

Susanne Gödde

Rätselsprüche vom Nabel der Welt:
Räumliche und mediale Aspekte von Orakelwissen in der Antike

Orakel (und verwandte Formen der Weissagung und der Prognose) mögen zwar ihre grundsätzliche Legitimation oder ihre Aura aus ihrer programmatischen und scheinbar übermenschlichen Fähigkeit, in die Zukunft zu schauen, beziehen, doch stellen sie sich bei genauerer Betrachtung häufig als äußerst gegenwärtige und handlungsorientierte Szenarien dar, als ein Umgang mit der Zeitform des Hier und Jetzt, der gelebten Zeit. Für die griechische Antike gewinnt diese Beobachtung zusätzlich Kontur angesichts der Tatsache, daß diese Kultur keinen abstrakten nominalen Begriff für die Zukunft ausgebildet hat. Während das lateinische *futurum* als Neutrum des Adjektivs *futurus* immerhin eine Eigenschaft, eine Qualität zu bezeichnen vermag, reden die Griechen von der Zukunft vornehmlich in der grammatischen Form des Partizips Präsens, also in der ‘Verlaufsform’. Zukunft (*to mellon*; part. präs. von *mellô*) ist das, was unmittelbar im Begriff ist zu geschehen. Jenseits der grammatikalischen Form verweist auch die Semantik des Wortes genau genommen nicht auf etwas zeitlich Entferntes, sondern vielmehr auf den präzisen und kurzen Moment des ‘Noch Nicht’, auf den dann die komplette Negierung des Zukünftigen und sein Umschlag ins Gegenwärtige folgen wird. Das Verbum *mellô*, das diesem Konzept zugrunde liegt, kann sowohl ‘zögern’ als auch ‘sich zu einem Tun anschicken’ bedeuten, und es verortet die Zukunft (*to mellon*) im Spannungsfeld dieser beiden einander zeitnahen Momente.

Eine vergleichbare Zurückhaltung gegenüber einem fest umrissenen Konzept von Zukunft findet sich auf einer ganz anderen Ebene der antiken Reflexion, nämlich im Bereich der mythologischen Tradition. Sucht man hier etwa nach einer Figur, deren Erzählungen den Umgang mit der Zukunft narrativ reflektieren, so wird man durchaus fündig, nämlich bei Prometheus, der im Namen die Voraussicht, das Vordenken trägt. Doch gehört zu den philanthropischen Taten dieses Kulturheros, der ja in der griechischen Antike noch nicht der Menschenbildner ist, der er bei Ovid wird, ausgerechnet die Gabe der „blinden Hoffnung“, die er den Menschen schenkt, damit sie ihren Tod nicht voraussehen müssen – so zumindest die Ausführung des Mythologems in Aischylos’ Tragödie *Der gefesselte Prometheus* (V. 248-50). Daß diese Gabe für Aischylos nicht im Widerspruch stand zu der Behauptung, Prometheus habe die Menschen unter vielen Künsten auch die Kunst der Weissagung gelehrt

(V. 484ff.), macht ebenfalls deutlich, daß es bei dieser offenbar keineswegs um eine finale und existentielle Erkenntnis des eigenen Schicksals ging.

Vor dem Hintergrund dieser kurzen Andeutungen zur sprachlichen und mythologischen Formation des generellen Konzeptes Zukunft überrascht es nicht, wenn auch diejenige Institution der Antike, die landläufig mit der Produktion von Zukunftswissen in Verbindung gebracht wird, nämlich das Orakelwesen und die Divination, sich als ein kulturelles Feld entpuppt, innerhalb dessen Götterzeichen und Göttersprüche häufig vor allem für eine Handlung in der unmittelbaren Gegenwart Geltung beanspruchen. Das Orakelwesen der Antike war weit davon entfernt, die Zukunft um der Zukunft willen zu erforschen, sondern jedes von einer delphischen Pythia gegebene Orakel und jede von einem Seher gegebene Deutung eines Zeichens wurde von demjenigen, der dieses Zeichen einholte, mit Blick auf eine konkrete Situation gegenwärtigen Handelns ausgewertet. Die Prämisse dieser Konferenz also – daß Prognosen über die Zukunft immer auch die Gegenwart verändern – wird in nuce durch die antike Orakelpraxis bestätigt, in der die Zukunft immer einen Aspekt unmittelbarer Aktualität besitzt – was natürlich nicht heißt, daß sich die Wirkung der Prognose in der gegenwärtigen Handlung, die sie auslöst, schon erschöpft.

Bevor ich mich der Relevanz von Bewegung für das antike Orakelwesen im Detail zuwende, seien einige grundsätzliche Bemerkungen zu dieser äußerst vielfältigen Praxis im Konfinium von Religion und Politik vorausgeschickt. Die Handbücher unterscheiden in der Regel das Orakel (als auch örtlich verankerte Institution) von der Divination, die von mobilen Sehern oder Priestern ausgeübt wird, wie sie zum Beispiel Heereszüge begleiten oder bei offiziellen Staatsopfern gegenwärtig sind. Innerhalb der institutionell verankerten Orakelpraxis läßt sich wiederum die Prophezeiung eines ‘inspirierten’ Mediums, wie der berühmten Delphischen Pythia, von zufallsgesteuerter Mantik unterscheiden, wie sie etwa im sogenannten Bohnen-Orakel oder in Würfel-oder Los-Orakeln vorliegt. Unter Divination faßt man dagegen Phänomene wie die Deutung des Vogelflugs, des Verlaufs von Opferritualen – dabei insbesondere der Qualität der Flammen (Empyromantik) sowie der Innereien des Opfertiers (Hepatoskopie) –, des weiteren die Interpretation von Träumen oder von scheinbar zufällig begegnenden Omen, wie etwa dem in der Antike als bedeutungsvoll erachteten Niesen eines Anwesenden, in dem man ein göttliches Signal zu erkennen glaubte.

Bei allen Versuchen, die Bedeutung und die Praxis des antiken Orakelwesens als Teil einer kulturellen Ordnung zu systematisieren, darf freilich nicht außer Acht bleiben, daß ein großer Teil dieser Praxis uns durch literarische Texte überliefert ist, deren Autoren in ihr ein willkommenes Instrumentarium vorfanden, durch das sie die Handlungen ihrer Protagonisten

entweder antizipatorisch ankündigen oder retrospektiv legitimieren konnten. Homer, die Tragiker und der Geschichtsschreiber Herodot sind diejenigen Autoren, die den antiken Orakeldiskurs bis zur klassischen Zeit prägen und ihn sich – meist im Medium des Rätsels – zugleich poetologisch anverwandeln. Platon hat entscheidend dazu beigetragen, das Orakelsprechen als eine Form des göttlichen Wahnsinns zu inthronisieren und es im selben Zuge von der rationalen Sprache der Philosophie abzugrenzen. Spätere Systematisierungen dieser Praxis aus theologischer und philosophischer Sicht, wie sie mit Ciceros Abhandlung *de divinatione* (1. Jh. v. Chr.) und den delphischen Schriften des Plutarch (2. Jh. n. Chr.) vorliegen, sind schließlich vor allem daran interessiert, aus dem Funktionieren des Orakelwesens den Nachweis abzuleiten, daß die Götter existieren und daß ihnen am Wohlergehen der Menschen gelegen sei. Es versteht sich von selbst, daß hinter solchen dichterischen, philosophischen und theologischen Aneignungen des Orakelthemas eine historische Praxis nur sehr schemenhaft zu rekonstruieren ist. Zu vermuten ist sogar durchaus, daß auf diesem Feld literarische und religionspolitische Strategien einander gegenseitig beeinflußt haben. Was ich im Folgenden vorstelle, sind daher Ausschnitte aus der Faszinationsgeschichte des antiken Orakels, und dabei geht es mir, selbst dort, wo ich – in Anlehnung an historiographisches oder inschriftliches Material – von einer Praxis spreche, nicht vorrangig darum, deren Historizität nachzuweisen.

Was nun wurde genau verhandelt zwischen Menschen und Göttern, wenn mantische Verfahren zur Anwendung kamen? Die Divination durch von Göttern gesandte Vögel oder andere Himmelszeichen, so wie wir sie aus den Epen Homers kennen, erschließt sich, wie bereits angedeutet, am ehesten als unmittelbarer Motor oder auch als Retardation der poetischen Handlung und ist also weitgehend narratologisch oder dramaturgisch begründet. Der Protagonist des Epos erblickt etwa unmittelbar vor einer folgenreichen Handlung am Himmel zwei Geier im Kampf miteinander oder er sieht eine Schlange, die ein Nest von Sperlingen aushebt, so daß das jeweilige Vorhaben und sein glücklicher oder unglücklicher Ausgang im Bild dieser Szenen vorhersagbar werden. Doch neben diese nicht jederzeit zugänglichen Formen des göttlich gesteuerten Zufalls treten in anderen Quellen die großen öffentlichen Orakelstätten, die offenbar jeder Grieche aufsuchen konnte, und in denen er nach Vollzug gewisser ritueller Präliminarien, seine Frage vorbringen und eine Antwort erhalten konnte. Anders als innerhalb der epischen Konstruktion, in der die Zeichen der allwissenden und alles lenkenden Götter nicht nur immer wahr sind, sondern auch von diesen willkürlich offenbart bzw. vorenthalten werden, sieht das Unternehmen der lokal fixierten Orakelstätte immerhin einen gewissen Anteil an Eigenbeteiligung seitens des Klienten vor, dessen Reise

nach Delphi oder zu einem anderen Orakel gewissermaßen als eine Herausforderung des eigenen Schicksals begriffen werden kann.

Das Spektrum der in Delphi oder andernorts vorgebrachten Fragen reicht von familiären Belangen wie der Frage nach dem rechten Zeitpunkt einer Hochzeit oder einer Reise oder nach dem Grund von Kinderlosigkeit über Kommunalpolitisches wie den Erwerb von Grundstücken oder die Einrichtung eines neuen Kultes bis hin zu Fragen der Kolonisation oder der Kriegsführung. Was die Antworten der Pythia betrifft, auf deren Status als Prophetin des Gottes ich später zurückkommen werde, so fällt zweierlei auf: Zum einen wurde dem Orakel bei allem grundsätzlichem Respekt gegenüber Delphi offenbar nicht immer ein absoluter Wahrheitswert zuerkannt. Das zeigt sich daran, daß unsere Quellen bisweilen davon berichten, daß Klienten, wenn ihnen der Spruch des Orakels nicht paßte, einen zweiten Anlauf unternahmen, um der Pythia eine günstigere Auskunft zu entlocken.¹ Ein ähnliches Insistieren des Klienten beim Versuch, für das eigene Unternehmen von den Göttern die erwünschte Prognose zu erhalten, findet sich in der von Historikern aufgezeichneten Praxis, während eines militärischen Unternehmens solange Opfer zu vollziehen, bis diese im Sinne der Opfermantik „günstig“ ausgefallen sind (*kallhierein*) – eine Technik, die den Zeitplan so manches antiken Strategen aus dem Lot gebracht haben dürfte und die mit Blick auf die Fragestellung unserer Tagung einen Fall dokumentiert, in dem eine gute Prognose Bewegung (in diesem Fall militärische Bewegung), eine schlechte aber Stillstand hervorruft.

Entscheidend für die kulturelle Nachhaltigkeit des antiken Orakels scheint jedoch ein zweites Merkmal zu sein, das den Spielraum des Klienten bei der Gestaltung seiner Zukunft auf den ersten Blick wieder relativiert, um ihn dann in einer zweiten Hinsicht erneut zu erweitern. Ich meine die Rätselhaftigkeit der Orakelsprüche, die den Blick in die Zukunft geradezu zu versperren scheint und die offenbar als eine kulturelle Errungenschaft der nachhomerischen Literatur angesehen werden muß. Denn während die Götterzeichen der homerischen Epen in gleißender Transparenz den Gang der Handlung kommentieren und sich an keiner Stelle Deutungsschwierigkeiten auftun und den Fortgang behindern, scheint es mindestens seit dem 5. Jh. v. Chr. zum Prinzip des literarischen Orakeldiskurses zu gehören, daß ein Orakel dunkel und schwer verständlich zu sein hat.

Ich komme auf die Rätselhaftigkeit in Kürze zurück, möchte jedoch zuvor noch einen weiteren Punkt zur allgemeineren Einordnung der antiken Orakelpraxis anfügen. Angesichts der Prominenz des delphischen Orakels in der antiken Welt und angesichts des breiten

¹ Denkbar ist freilich auch, daß die Quellen von solchen Fällen berichten, um das Beharren der Pythia auf der zuerst gegebenen Antwort, die dann in Variationen wiederholt wird, nur um so deutlicher zu machen und den Versuch des Klienten, das Orakel zu überlisten, als Naivität zu entlarven.

Spektrums von auch politischen Konstellationen, die dem Orakel zur Beantwortung vorgelegt wurden, liegt der Gedanke nahe, daß Delphi durch einen Mißbrauch der Autorität des Gottes Apollon durch seine Priester einen immensen Einfluß auf die innen- wie außenpolitische Entwicklung der einzelnen Stadtstaaten haben nehmen können. Jüngere religionshistorische Untersuchungen kommen jedoch immer wieder zu dem Ergebnis, daß dem nicht so war. Denn diejenigen Anfragen, die von machtpolitischer Relevanz waren, entpuppen sich bei genauerer Analyse in der Regel als die Einholung einer Bestätigung und nachträglichen Legitimierung einer bereits getroffenen Entscheidung. So haben auch zahlreiche Kolonien erst nach ihrer Gründung rückwirkend in Delphi den Auftrag zu ihren Unternehmen eingeholt und das entsprechende Orakel als Gründungsurkunde in ihre Archive übernommen. Es liegt also nahe, die immense Bedeutung Delphis, von der wir immer wieder hören, möglicherweise weniger auf der Ebene realer Entscheidungen und damit einhergehender politischer Macht zu suchen als vielmehr mit Blick auf die machtvolle (v.a. sprachliche) Inszenierung bereits getroffener Entscheidungen. Doch bleibt natürlich die Frage relevant, ob, und wenn ja, wie diese Inszenierungen auf die Handlung der Entscheidungsträger zurückwirkten.

Der theatrale Charakter des Orakelwissens wird in einer Quelle besonders deutlich, mit der ich diesen ersten allgemeineren Teil meines Vortrags beschließen möchte. Sie reiht sich in jene Zeugnisse ein, die davon berichten, wie nun nicht Delphi seine Orakelhoheit mißbraucht, sondern umgekehrt, Klienten des Orakels versucht haben, dieses zu manipulieren und zu bestechen. Es handelt sich um die umstrittene Deutung eines Orakels, mit dem die Pythia den Athenern rät, dem Angriff der Persermacht zu begegnen, und in dem nach dem Bericht des Herodot (7,140) von einer hölzernen Mauer die Rede ist, die Zeus der Athene, also der Stadt Athen, schenke, und die allein in der bevorstehenden Schlacht heil bleiben würde. Plutarch berichtet in seiner Vita des Themistokles (10,1), wie dieser versucht, die Athener von seiner Auslegung des Spruches – nämlich daß es sich bei der hölzernen Mauer um die griechische Schiffsflotte handele, mit der allein die Perser bezwungen werden könnten – zu überzeugen (handout Nr. 3):

Da Themistokles keine Möglichkeit mehr sah, das Volk mit menschlichen Begründungen auf seine Seite zu ziehen, **setzte er, wie die Dichter in der Tragödie, die Göttermaschine in Bewegung** und versuchte mit Götterzeichen und Orakelsprüchen ans Ziel zu kommen. So stellte er es als bedeutendes Zeichen hin, daß gerade in jenen Tagen die heilige Schlange aus ihrem Gehege auf der Akropolis verschwunden zu sein schien. Die Priester [...] verkündeten der Menge – **Themistokles hatte ihnen die Worte eingegeben** – die Göttin habe die Stadt verlassen und gehe ihnen voran auf dem Wege zum Meer. Auch rief er dem Volke, um es zu beeindrucken, den bekannten Orakelspruch wieder ins

Gedächtnis, wobei er die Behauptung aufstellte, mit jener 'hölzernen Mauer' sei nichts anderes gemeint als die Schiffe, [...]

Orakel und Götterzeichen werden in dieser Darstellung zum *deus ex machina*, zur Maschine, die mit den Mitteln von Fiktionalität und Rhetorik, von Wunder und affektiver Überredung eine Deutung zu plausibilisieren sucht, die sich letztlich als wahr erwiesen hat, was der fulminante Sieg der Griechen in der Seeschlacht bei Salamis, wie jeder Leser des Plutarch wußte, gezeigt hatte.

Will man nun genauer nach der Relevanz von Bewegungen im antiken Orakeldiskurs fragen, so bieten sich drei, eigentlich vier, Ebenen an, auf denen man dies tun kann. 1. Die rein äußerliche Bewegung des Klienten, der eine Reise zum Ort des Orakels unternimmt. 2. Die Bewegung des Zeichens selbst, aus dem die Prognose abgeleitet wird. 3. Die Bewegung des Mediums, durch das das Zeichen bzw. der Orakelspruch in der Inspirationsmantik hervorgebracht wird. Und schließlich 4. die Bewegungen, die durch die Prognose ausgelöst werden. Wohl wissend, daß dem Konzept der Tagung vor allem Hypothesen zur vierten Form der Bewegung zugrunde liegen, möchte ich mich dennoch auf die drei zuerst genannten beschränken, da ich glaube, daß diese die kulturelle Institution des Orakels in der Antike entscheidend prägen.

1. Die Bewegung des Klienten

Bleiben wir für diese Frage bei dem paradigmatischen Orakelort Delphi, so zeigt sich sehr schnell, daß sich die Funktion dieses Ortes als Orakelstätte in einer mythologischen und topographischen Symbolik niederschlägt, die Delphi in mehrfacher Hinsicht zu einem Ort der Bewegung macht. Die paradigmatische kultische Reise des Orakelbesuchers wird sogar in der mythologischen Tradition durch den Gott Apollon selbst präfiguriert. Der Homerische Hymnos an Apollon aus dem 7./6. Jahrhundert v. Chr. erzählt von Apollons mühseliger und widerständiger, zugleich aber von ungeheuerlicher epiphanischer Dynamik bestimmter Suche nach dem Ort, an dem er sein Heiligtum gründen wird, und unterstreicht so die Bedeutung von Topographie und Reise für diesen Gott. Diese Betonung liest sich als symmetrisches Gegenstück zu der im selben Hymnos erzählten Irrfahrt seiner Mutter Leto, die lange Zeit an keinem Ort Aufnahme zur Niederkunft fand, bis endlich die Insel Delos sich für die Geburt des Gottes zur Verfügung stellte. In einer späteren Fassung dieser Geschichte – im *Hymnos auf Delos* des hellenistischen Dichters Kallimachos – wird die topographische Unsicherheit

noch weiter getrieben, indem Delos als schwimmende Insel und damit als das bewegliche Zentrum des Mittelmeers vorgeführt wird. Sowohl der Geburtsort als auch der Kultort des Apollon sind also durch eine gewisse Instabilität, durch die Bewegung der Suche gekennzeichnet, und vor diesem Hintergrund wäre erneut zu untersuchen, wie genau sich Delphi in der antiken Tradition als ein Ort des Wahrsprechens konstituiert.

Der emphatischen Suche nach einem festen Ort korrespondieren schließlich, gemäß der zunehmenden Bedeutung des delphischen Orakels in der antiken Welt, die Legenden um seine Zentralität. Diese manifestierte sich in dem im Heiligtum des Apollon aufgestellten Omphalos, der als ‘Nabel der Welt’ bekannt wurde, ein abgerundeter kegelförmiger Stein, der mit einem netzartigen Flechtwerk überzogen war, das unterschiedliche Deutungen erfahren hat – eine davon sieht in ihm das Wegenetz der Orakelklienten aus aller Welt, deren Wege sich in Delphi kreuzen. Der aitiologische Mythos, den man darüber hinaus erzählte, um die zentrale Position Delphis evident erscheinen zu lassen, berichtet von einem Streit zwischen Athena und Zeus darüber, ob eher Athen oder Delphi der Mittelpunkt der Welt sei. Zeus erbringt den Nachweis, daß dieser Vorrang Delphi zukomme, indem er zwei Adler von den Enden der Welt losfliegen läßt: Es war Delphi, wo die Flugwege beider Vögel sich kreuzten. Die geographische Lage des berühmtesten griechischen Orakels, als des Ortes, an dem Entscheidungen angebahnt werden, wird also in seinen Mythen und Legenden emphatisch in Szene gesetzt, und das Wissen des Gottes sowie seine Verbreitung werden in räumlichen Kategorien wie der Zentralität, aber auch der Kreuzung mehrerer Wege gedacht.

2. Die Bewegung des Zeichens

Die Vorstellung, daß das Zeichen selbst, das die Botschaft der Götter an die Menschen übermittelt, als beweglich gedacht wurde, zeigt sich am deutlichsten in der Praxis der Vogelschau, aber auch in der mantischen Bedeutung von Himmelszeichen wie Blitz und Donner. Die zeichenhafte Bedeutung des Vogels – sein Flug von rechts bedeutet Glück, der von links Unglück – wird schließlich aus dem engeren Bereich der Vogelschau gelöst und das griechische Wort für Vogel (*órnis* bzw. *oionós*) nimmt die grundsätzliche Bedeutung ‘Zeichen’, ‘Vorzeichen’ an. Man könnte aus heutiger Sicht meinen, daß es sich bei der Vogelmantik um eine höchst problematische und unsichere Form der Vergewisserung des göttlichen Willens handele. Denn nicht nur läßt sich der Flug der Vögel von der Erde aus äußerst schlecht kontrollieren, sondern darüber hinaus sind ja, so könnte man denken, die Kategorien „rechts“ und „links“, die für die Deutung des Vogelzeichens entscheidend sind, von relativ großer Beliebigkeit. Eine Drehung um die eigene Achse im Moment des

Erscheinens eines gottgesandten Vogels würde die Bedeutung des Zeichens in ihr Gegenteil verkehren. Daß dieses Problem – soweit ich sehe – in der antiken Literatur an keiner Stelle auftaucht, macht deutlich, wie sehr diese Praxis (und sei sie nur eine literarische Fiktion) auf der Vorstellung einer eindeutigen räumlichen Orientierung desjenigen, der das Zeichen empfängt, beruht, einer Orientierung, bei der Richtungsänderungen, Orientierungsverlust und damit auch die Subversion der Götterzeichen ausgeblendet werden.

Doch stellt sich die Beweglichkeit der Zeichen in einer anderen, wenn auch metaphorischen Hinsicht durchaus als eine auch der antiken Welt bewußte Herausforderung dar. Ambigüe und uneindeutig wird das Orakelzeichen spätestens dort, wo es im Medium der Sprache – und nicht mehr des Vogels oder der Tierleber – seine Botschaft übermittelt. Es gehört, wie bereits erwähnt, zum Nimbus gerade des delphischen Orakels, daß es seine Auskünfte häufig in einer rätselhaften, nicht auf Anhieb zu verstehenden Weise erteilt. Dies geschieht in unterschiedlichen Modalitäten: Eine Form der Irritation kann etwa darin bestehen, daß das Orakel sich in seiner Antwort erst gar nicht auf die Frage des Klienten bezieht, sondern eine Auskunft oder einen Befehl erteilt, der mit dieser nichts zu tun hat oder nichts zu tun zu haben scheint. So erhält etwa nach einem Bericht des Herodot (4,155) der Grieche Battos von der Insel Thera, der das Orakel um Abhilfe für seinen Sprachfehler, das Stottern, bittet, von der Pythia den Auftrag, nach Kyrene zu gehen, um dort eine Kolonie zu gründen. Auch Ödipus bekam bekanntlich auf seine Frage, wer seine Eltern seien, nicht die präzise Antwort, die er sich erwünscht hatte, und die die Erfüllung seines Schicksals hätte verhindern können.

Ein berühmtes Beispiel für ein zweideutiges Orakel ist die Auskunft an den Lyderkönig Kroisos, der sich angesichts seines geplanten Zugs gegen die Perser in Delphi über seine Erfolgchancen vergewissern will. Die Antwort – „Wenn du den Fluß Halys überquerst [das ist der Grenzfluß zwischen Lyder- und Perserreich], wirst du ein großes Reich zerstören.“ – legte er optimistisch aus und bezog sie auf das Reich seines Gegners Kyros. Erst nach dem Unternehmen wurde deutlich, in welcher Weise sich der doppeldeutige Spruch realisiert hatte: Kroisos hatte angesichts seiner Niederlage sein eigenes Reich zerstört. Daß sich festes und eindeutiges Wissen den Suchenden immer wieder entzieht, zeigt sich ebenfalls in der Figur des Meeresweisen Proteus, der sich, wie die *Odyssee* erzählt, in allerlei Gestalten verwandelt, bevor Menelaos ihn überwältigen kann und eine eindeutige Auskunft über seine weitere Reise von ihm erhält. All diese Momente einer Uneindeutigkeit, die jedoch nicht hermetisch ist, sondern die das Gegenüber zu Deutungen provoziert, hat der Philosoph Heraklit als

Eigenschaften des Zeichens überhaupt erkannt, und er beschreibt die Tätigkeit des Apollon von Delphi in einem berühmten Fragment wie folgt (**handout 6**):

Der Fürst (*anax*), dem das Orakel von Delphi gehört, erklärt nicht, verbirgt nicht, sondern er zeigt (*oute legei oute kryptei, alla sêmeinei*).

3) Die Bewegung des Mediums

Als Bewegung wird der Vorgang der Orakelgenerierung natürlich insbesondere dort konfiguriert, wo die Fähigkeit der delphischen Priesterin, in Kontakt mit dem Gott Apollon zu treten, im Bild der Raserei und der Ekstase gefaßt wird – und damit in Zuständen, die als äußerliche Zeichen von Enthusiasmus oder Inspiration gewertet werden. Bei diesem Aspekt der delphischen Überlieferung handelt es sich um ein durch vielfache Deutungen und antike wie moderne Mythenbildungen verstelltes Stück Interpretationsgeschichte, in der das antike Konzept der *mania*, des göttlichen Wahnsinns, das vor allem aus der dionysischen Sphäre stammt, bald der Zuschreibung von besonderer Gottesnähe, bald der von Irrationalität gedient hat. Positivistische Versuche, den mantischen Wahnsinn der Pythia, den die antiken Dichter – neben *mania* – auch mit Begriffen wie *pneuma* oder *spiritus* bezeichneten, zu erklären, führten zur Annahme berauschender Dämpfe, die die Priesterin durch einen Erdsplatt erreichten und in den Zustand besonderer Empfänglichkeit versetzt haben sollen. Moderne Archäologen jedoch, die in den Gesteinsschichten des Heiligtums nach Rausch auslösenden Substraten suchten, wurden nicht fündig, und die Hypothese einer chemischen Induzierung des Wahnsinns bleibt umstritten und spekulativ.

Um einen durch Ekstase vermittelten Zugang zu besonderen Formen des Wissens zu plausibilisieren, sind freilich auch ethnologische Ritualstudien herangezogen worden, die zeigen, daß die Fähigkeit von Schamanen, ihr Bewußtsein zu erweitern und den Zustand der Ekstasis, des Aus-sich-Heraustretens zu erreichen, in hohem Maße durch starke körperliche Bewegung hervorgerufen werden kann. Denkbar ist auch, daß das Modell einer solchen Körpertechnik, die zu erweiterter Wahrnehmung führt, in der griechischen Antike umgekehrt wurde und das ekstatische Rasen als kausale Folge der (nicht zuletzt sexuell konnotierten) Inbesitznahme durch den Gott konzeptionalisiert wurde. Seit Aischylos in seiner *Orestie* die troianische Seherin Cassandra nicht nur als Prophetin des Apollon, sondern auch als dessen (sich ihm allerdings verweigernde) Geliebte eingeführt hat, die ihre Visionen und Weissagungen als schmerzhaft körperliche Erschütterungen, als konvulsische Anfälle erlebt, gehört der Wahnsinn, bisweilen sogar das unverständliche Lallen der Priesterin zum antiken Orakeldiskurs wie zu seiner modernen Faszinationsgeschichte unweigerlich hinzu – auch

wenn etwa in historischen Quellen, so im Zusammenhang der zahlreichen Orakel, von denen Herodot berichtet, ein solcher Zustand der Pythia keinerlei Erwähnung findet. Einen deutlichen Schritt über Aischylos hinaus geht Vergil in seiner Darstellung der Sibylle von Cumae (Aeneis 6, 42-50; 77-80):

... hoch wächst sie und wächst, kein sterbliches Wort mehr / spricht sie, steht im Anhauch ganz des näher und näher / waltenden Gottes (*adflata est numine quando iam proprio dei*). [...] Aber noch nicht dem Phoebus gefügig (*patiens*), tobt (*bacchatur*) in der Grotte / wild die Prophetin, ob von der Brust den gewaltigen Gott sie / abschütteln könne; doch härter nur zäumt er (*fatigat*) den rasenden Mund und / bändigt ihr wildes Herz und zwingt sie durch strafferen Zügel. (Übers. Johannes Götte)

Bei diesem Szenario prophetischen Wahnsinns handelt es sich um einen Dreischritt von starrer und nahezu andächtiger Ergriffenheit, unkontrolliertem Toben und abschließender ‘Überwältigung’ durch den Gott. Ohne die komplizierte Traditionsfolge, die dieses Motiv von Aischylos über Platon bis zu Vergil genommen hat, hier im einzelnen analysieren zu können, läßt sich vermuten, daß das Modell der vom Gott besessenen Orakelpriesterin im Laufe seiner Transformation einer Sublimierung zugeführt wird, die das Rasen zunehmend als einen Zustand innerer Bewegtheit auffaßt.

Als letztes und besonders komplexes Beispiel einer Reflexion über die Vermitteltheit der Orakelweisheit durch Bewegung möchte ich ein längeres Zitat aus Plutarchs Schrift *Über die Orakel der Pythia* anführen. Plutarch ist ein wichtiger Zeuge für die delphische Orakelpraxis, da er selbst über 20 Jahre als Priester des Apollon in Delphi gewirkt hat; zugleich sind seine Ansichten durch Auseinandersetzungen der zeitgenössischen Philosophenschulen geprägt und verraten in platonischer Tradition stehende, theologische Dogmatisierungen, die nicht ohne weiteres auf frühere Vorstellungen zurückprojiziert werden können. In dem nun folgenden Zitat zum Verhältnis von Gott und der ihm als Organon dienenden Priesterin läßt sich Plutarch bei seiner Definition des Enthusiasmus offenbar selbst in den Strudel seines Bewegungsmodells reißen, denn er behauptet hier Dinge, die nicht im Einklang mit der sonstigen neuplatonischen Lehre stehen und von der Forschung als nicht weiter ernst zu nehmend und als versehentlicher Bruch in seiner Argumentation weg erklärt werden.² Im Sinne meiner Überlegungen zum Orakelvorgang als einer Korrespondenz mehrfacher Bewegungen, aber auch als Beleg für die kontagiöse Struktur von Bewegung überhaupt scheint mir der Passus jedoch aufschlußreich zu sein:

² Stefan Schröder, Plutarchs Schrift *De Pythiae Oraculis*. Text, Einleitung und Kommentar, Stuttgart 1990, S. 46.

Nimm zu diesem vortrefflichen Wort den Gedanken hinzu, daß der Gott sich hier der Pythia bedient, um zu unserem Ohr zu dringen, so wie die Sonne sich des Mondes bedient, um unser Auge zu erreichen: er offenbart und eröffnet seine Gedanken, aber er offenbart sie unter **Vermischung** mit einem sterblichen Körper und einer menschlichen Seele, die nicht Ruhe zu bewahren und sich dem sie Bewegenden von sich aus unbewegt und unerschüttert darzubieten vermag, sondern wie ein Schiff auf stürmischem Meer schwankend und hineingerissen in die sie umwühlenden Bewegungen und Erregungen (*kinêmasin kai pathesin*) ihres Innern. Denn wie die Schwungbewegungen (*dinoi*) von kreisend abwärts fallenden Körpern nicht gleichförmig fortdauern, sondern, da sie einerseits durch Zwang im Kreis bewegt werden, andererseits ihrer Natur gemäß nach unten streben, aus den beiden Komponenten eine gestörte ungleichmäßige Wirbelbewegung (*tarachôdes kai paraphoros heligmos*) entsteht, so scheint es, daß das, was man **Enthusiasmus** nennt, eine **Mischung von zwei Bewegungen** ist, der einen, die auf die Seele einwirkt [scil. die des Gottes], und zugleich der andern, die ihr von Natur eigen ist. (Plutarch, Antwort der Pythia 21, 404e; Übers. Konrat Ziegler))

Hinter dieser Überlegung läßt sich, so meine ich, eine Position ausmachen, die jenseits von Gottvertrauen und delphischer Theologie, das Gefährliche und Unkontrollierbare des Orakeldiskurses, das sich besonders im Moment der Vermischung niederschlägt, akzentuiert. Enthusiasmus, der in diesem Modell ja die Voraussetzung der prognostischen Erkenntnis ist, wird als eine *paraphora* aufgefaßt, ein Weggetragen-Werden, etwas, das das Medium aus seinem inneren Gleichgewicht hinausschleudert.

Es ist ein gewisser Gewaltakt, wenn Plutarch von dieser Konzipierung des Orakelsprechens unter dem Einfluß eines doppelten Wirbels den Bogen zurückschlägt zu der Behauptung, „die Sprache der Pythia ähnele der geraden Linie“ und „sie kenne keine Krümmung und keinen Kreis, keinen Doppelsinn und keine Zweideutigkeit, sondern führe geradeaus zur Wahrheit“ (Antwort der Pythia, 28, 408a). Die ekstatische Bewegtheit des göttlichen Wahnsinns und die Linearität des Orakelspruches selbst scheinen für Plutarch keinen Widerspruch darzustellen. Beide Textstellen, deren genauer Ort in der philosophischen Anthropologie und Theologie des Plutarch hier nicht untersucht werden kann, können zumindest dazu dienen anzudeuten, wie stark die antike Konfiguration des Zukunftswissens von unterschiedlichen räumlichen und kinetischen Metaphern geprägt ist.

Blickt man auf das Bündel dieser Beobachtungen zum antiken Orakelwesen und seinen dichterischen oder philosophischen Deutungen zurück, so ergibt sich zuallererst der auffällige Widerspruch zwischen der unangefochtenen religionspolitischen Bedeutung dieser Institution in der griechischen Antike und dem großen Aufwand, mit dem ihre prognostische Praxis als Unsicherheits-Diskurs inszeniert wird. Warum, so könnte man fragen, ströhmten zahllose

Griechen über Jahrhunderte nach Delphi, wenn sie dort nicht das erlangten, was jeder Mensch sich doch scheinbar wünscht: nämlich Sicherheit? Fast hat es den Eindruck, als stehe die mächtige Institution des Orakelwesens in irgendeiner Weise quer zum strengen Schicksalsglauben der polytheistischen Religion, nach dem jeder Mensch bereits mit der Geburt seinen „Anteil“, seinen *daimôn* erhält, der über Glück und Unglück entscheidet. Die Reise nach Delphi ermöglichte angesichts der Offenheit vieler Antworten der Pythia eine virtuelle Pluralisierung des doch so festgelegten Schicksalsweges. Zwar ändert die Befragung des Orakels und die Offenheit des erhaltenen Spruchs nichts am prädestinierten Lebenskurs; was sich jedoch durch die Einholung einer göttlich sanktionierten Option ändert, ist der Umgang mit dem eigenen Leben, dem eigenen Schicksal, das zum Gegenstand einer Interpretation und einer sich daran anschließenden Entscheidung wird.

Möglicherweise wollte Sophokles etwas Vergleichbares andeuten, als er die entscheidende Begegnung zwischen Ödipus und seinem Vater an einem Dreiweg stattfinden ließ. Diese wohl berühmteste Geschichte aus der Antike, die durch Prophezeiungen mehrerer Orakel organisiert wird, zeigt nun in der Tat, wie Prognosen in Bewegung und in Bewegungsbilder münden können. Nur weil Laios aufgrund eines früheren Orakels in Delphi erfahren wollte, ob sein Sohn noch lebt, und nur weil Ödipus ebendort nach seinen Eltern fahndete, konnten und mußten sich die beiden an jener Wegscheide zwischen Theben und Delphi begegnen. Der Drang nach Wissen, aber auch die Gefahren, die dieses Wissen in sich birgt, werden in den Reisen der beiden Protagonisten und in der Konfrontation am Dreiweg manifest. Nachdem Ödipus in Delphi nach der Identität seiner Eltern gefragt hatte, das Orakel ihm hingegen prophezeit hatte, daß er seinen Vater töten werde, liegt in dem Mord auf dem Weg nach Theben die unmittelbare und zynische Antwort auf seine Frage an die Pythia nach der Identität des Vaters. Dies ist die radikalste – die tragische – Erforschung der Zukunft, bei der das Verständnis des Orakelspruchs mit der Katastrophe zusammenfällt.