene, als Mängelwesen gesehen wurde. Vor Gott also ist der Mensch so unvollkommen, wie das Kind vor dem Erwachsenen; aber auch, von Heraklit nicht ausformuliert: für das Kind ist der Mann wie ein Gott. Die Spannweite der Proportionen, die ja erst die Stoßrichtung bestimmt, wird in den Fragmenten 82 und 83 D.-K., die wohl zusammengehören, aber nicht in ihrer ursprünglichen Struktur überliefert sind, noch vergrößert:

“Der schönste Affe ist häßlich verglichen mit den Menschen”.

“Der weiseste Mensch wird, gegen Gott gehalten, wie ein Affe erscheinen, in Weisheit, Schönheit und allen anderen Eigenschaften.”

Das Ausgangs-Schema Heraklits war wohl: Der Mensch erscheint, was Weisheit und Schönheit und alles andere betrifft, ebenso defizient vor Gott wie ein Affe vor den Menschen. Hier sind also die Paradoxien ‘der schönste Affe ist häßlich’ und ‘der weiseste Mensch ist ein dummer Affe’ in das schon bekannte Schema der Proportion hineingestellt:

$$\text{Gott} : \text{Mensch} = \text{Mensch} : \text{Affe}$$

Die Wahl des Affen — statt des Kindes — als Bezugsgröße und die Wahl der Superlative (weisester, schönster) erhöht die Spannweite der Relation und spitzt damit die Aussage weiter zu: Der Mensch ist schön und weise — verglichen mit einem Affen —, aber häßlich und dumm vor dem Gott. Formal gesehen werden dem Menschen die Prädikate ‘ist weise’, ‘ist schön’ und deren Negationen gleichwertig zugeordnet, inhaltlich relativieren sich die positiven Aussagen durch die gewählte Bezugsgröße ‘Affe’ erheblich. Es bleibt: Der weiseste und schönste Mensch ist dumm und häßlich — vor dem Gott. Mit dem Deutungsmuster der ‘mittleren Proportionale’ im Hintergrund lassen sich ‘einfache Paradoxien’ bei Heraklit leicht auflösen, wie etwa fr. 124 D.-K.:

“Die schönste Ordnung (*kallistos kosmos*) ist wie ein Haufen willkürlich hingeschütteten Unrats.”

Zu ergänzen ist: verglichen mit der wahren Ordnung hinter der sichtbaren Ordnung; daß die unsichtbare Fügung (*harmonie*) wichtiger sei als die sichtbare, wird in fr. 54 D.-K. betont.

4 Die tragische Paradoxie und die paradoxe Konfliktlösung

Mit Aischylos' Erhöhung des Zeusbildes zu einem allwirksamen Gott sind die Bedingungen eines tragischen Konfliktes und seiner Lösung im Rahmen desselben religiösen Bezugssystems am reinsten gegeben. Wenn Tragödie im Sinne von Aristoteles' *Poetik* dadurch charakterisiert ist, daß Personen, die sich nicht wesentlich vom Zuschauer unterscheiden, durch eigene Verfehlungen oder ganz unschuldig in Leid und Unglück geraten, hat Aischylos für diese Bedingungen auch den religiösen Rahmen vorgegeben. Clemens Alexandrinus¹⁰ fühlt sich in Verbindung mit der berühmten Zeus-Aretalogie aus den Heliaden —

“Zeus ist der Aether, Zeus die Erde, Zeus der Himmel, Zeus ist alles, und was noch darüber ist” —

an Heraklit erinnert¹¹, der von “dem einen Weisen” sagt: “es will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus genannt werden” (fr. 32 D.-K.). Was innerhalb des Dramas als Vorbedingung der tragischen Situation bezeichnet werden könnte, als tragischer Irrtum oder Verfehlung, bringt der Chor im *Prometheus desmotes* auf die Formel

“Nach eigenem Sinn achtest du die Sterblichen zu sehr, Prometheus” (*idia gnome sebe/ thnatos agan Prometheu*).

Es ist die Umsetzung der Heraklitischen Diagnose aus fr. 2 D.-K.: “... obwohl der Logos für alle gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht (*idia phronesis*)”. Die Aischyleische Lösung des Konfliktes besteht entsprechend darin, Zeus, den Verborgenen, Rätselhaften (Hiketiden 93ff.) zu erkennen und seine Ordnung im Preis anzuerkennen (Agamemnon 174f.):

“Wer Zeus bereitwillig Siegeslieder singt, hat mit seinem Denken alles erreicht.”

Darauf folgen dann die vielzitierten zentralen Sentenzen:

“Zeus ..., der die Menschen auf den Pfad der Vernunft geführt hat, der das ‘durch Leiden Lernen’ zum gültigen Gesetz erhoben hat.”

¹⁰ Clemens Alexandrinus *Stromat.* V 14, 114, 4f.

¹¹ Eine weiterreichende vergleichende Interpretation Heraklitischer und Aischyleischer Deutungsmuster bei Gladigow, “Aischylos und Heraklit” 225-39.

Der Unerkennbarkeit des Zeus steht bei Aischylos die Überzeugung seiner Allwirksamkeit gegenüber: "... was geschieht den Sterblichen ohne Zeus?" (Agamemnon 1487). Auf dieser Antithese beruht dann zu wesentlichen Teilen die Tragödie des Aischylos: Der Mensch glaubt sich als Urheber seiner Entscheidung¹², ist aber der alles umgreifenden Ordnung des Zeus unterworfen. Aus dem Gefühl der eigenen Entscheidung und seinem 'Eifer' erwächst ihm dann auch die Verantwortlichkeit¹³, das 'Leid' und schließlich die Erkenntnis einer aus den Konflikten hervorgehenden höheren Ordnung. Karl Reinhardt hat in seinem kleinen Aischylos-Buch von 1949 *Aischylos als Regisseur und Theologe* diese Grundstruktur der Aischyleischen Tragik am nachhaltigsten herausgestellt. Als Beispiel sei hier seine Deutung der Orestie und ihrer 'Konfliktlösung' zitiert: "... im Drama wird der Schauer und das Schauerhafte auf der einen Seite, das Heil auf der anderen Seite so konträr, daß aus dem Wesen der Erinys wie das Grauenhafte so das Segensreiche als Extreme derselben Einheit sich entfalten ...". Und etwas später: "... so können Unsegen und Segen in demselben tieferen Grund des Göttlichen zu einer solchen Einheit werden, daß das Wunder der Verwandlung zwei konträre Gottheiten zu einer und derselben macht."¹⁴

Lösungen der tragischen Antinomien bietet von den drei großen Tragikern allein Aischylos. Sophokles vermittelt seinen tragischen Helden zwar noch die 'Erkenntnis', inwieweit sie schuldlos dem Schein verfallen waren und stürzten; einen Sinn des Leidens, ein Lernen erfahren sie aber nicht mehr. Bei Euripides schließlich bleibt der Mensch mit seinen Konflikten und Antinomien allein, die Götter sind ihm vollends unverständlich geworden. Der häufige Einsatz des *deus ex machina* durch Euripides könnte Indikator dafür sein, daß eine 'Lösung' der Konflikte nicht mehr aus der Logik des Handlungsablaufs möglich war¹⁵, sondern nur noch von 'außen' in der Form der unerwarteten Epiphanie und des paradoxen Eingreifens.

5 Zusammenfassung

Der Ort, an dem im frühgriechischen Denken Paradoxien systematisch eingesetzt wurden, ist durch den Konflikt unterschiedlicher Interpretations-

¹² Von Snells hierauf bezogener Schrift "Aischylos und das Handeln im Drama", ging eine grundsätzliche Diskussion über das 'Bewußtsein der eigenen Entscheidung' bei Homer aus, die auch die Tragödieninterpretationen beeinflusst hat.

¹³ Zur Vorgeschichte dieser Konzeption Hommel 1-17.

¹⁴ Reinhardt, *Aischylos* 159.

¹⁵ Zum Gesamtrahmen Reinhardt, "Die Sinneskrise bei Euripides" 227-56 (auch in: Schwinge (Hg), *Euripides*, Darmstadt 1968).

und Anspruchsebenen vorgegeben. Vorstufen dieser ‘systematischen Paradoxien’ arbeiten mit scheinbaren Widersprüchen auf der gleichen Ebene. Das von Heraklit zitierte ‘homerische Läuserätsel’: “Alles, was wir gesehen und gefangen haben, das lassen wir da; was wir aber weder gesehen noch gefangen haben, das bringen wir mit” (fr. 56 D.-K.) ist nur paradox, wenn man die Lösung nicht kennt. Als *griphos* (das ‘Rätsel’ als Netz, in dem sich der Unkundige fängt) oder *aporia* (Ausweglosigkeit) bedarf es der ‘Lösung’. Von der Lösung kann zwar Leben oder Tod abhängen (‘Halsrätsel’; Ohlert 1912, Huizinga 1956), aber trotzdem sind die Paradoxien des Rätsels grundsätzlich auflösbar, seine Aporien sind provoziert.

Wenn Aristoteles das Rätsel (*ainigma*) dadurch definiert, daß “Wirkliches ausgesagt wird, dessen Verknüpfung unmöglich ist” (*to legonta hyparchonta adynata synhapsai*; Aristot. Poet. 22, p. 1585 b26), geht diese Bestimmung an einem wichtigen Punkt über jene allgemein für das Paradoxon zitierte Definition hinaus (Topik 104 b24). Die lösbaren Widersprüche in Rätseln bilden in der frühgriechischen Epoche das Paradigma für das Interpretationsschema von der grundsätzlichen ‘Rätselhaftigkeit’ der Welt¹⁶. Die Menschen stehen notwendigerweise ebenso getäuscht vor der Welt, argumentiert Heraklit (fr. 56 D.-K.), wie Homer vor dem Läuserätsel der Fischerjungen. Göttliche Erkenntnis überwindet die sich scheinbar ausschließenden Gegensätze (Fränkel 1960, 237ff.) ebenso wie unumgängliche paradoxe Prädikationen¹⁷. Die Paradoxien insgesamt ‘lösen’ sich für Heraklit freilich nicht ‘restlos’ auf wie das Läuserätsel, sondern sind ‘notwendige Paradoxien’¹⁸, d.h. ‘Paradoxien zweiter Ordnung’, die sich aus der Struktur der Wirklichkeit ergeben.

Das Neue bei Heraklit liegt somit nicht darin, daß “... Entgegengesetztes — als dasselbe gedeutet wird” (Luhmann 1977, 129), sondern daß die Gegensätze notwendige Paradoxien bilden, in denen sich Physik, Theologie und Erkenntnistheorie zusammenschließen. Ebenso wenig wie bei ihm Entgegengesetztes als dasselbe gedeutet wird, ist Heraklits Ansatz ein Beispiel für eine professionelle “Dualisierung des Problems” oder der Welt (Luhmann 1977, 190ff.). Singulär scheint bei Heraklit die Konzeption eines paradoxen Verhaltens von Menschen zu sein, die den Sinn der ‘notwendigen Paradoxien’ nicht in seiner spezifischen Qualität erkennen und deshalb in der Bewertung des Weisen, der die Paradoxie deuten kann (Assmann 1991), *ständig* Unsinniges tun. Nach Heraklits Konzeption der konstitutiven Paradoxia entwickelt sich eine Deutungstradition, die die Forderung nach wahrer

¹⁶ Zur Fortsetzung dieses Ansatzes zum ‘Naturgeheimnis’ Hadot, “Zur Idee der Naturgeheimnisse”.

¹⁷ Eine interessante Weiterführung des Problems der *Communicatio Idiomatum* im Rahmen christologischer Diskussionen behandelt Ramsey 200f.

¹⁸ Ramsey 196f. führt als Untergruppen des *unavoidable paradox* jenes ein, das *logically inaccessible* ist, und jenes, das *logically explorable* ist.

Erkenntnis und Erkenntnis des Wahren in paradoxe Optionen kleidet. Diese Tradition reicht von Anaxagoras' Maxime, das Unsichtbare erscheine im Sichtbaren¹⁹, bis zu den Prämissen der Physikotheologie (Stebbins 1980) und der Romantik, das Größte zeige sich im Kleinsten, *maxima in minimis*, und das Unendliche im Endlichen.

Benutzte Literatur

Assmann, A., Hg. *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation*. Bd. 3. München 1991.

Baudy, G. "Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation". *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. Hg. B. Gladigow und H.G. Kippenberg. München 1983. 131-74.

Büchner, H. "Das Oxymoron in der griechischen Dichtung". Diss. Tübingen, 1951.

Diller, H. *Kleine Schriften*. München 1971.

Douglas, M. *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*. Frankfurt 1988.

Dutoit, E. *Le thème de l'adynaton dans la poésie antique*. Paris 1936.

Edsman, C.-M. "Arbor inversa. Heiland, Welt und Mensch als Himmelpflanzen". *Festschrift Walter Baetke*. Hg. K. Rudolph, R. Heller und Ernst Walter. Weimar 1966. 85-109.

Eitrem, S. *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen*. Christiania 1902. Videnskabselskabets Skrifter, phil.-hist. Kl. 1902, 2.

Esser, A. *Cäsar und die julisch-claudischen Kaiser im biologisch-ärztlichen Blickfeld*. Janus Supp. 1. Leiden 1958.

Fränkel, H. "Eine heraklitische Denkform". *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München 1960. 253-83.

---. "Heraklit über Gott und Erscheinungswelt". *Wege und Formen* 237-50.

Fritz, K.v. "Pandora, Prometheus und der Mythos von den Weltaltern" (1947). *Hesiod*. Hg. E. Heitsch. Wege der Forschung XLIV. Darmstadt 1966. 367-410.

¹⁹ *Opsis adelon ta phainomena* (fr. 21a D.-K.); zur Einordnung in die griechische Wissenschaftsgeschichte siehe Diller, *Kleine Schriften* 119-43.

Gatz, B. *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Spudasmata XVI. Hildesheim 1967.

Gladigow, B. “Aischylos und Heraklit. Ein Vergleich religiöser Denkformen”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44 (1962): 225-39.

---. “Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen”. *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984): 19-43.

---. “Mythische Experimente — experimentelle Mythen”. *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*. Hg. R. Schlesier. Basel 1985. 61-82.

---. “Chresthai theois. Orientierungs- und Loyalitätskonflikte in der griechischen Religion”. *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*. Hg. Ch. Elsas und H.G. Kippenberg. Würzburg 1990. 237-51.

---. “Interpretationsmodelle”. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 3. Stuttgart 1992. o.S. (im Druck befindlich).

Habicht, Ch. *Gottmenschentum und griechische Städte*. München 1956.

Hadot, P. *Zur Idee der Naturgeheimnisse. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen ‘Ideen zu einer Geographie der Pflanzen’*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Geistes- und sozialwiss. Klasse 8. Mainz 1982.

Hellholm, D., Hg. *Apocalypticism in the Mediterranean World*. Tübingen ²1988.

Hölscher, U. “Heraklit über göttliche und menschliche Weisheit”. *Weisheit*. Hg. A. Assmann. München 1991. 73-80.

Hommel, H. “Aigisthos und die Freier. Zum poetischen Plan und zum geschichtlichen Ort der Odyssee (1955)”. *Symbola* 1. Hildesheim 1976. 1-17.

Huizinga, J. *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. 1956; Nachdr. Hamburg 1981.

Joest, W. “Zur Frage des Paradoxon in der Theologie”. *Dogma und Denkstrukturen*. Hg. W. Joest und W. Pannenberg. Göttingen 1963. 116-51.

Kenner, H. *Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike*. Bonn 1970.

Klimkeit, H.-J. “Der leidende Gerechte in der Religionsgeschichte”. *Religionswissenschaft*. Hg. H. Zinser. Berlin 1988. 164-84.

Leach, E. “Die Zeit und die falschen Nasen”. *Kulturanthropologie*. Hg. W.E. Mühlmann und E.W. Müller. Köln 1966. 402-07.

---. *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt 1978.

- Lloyd, G.E.R. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge 1971.
- Lovejoy, A.O. "Milton and the Paradox of the Fortunate Fall". *Essays in the History of Ideas*. New York 1955. 277-95.
- Luhmann, N. *Funktion der Religion*. Frankfurt 1977.
- Luria, S. "Die Ersten werden die Letzten sein". *Klio* 22 (1929): 405-31.
- Needham, R., Hg. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago 1973.
- Ohlert, K. *Rätsel und Rätselspiele*. Berlin ²1912.
- Ramsey, T. "Paradox in Religion I". *The Aristotelian Society*. Suppl. Vol. XXXIII. London 1959. 195-218.
- Reinhardt, K. *Aischylos als Regisseur und Theologe*. Bern 1949.
- . "Die Sinneskrise bei Euripides". *Tradition und Geist*. Hg. C. Becker. Göttingen 1960.
- Smart, N. "Paradox in Religion II". *The Aristotelian Society*. Suppl. Vol. XXXIII. London 1959. 219-32.
- Snells, B. "Aischylos und das Handeln im Drama". *Philol. Supplement* 20. Leipzig 1928.
- Stebbins, S. *Maxima in minimis. Zum Empirie- und Autoritätsverständnis in der physiko-theologischen Literatur der Frühaufklärung*. Mikrokosmos 8. München 1980.
- Taeger, F. *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*. 2 Bde. Stuttgart 1957.
- Topitsch, E. "Vom göttlichen Wissen. Zur Kritik der Geistmetaphysik". *Gottwerdung und Revolution*. Pullach b. München 1973. 39-134.
- Wilcken, U. *Zur Entstehung des hellenistischen Herrscherkultes*. Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaft. Berlin 1938.