

DIE UNFÄHIGKEIT, SICH ZU ERKENNEN: SOPHOKLES' AIAS*

Carl Werner Müller sexagenario
φιλίας χάριν

Als um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die griechische Tragödie in das Bewußtsein der gebildeten Welt trat und Sophokles sogleich einen bedeutenden Platz einnahm, mußte die erratische Gestalt des unglücklichen Telamoniers, eines "der stärksten Charaktere, die das Alterthum kennt"¹, faszinierend und befremdend zugleich wirken. Bis in die vierziger Jahre setzte eine überaus intensive Diskussion über den *Aias* ein, die bereits nahezu alle Kriterien entwickelte, die die Deutung des Stücks bis in die Gegenwart bestimmt haben². 1808 und 1809 begegnen bei K.W.F. Solger und A.W. v. Schlegel die beiden Grundmuster der Interpretation. Solger stand *Aias* mit Sympathie, *Athena* mit Distanz gegenüber, wenn er formulierte, wir sähen "die lebendigste und herrlichste Kraft dem Schicksal unterliegen, und bloß deswegen, weil sie eben zu herrlich blühte, weil sie zu nahe an die Schranken grenzte, welche das Sterbliche und Einzelne von dem Göttlichen und Idealen trennen. Da aber beides hier so ganz eigentlich in Streit gegen einander tritt, so gestaltet sich hier die zerstörende Kraft als Neid und Haß einer bestimmten Gottheit, der *Athene*"³. Schlegel wertete im Gegenteil, *Aias* habe den "Übermut, wofür er mit entehrendem Wahnsinn gestraft worden, [...] durch die tiefe Scham, die ihn bis zum Selbstmorde treibt, abgeübt"⁴. *Athenas* Eingreifen wurde als Strafe, der Selbst-

* Die Kommentare von R.C. Jebb (Cambridge 1896), F.W. Schneidewin/A. Nauck, neue Bearb. v. L. Radermacher (Berlin 1913), J.C. Kamerbeek (Leiden 1953) und W.B. Stanford (London/New York 1963) werden nur mit Verfasser-Namen, alle weitere Literatur mit Verweis auf die Anmerkung, in der sie zuerst genannt wird, zitiert. Der Text wird im allgemeinen nach Stanford gegeben.

¹ F.H. Bothe, Rezension der *Aias*-Ausgabe von G.A. Erfurd, Leipzig 1825, in: Wiener Jahrb. der Literatur 4, 1826, 40-78, hier: 57.

² 1765 hatte J.G. Herder noch gemeint, daß *Aias*, *Antigone* und *Oidipus* "unschuldig, und doch ohne Retten unglücklich" gelitten hätten: Haben wir noch jetzt das Publikum und Vaterland der Alten?, zitiert nach: Werke, I, hrsg. v. U. Gaier, Frankfurt 1985, 40-55, hier: 45.

³ Des Sophokles Tragödien, Uebers., I, Berlin 1808, XXV.

⁴ 7. Vorlesung über dramatische Kunst und Literatur, zitiert nach: Kritische Schriften und Briefe, hrsg. von E. Lohner, V, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966, 96-97 (hier auch die folgenden Zitate).

mord als Buße verstanden. Odysseus erscheine "gleichsam als die personifizierte Mäßigung, welche den Ajax, wenn er sie besessen hätte, vor seinem Fall bewahrt haben würde". 1821 war auch A.L.W. Jacob der Meinung, Sophokles habe die Bürger lehren wollen, "quam graviter puniri ii soleant, qui, nimia sui elati fiducia, nec diis neque hominibus iustam tribuant reverentiam"⁵. Die Götter seien "ultores severi", aber "iusti". Aias gegenüber stehe Odysseus, "Minervae ob moderationem suam et pietatem unus hominum omnium probatissimus". Nicht anders vertrat 1826 F.H. Bothe die Ansicht, daß Aias "den übermüthigen, selbstgenügsamen, Menschengeist personifizirt, den endlich der Götter rächende Hand von seiner Höhe ins Verderben hinabschleudert"⁶. In demselben Jahr betonte K. Immermann ebenfalls, daß Aias "Übermut gegen die Götter" gezeigt und daß "ihr Zorn ihn dafür ereilt" habe; ihre Macht schalte mit den Menschen, "wie sie will"⁷. 1827 sagte Goethe zu Eckermann, Aias gehe "zu Grunde an dem Dämon verletzten Ehrgefühls"⁸. Entschuldigen mochte auch er nicht den großen Helden.

Die Gegenposition ließ nicht lange auf sich warten. Sie wurde in einer folgenreichen Abhandlung 1829 von F.G. Welcker⁹ vorgetragen¹⁰. Er sah wohl, daß Aias fehlte, aber er meinte, daß das entschuldbar sei: "Ein sträfliches Selbstgefühl sollte warnend als Folge einer wunderbaren Großheit, doch zugleich auch, damit sie nicht selber litte, als durch sie entschuldigt erscheinen." Welcker wies die Interpretationen seiner Vorgänger zurück, wobei ihm Aias' Größe das entscheidende Kriterium blieb: "Hätte Sophokles sich darauf beschränkt [...], zu zeigen, wie schwer ein weder Götter noch Menschen gebührend achtender Trotz gestraft zu werden pflege, wie in neuerer Zeit angenommen worden ist, so hätte er die Größe und Tugend des Ajas aufgeopfert. [...] es scheint mir, daß Ajas weit mehr durch das was er ist als durch das was er fehlte das Drama erfüllt und daß sein Unglück selbst, das aus dem Fehler entsprungen ist, doch nicht mehr zum Zweck hat den Fehler und seine Strafe als das Herrliche des Mannes und sein Verdienst vor Augen zu stellen. Der Schatten ist der lichten Seiten wegen gegeben, nicht der Heldenglanz hinzugethan damit der Fehler in das Auge fiele" (286)¹¹. Besonderen Nachdruck legte Welcker auf die In-

⁵ Sophocleae Quaestiones, I, Warschau 1821, 189 (die beiden folgenden Zitate 199 und 190).

⁶ Vgl. Anm. 1.

⁷ Über den rasenden Ajax des Sophokles. Eine ästhetische Abhandlung, Magdeburg 1826, zitiert nach: Werke, hrsg. v. B. v. Wiese, I, Frankfurt/M. 1971, 554-604, hier: 573.

⁸ 28. März 1827, zitiert nach: E. Grumach (Hrsg.), Goethe und die Antike, I, Berlin 1949, 263.

⁹ Ueber den Ajas des Sophokles, in: RhM 3, 1829, 43-92. 229-271 = Kleine Schriften zur Griechischen Litteraturgeschichte, II, Bonn 1845, 264-355 (340-355 Zusatz von 1845); hiernach wird im folgenden zitiert.

¹⁰ Vgl. die Würdigung von A. Köhnken, F.G. Welcker und die Bonner philologische Tradition, in: Friedrich Gottlieb Welcker. Werk und Wirkung, Hermes-Einzelschr. 49, 1986, 79-104, hier: 93-99.

¹¹ Um Aias 'aufzuwerten', nahm Welcker freilich eine ungenaue Auslegung des Texts

terpretation der Trugrede, die eine "Sinnesänderung" (314), einen "Geist der Milde und Vermittlung" auch in diesem "Felsenherz" zeige (320). Das war eine im ganzen sehr harmonische Auffassung des Stücks. Harmonisch und 'theologisch', in dem Verständnis der Trugrede Welcker folgend, legte auch C. Thirlwall, der nachmalige Bischof von S. Davids, 1833 den *Aias* aus: "All mortal strength is weakness, all mortal prosperity vain and transient, and consequently all mortal pride is delusion and madness. When man is most elated with the gifts of fortune, most confident in his security, then is his fall most certain"¹².

Ganz anders urteilte D.L. Döderlein 1837, indem er scharf wie die Früheren formulierte: "Interit Ajax, ultra hominem pollens viribus et animo, sed qui ratus, justitiam et constantiam satis esse ad virtutem, contemtor sit humanitatis proptereaque etiam prudentiae, moderationis, modestiae, mansuetudinis, caeterarumque bonarum artium quibus cumulatur virtus, lenioribusque animi bonis parum tribuat. Denique venerabilis est ob virtutes, propter vitia miserabilis"¹³. Der letzte Satz faßt *Aias*' Größe und Schuld taciteisch zusammen. Wiederum in Welckers Bann stand 1838 G. Thudichum, der zugleich auch den theologischen Aspekt stark betonte: Es sei *Aias*' "Racheplan nicht die einzige Schuld, die er büßt, ja er ist nur die Folge einer den Göttern mißfälligen Gesinnung, des Stolzes, der sich über die Grenzen der Menschheit erhebt"¹⁴. K.O. Müller hob 1841 hervor, daß *Aias* in dem vollen Bewußtsein seiner festgegründeten Manneskraft vergessen habe, "daß es eine höhere Macht gibt, von der der Mensch auch in dem abhängt, was er als sein Eigenstes und Sicherstes betrachtet, seinem in Handlungen hervortretenden Charakter. Dies ist die tiefer liegende Schuld des *Aias*". Die Gottheit strafe seinen 'Uebermuth'. Anders als Welcker bestritt Müller eine Wandlung: *Aias* sei "nichts weniger als ein zerknirschter Reuiger; sein Wesen ist viel zu sehr aus einem Stücke, als daß er in demüthiger Hingebung fortleben könnte"¹⁵. 1842 nannte F. Wüllner Napoleon einen "modernen *Aias* im Großen"; beide habe der Sturz erhöht. Athenas Rolle wird auffallend aktiv gedeutet: Sie könne *Aias* wegen seines Stolzes und Trotzes nicht lieben, sie müsse ihn, "wie ein feindseliges Naturelement, hassen und verfolgen,

in Kauf, indem er beispielsweise von dem "ungerechten Gericht der Achäer" (290) sprach oder behauptete, Odysseus gebe 1343 zu, daß die Waffen *Aias* "gebührten" (291). In neuerer Zeit wurde etwa von Kamerbeek aus Teukros' Unterstellung 1135 geschlossen, "that the poet[!] emphasizes [...] that there has been foul play in the award of the arms" (6). Unzutreffend auch M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie*, Göttingen² 1954, I, 178.

¹² On the Irony of Sophocles, in: *The Philological Museum* 2, 1833, 483-537, hier: 511.

¹³ De Sophoclis Ajace, zuerst in: *Denkschriften der Königl. Bayer. Akad. d. Wiss.* in München 1837, wiederabgedruckt in: *Reden und Aufsätze. Ein Beitrag zur Gymnasialpädagogik und Philologie*, Erlangen 1843, 328-350, hier: 342.

¹⁴ *Die Tragödien des Sophokles*, II, Leipzig/Darmstadt/Bonn 1838, 145.

¹⁵ *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders*, II, Breslau 1841, 128-129.

mag sie auch seine Heldenmüthigkeit und Stärke noch so sehr schätzen"¹⁶.

Jahr für Jahr erschienen neue Abhandlungen über den *Aias*. Sie brachten kaum neue Argumente, so wenn 1843 K.F. Hermann *Aias'* "unbändige Vermessenheit" und "seine großartige Reue" hervorhob¹⁷. 1845 setzte sich Welcker in dem Zusatz zu dem Wiederabdruck seiner Untersuchung mit der seither erschienenen Literatur auseinander und verteidigte die alte Position¹⁸. Bei Kritik an *Aias* wurde er ungnädig und sprach von dem "Herrlichsten der Helden". So sei innegehalten¹⁹.

Es war bisher vorwiegend von *Aias'* Übermut (*Hybris*) und seiner Schuld die Rede gewesen. In der Tat ist das eine Hauptfrage der Interpretation. Bevor sie gestellt wird, sei jedoch nachdrücklich bemerkt, daß *Aias* unbeschadet seiner Fehler eine Gestalt ist, die Sophokles mit Anteilnahme gezeichnet hat und für die er auch bei dem Zuschauer Sympathie wecken wollte. F. Nietzsche hat in der *Morgenröte* IV, 240 sogar gesagt, daß man es mit 'Lust' sehe, wenn der Held an seiner Leidenschaft zugrundegehe, und als Beispiele Macbeth, Tristan und Isolde, *Aias*, Philoktet und Oidipus genannt. Das soll im folgenden gegenwärtig bleiben.

Die bedeutendste Verschiebung, die die moderne Forschung gegenüber ihren Vorgängern vorgenommen hat, ist wohl die radikale Auffassung der Athena-Gestalt und damit des Götterbilds. Sie ergab sich konsequent aus einer Leugnung oder doch Bagatellisierung von *Aias'* Fehlen. Soweit man Welcker kannte, berief man sich auf dessen zitierten Satz, daß *Aias* mehr durch das, was er sei, als durch das, was er fehle, das Drama fülle²⁰. Am schärfsten hat L. Bergson diese Ansicht formuliert: "Die Götter, nicht nur Athene (s. V. 764-769), können einen so großen, autarken Menschen wie *Aias* nicht ertragen, sondern treiben ihn - gerade wegen seiner 'Gottähnlichkeit' - nach einem bestimmten Plan in den Tod: *Aias* muß auf die Waffen Achills verzichten. [...] *Aias* trägt demzufolge keine moralische Schuld [...], denn das μή κατ' ἄνθρωπον φρονεῖν (vgl. V. 761, 777) gehört zu seinem Wesen. Wegen seiner Übermenschlichkeit und 'Gottähnlichkeit' muß er die Welt der Menschen verlassen"²¹. Auffällig an dieser Argumentation ist, daß *Aias* für sein 'Wesen' nicht

¹⁶ Ueber Sophokles *Aias*, in: Zeitschr. f. Philosophie und kath. Theologie N. F. 3, 1842, 1-37, die Zitate: 13 Anm. bzw. 7.

¹⁷ In: Jbb. f. wiss. Kritik 1843, Bd. I, Nr. 107, S. 854.

¹⁸ S. 340-355 (vgl. oben Anm. 9). Das folgende Zitat: 348.

¹⁹ Weitere ältere Literatur wird besprochen bzw. angeführt von Jacob (oben Anm. 5) 181-187 und K.W. Piderit, Scenische Analyse des Sophokleischen Dramas *Ajas Mastigophoros*, Hersfeld 1850, 2-3.

²⁰ A. Lesky nannte das einen 'tiefen Satz' (Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen ³1972, 190), F. Dirlmeier gar den 'tiefsten Satz' in Welckers Abhandlung (Der *Aias* des Sophokles. Ein Beitrag zur Deutung, in: NJbb 1, 1938, 297-319, hier: 314; daher die verfehlt Deutung 317-318).

²¹ Der '*Aias*' des Sophokles als 'Trilogie'. Versuch einer Bilanz, in: Hermes 114, 1986, 36-50, hier: 40. Vgl. etwa auch Pohlenz (oben Anm. 11), I, 181 oder M. Sicherl, Die Tragik des *Aias*, in: Hermes 98, 1970, 14-37, hier: 34 (unter Berufung auf Welcker: "*Aias* geht nicht hinein in die Welt, die göttlich verfaßt ist." Eben.).

verantwortlich sei. Überhaupt hat man ein dubioses Götterbild konstruiert: Odysseus glaube angesichts Athenas im Prolog, "both he and Ajax alike are mere playthings for such powerful beings to deal with as the whim may take them"²². Athena "punishes Ajax terribly for a frivolous cause, ignoring his real guilt. With equal lack of motive she will forget her anger after a single day. The function of the prophet's words is to indicate how capricious and arbitrary divine power can be, and how little Ajax and what he does matter to Athena"²³. Darf man von dem "höhnischen Spiel" der Göttin²⁴ sprechen oder sagen, daß im Prolog "für unser Empfinden der Mensch größer als die Göttin" sei²⁵? Ist Sophokles' Welt gar absurd, indem Odysseus das Göttliche "come l'assurdo e come la perfidia che regnano nel mondo" erkennt und des "assurdo ordinamento della vita umana" innewird²⁶? Genug²⁷!

In den folgenden Betrachtungen soll - wie schon bei der Behandlung des *Oidipus*²⁸ und der *Trachiniai*²⁹ - der Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln nachgegangen werden. Es war nicht Sophokles' Sache, von einem undurchsichtigen Walten des Göttlichen oder einem bloßen Mißlingen irdischen Planens und Wähnens zu künden. Er hat offenbar den Menschen als verantwortlich für sein Tun angesehen, wengleich ihm ein simples Spiel von Schuld und Sühne fernlag³⁰. *Aias* ist ein lehrreiches Beispiel, und es wird G. Perrotta zuzustimmen sein, daß "nessun caso di responsabilità morale fu mai formulato così chiaramente da Sofocle"³¹. Wie beim *Oidipus* und den *Trachiniai* weist die Konzeption des *Aias* eine überraschende Nähe zu Aristoteles' ἀμαρτία-Lehre aus der *Poetik* auf. Auch in diesem Stück geht es um fehlgeleitetes Handeln und die Unfähigkeit, sich zu erkennen³².

²² W.K.C. Guthrie, *Odysseus in the Ajax*, in: *Greece and Rome* 16, 1947, 115-119, hier: 117.

²³ J.P. Poe, *Genre and Meaning in Sophocles' Ajax*, *BeitrKIPh* 172, 1987, 82.

²⁴ Pohlenz (oben Anm. 11) I, 172. Vgl. auch K. Reinhardt, *Sophokles*, Frankfurt ³1947, 22.

²⁵ A. Lesky, *Die griechische Tragödie*, Stuttgart ⁵1984, 132.

²⁶ M. Untersteiner, *Sofocle. Studio critico*, Milano ²1974, 58. Vgl. dagegen A. Maddalena, *Sofocle*, Torino ²1963, 10: "Giusti, non ingiusti, sono gli dèi; giustificata è la collera, giustificata l'irrisione, perchè Aiace è colpevole."

²⁷ Weitere Urteile unten in dem Kapitel 'Gott und Mensch'.

²⁸ Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Unzeitgemäße Bemerkungen zu Sophokles' *Oidipus Tyrannos*, in: *WüJbb N. F.* 13, 1987, 37-58. Vgl. auch A. Schmitt, *Menschliches Fehlen und tragisches Scheitern. Zur Handlungsmotivation im Sophokleischen 'König Ödipus'*, in: *RhM* 131, 1988, 8-30.

²⁹ Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Sophokles' *Trachiniai*, in: *WüJbb N. F.* 16, 1990, 43-62.

³⁰ Zu Recht betont von R.P. Winnington-Ingram, *Sophocles. An Interpretation*, Cambridge 1980, 11.

³¹ *Sofocle*, Messina/Milano 1935, 124.

³² Die wohl ausführlichste Monographie über den *Aias* behandelt mehr poetologische

Athenas Mahnung, sich zu erkennen

*Der Prologschluß könnte als Motto
über der ganzen tragischen Dichtung
des Sophokles stehen.*

(M. Pohlenz)³³

Athenas berühmte Verse 127-133 sind ein theologisches, zugleich aber auch ethisches Programm des Priesters Sophokles³⁴:

τοιαῦτα τοίνυν εἰσορῶν ὑπέркоπον
μηδέν ποτ' εἴπησ' αὐτὸς ἐς θεοὺς ἔπος,
μηδ' ὄγκον ἄρη μηδέν', εἴ τινος πλέον
ἢ χειρὶ βριθίεις ἢ μακροῦ πλούτου βάθει·
ὡς ἡμέρα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν
ἅπαντα τάνθρώπεια· τοὺς δὲ σὺ φρονᾶς
θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακοῦς.

Die Worte sind ein Aufruf, sich zu erkennen, die eigenen Grenzen einzusehen. Über 129-130 hat Stanford mit Recht gesagt, sie seien "a variation of the familiar μηδέν ἄγαν". Athenas Rede ist überhaupt eine Mahnung zur σωφροσύνη: Denn die σόφρονες würden von den Göttern geliebt, die κακοί von ihnen gehaßt. Daß Aias - jedenfalls zu diesem Zeitpunkt - kein σόφρων ist, wurde wohl nie bestritten. Ob er aber ein κακός ist, schien nicht ebenso klar. "War etwa Aias ein κακός?" fragte U. v. Wilamowitz-Moellendorff so provozierend, daß man sich eingeschüchtert fühlen sollte. Doch man muß antworten, wenn man Sophokles ein Mindestmaß an folgerichtigem Denken zutraut und ihm nicht aus blauem Himmel einen 'Widerspruch' unterstellen will³⁵: Natürlich ist Aias ein κακός, freilich nicht im moralischen Sinn, aber er ist ein 'evil-doer'³⁶. In der Regel wird Athenas Rede so verstanden, als be-

als weltanschauliche Fragen: L. Massa Positano, L'unità dell' Aiace di Sofocle, Napoli 1946. Eine tour de force ist die Interpretation von R. Grütter (Untersuchungen zur Struktur des sophokleischen Aias, Diss. Kiel 1971), nach dem "σόφρονας (132) wegen προνούστερος (119) besser auf Aias paßt als κακοῦς und στυγοῦσι (133)" (72 Anm. 1; vgl. zu diesen Stellen das nächste Kapitel).

³³ Vgl. Anm. 11: I, 173.

³⁴ Radermacher merkt an, hier klinge noch deutlich durch, "daß die Aufführung einer Tragödie ursprünglich eine religiöse Veranstaltung war".

³⁵ Der Glaube der Hellenen, Berlin 1931/32, II, 233 mit Anm. 2: Aias sei unschuldig und Sophokles sich des Widerspruchs nicht bewußt, wenn er Athena "zuletzt zu unserer Beruhigung sagen läßt, daß die Götter die Bescheidenen (σόφρονες) lieben, die Schlechten (κακοί) hassen"! Durch die Verse 762-775 solle man sich nicht "stören lassen"!

³⁶ Stanford. Zu einseitig Jebb zu κακοῦς: "it means those who, like Ajax, are led into δυσσέβεια by overweening self-reliance or pride". Das Verhalten den Menschen gegenüber gehört dazu.

deute σωφροσύνη ein geziemendes, κακία ein ungeziemendes Verhalten nur gegenüber den Göttern³⁷, als wolle die Göttin auf die θεῶν ἰσχὺς um ihrer selbst willen hinweisen. Das ist falsch und wird später noch ausführlich zu untersuchen sein³⁸. Sophokles hat offenbar σωφροσύνη und κακία im Hinblick auf das Verhalten sowohl gegenüber den Göttern als auch den Menschen verstanden. Einerseits warnt Athena vor dem ὑπέρκοπον ἔπος gegen die Götter, andererseits vor dem ὄγκον ἄρνυσθαι. Das kann nur gegenüber den (Mit)Menschen gemeint sein. Zumindest legt diese Auffassung die zweite der folgenden Begründungen nahe. Der ὄγκος resultiert daraus, daß jemand stärker oder reicher als ein anderer ist. Während in dem ersten Fall eine Hybris gegen die Götter, wie sie 762-777 beschrieben ist, eingeschlossen sein könnte, ist das in dem zweiten Fall nicht möglich. Wahrscheinlicher ist es, daß in beiden Fällen der Bezugspunkt die Mitmenschen sind. Denn gerade aus dem ersten Grund (χεῖρὶ βριθεῖν) leitet Aias seinen Anspruch auf Achilles' Waffen ab (441-444).

Daher ergibt sich erstens, daß Athena zur σωφροσύνη gegenüber den Göttern und Menschen aufruft, und zweitens, daß Aias wider die σωφροσύνη gegenüber den Göttern und Menschen verstoßen hat³⁹. Somit steht über dem Eingang dieser Tragödie ein sowohl theologisches als auch ethisches Programm, wie es Sophokles in den erhaltenen Stücken nie wieder so eindeutig und eindrücklich formuliert hat⁴⁰. Es ist Delphis γῶθι σαυτόν, die Mahnung, sich zu erkennen.

Aias' ὕβρις

Ajax - das große Individuum - was ließen sich die Griechen von diesem gefallen! Nach 50 Versen würde ein Ajax jetzt unmöglich sein.

(F. Nietzsche)⁴¹

Entsprechend Athenas Feststellung, daß σωφροσύνη gegenüber Göttern und Menschen zu beachten sei, hat Aias gegen jene wie gegen diese gefrevelt. Was den göttlichen Bereich betrifft, ist Sophokles' Argumentation so eindeutig, daß sie nicht ver-

³⁷ Stanford hat zu 132 eine gute Anmerkung zur σωφροσύνη, sagt aber, daß an der vorliegenden Stelle der Akzent auf dem Aspekt liege, "which has to do with man's knowledge of his own powers in relation to those of the gods".

³⁸ In dem Kapitel 'Gott und Mensch'.

³⁹ "La punizione d' Aiace sarà per tutti [...] una lezione di σωφροσύνη" (Perrotta [oben Anm. 31] 123).

⁴⁰ Vgl. das Motto über diesem Kapitel sowie C.M. Bowra, *Sophoclean Tragedy*, Oxford 1944 (corr. 1945), 38: Das Ende des Prologs komme "so emphatically and with so clear a message from man and goddess that we cannot but accept it as given *ex cathedra* by the poet."

⁴¹ Zitiert nach: Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Herbst 1872, in: Nietzsche, Werke, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, 3. Abt., 3. Bd., Berlin/New York 1978, 420.

kannt werden kann. Die von dem Boten 756-779 wiedergegebene Kalchas-Rede klärt diesen Punkt schon für die Vorgeschichte, und zwar zweimal: Als Telamon den Sohn beim Auszug in den Krieg mahnte, nur σὺν θεῷ siegen zu wollen, wies dieser das ebenso zurück wie ein andermal Athenas Beistand im Kampf gegen die Feinde. Das war Hybris, "hybristic, doom-fraught vaunt"⁴². Aias stellte sich nicht gegen die Götter, aber er handelte auch nicht mit ihnen. Das von dem Vater empfohlene σὺν θεῷ (765) wird von ihm mit θεοῖς ὁμοῦ aufgenommen und verhöhnt (767-768). Sein erster Ausspruch wird durch ὑψικόμπως (766) und ἐκόμπει (770), sein zweiter durch ἄρρητον ἔπος (773) auf dieselbe Stufe gestellt wie das ὑπέρκοπον ἔπος, vor dem Athena 127-128 warnt. Aias hat also schon früher - zweimal - die σωφροσύνη gegenüber den Göttern verletzt. Nicht anders verhält er sich nach der Tat, wenn ihn Tekmessa πρὸς θεῶν anfleht und er entgegnet, daß er diesen nicht mehr verpflichtet sei, ὡς οὐδὲν ἀρκεῖν εἴμ' ὀφειλέτης ἔτι (590)⁴³. Seine Hybris gegen die Götter dauert unverändert fort: Der Ausspruch ist Blasphemie, wie Tekmessa zu Recht empfindet: εὐφημα φώνει (591)⁴⁴. Aias ist auch nach der Tat unfähig, die Götter anzuerkennen und sich zu erkennen. Daß beides zusammengehört, hat das Scholion zu 760 bemerkt: περιίσταται ὁ νοῦς εἰς τὸ γνῶθι σαυτόν.

Auch den Menschen gegenüber hat Aias als ὑβριστής gehandelt. Menelaos spricht das Stichwort 1088 aus. Obwohl er selbst im Begriff ist, ein solcher zu werden, wie der Chor 1092 warnt, trifft seine Charakterisierung zu. Ein Mitkämpfer, der göttlichen Beistand akzeptiert, ist für Aias ein μηδὲν ὄν (767). Vor allem aber hat er den Spruch der Heeresversammlung nicht geachtet und geplant, mit Gewalt gegen die Führer vorzugehen. Eben darin bestand seine ὑβρις, um Menelaos noch einmal zu zitieren (1061). Nicht kommt es darauf an, daß Aias der Waffen vielleicht würdiger war als Odysseus, sondern darauf, daß das Heer mehrheitlich 'demokratisch' entschieden hat (ἃ τοῖς πολλοῖσιν ἤρσκεν κριταῖς, 1243). Nur wenn solche Beschlüsse geachtet werden, kann eine κατάστασις νόμου bestehen (1247). Damit hat Agamemnon vollkommen recht. Wenn man sich auch daran stören mag, daß es Menelaos ist, der Aias' Vergehen definiert, berechtigt das noch nicht, darüber hinwegzulesen: Es sei Zeichen eines schlechten Manns, als Angehöriger des δῆμος nicht auf die Oberen zu hören; ohne Furcht gälten Gesetze nicht, und ein Heer könne nicht vernünftig geführt werden, wenn es nicht ein Bollwerk von Furcht und Achtung hätte (1071-1076):

καίτοι κακοῦ πρὸς ἀνδρὸς ἀνδρα δημότην
μηδὲν δικαιοῦν τῶν ἐφεστώτων κλύειν.
οὐ γάρ ποτ' οὔτ' ἂν ἐν πόλει νόμοι καλῶς

⁴² Stanford zu 766-767. Von 'Hybris' sprechen auch Pohlenz (oben Anm. 11) II, 76 und Kamerbeek zu 767-768.

⁴³ "ἀρκεῖν here apparently means 'give service to' (cf. *El.* 322 [...]), but not in any humble or slavish sense" (Stanford).

⁴⁴ "Do not blaspheme" (Stanford); "rede nicht gottlos" (Radermacher).

φέροιεντ' ἄν, ἔνθα μὴ καθεστήκη δέος,
οὐτ' ἄν στρατός γε σωφρόνως ἄρχοιεντ' ἔτι,
μηδὲν φόβου πρόβλημα μηδ' αἰδοῦς ἔχων.

Zwar geht Menelaos darin zu weit, daß er sich als *Aias'* Vorgesetzten bezeichnet, aber das ist richtig, daß der Bürger ebenso wie der Soldat zu gehorchen hat. Es ist ja nicht beliebiges Herrschaftsdenken, das sich hier äußerte⁴⁵. Selbst der Aspekt der Furcht ist in diesem Zusammenhang berechtigt, wenn man an Athenas Mahnung Aisch. *Eum.* 699 τίς γὰρ δεδουκῶς μηδὲν ἔνδικος βροτῶν; oder an Perikles' Worte im Epitaphios bei Thukydides 2,37,3 denkt: τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν. *Aias* aber ist weit entfernt davon, als *δημότης δημόσια* zu tun. Nun gut, er ist kein 'Bürger', aber er ist 'Soldat', woran Menelaos zu Recht erinnert. Wenigstens als solcher müßte er die Entscheidungen der Heeresversammlung respektieren. Wohl nicht zufällig begegnet hier wieder der Schlüsselbegriff des Stücks: *σωφροσύνη*. Er hat für *Aias* keine Geltung.

Wenig später gibt Menelaos eine klassische Definition der *ὑβρις* in der Art, wie sie auf *Aias* zutrifft, indem er *ὑβρίζειν* auf eine Stufe mit 'tun, was beliebt' (*δρᾶν ἃ βούλεται*) stellt (1081). *Aias* tut, was er will. Er ist monoman, er ist wie Herakles in den *Trachiniai* - man spreche es aus - in seinem sozialen Verhalten gestört⁴⁶.

Wenn Menelaos auch (und gerade) den Mann von großem Körperwuchs (*σῶμα μέγα*, 1077), der leicht falle (*πεσεῖν*, 1078), miteinbezieht, kommt eine Stelle aus Kalchas' Rede in Erinnerung, daß nämlich die gewaltigen⁴⁷ und demzufolge (sozial) unnützen⁴⁸ Körper durch schwere Schickungen der Götter fielen, wenn sie, Menschen, nicht 'menschlich' dächten (758-761):

τὰ γὰρ περισσὰ κἀνόνητα σῶματα
πίπτειν βαρείαις πρὸς θεῶν δυσπραξίαις
ἔφασχ' ὁ μάντις, ὅστις ἀνθρώπου φύσιν
βλαστῶν ἔπειτα μὴ κατ' ἀνθρώπων φρονῆ.

An beiden Stellen begegnet der Zusammenhang von *μέγα* (*περισσόν*) *σῶμα* und *πεσεῖν* - sicher nicht zufällig. Zu 760-761 merkte Stanford an, daß diese Verse "contain the 'moral' of what is almost a miniature sermon by Calchas here (and is also the main 'lesson' of the whole play, as of many other Greek tragedies), that if a man wishes to avoid disaster he should recognize the limitations of human nature and not try to exceed them, in other words that he should cultivate *σωφροσύνη*".

⁴⁵ "The political doctrine which Menelaos [...] expounds [...] sounds as though it is derived from contemporary theories of statecraft in Athens or Sparta [...]. The terms *δέος* (approximately = *φόβος* in 1076), *αἰδώς* (approximately = *αἰσχύνη* in 1079) and *σωφροσύνη* (implied by *σωφρόνως* in 1075 [...]) are generally closely associated in Greek thought" (Stanford zu 1073 ff.).

⁴⁶ Vgl. Lefèvre (oben Anm. 29), 60.

⁴⁷ "*περισσὰ*: i.e. violating the Delphic maxim, *μηδὲν ἄγαν*" (Stanford).

⁴⁸ Zu der Lesart *κἀνόνητα* in der Suda vgl. Jebb, Kamerbeek und Stanford; sie ist das Musterbeispiel einer *lectio facilior*.

So schließt sich der Kreis: Aias verletzte die *σωφροσύνη* sowohl gegenüber den Göttern als auch gegenüber den Menschen; er hat auch nach der Tat nichts hinzulernt, wie die Ironie der 'Trugrede' deutlich zeigt⁴⁹. Der Kreis schließt sich auch darin, daß ihn Athena einen *κακός* gegenüber den Göttern (133), Menelaos gegenüber den Menschen nennt (1071)⁵⁰.

Gott und Mensch

The gods are, in effect, the natural or inevitable course of things.

(H.D.F. Kitto)⁵¹

Es war bisher durchgehend festzustellen, daß Aias sowohl im göttlichen als auch im menschlichen Bereich gefehlt hat, und es ist zu fragen, wie sich beide Bereiche zueinander verhalten. Greift Athena ein, weil sich Aias jetzt gegen die Menschen, oder, weil er sich früher gegen sie, die Göttin, vergangen hat? Hoffte sie gar auf die Gelegenheit, Aias zu Fall zu bringen? Tatsächlich behauptete K.O. Müller, diesen Moment habe "die Gottheit sich erlesen, um seinen Uebermuth zu strafen"⁵². Und auch Wilamowitz nahm an, Athena habe mit ihrem Eingreifen gewartet, "bis Aias durch eine ungerechte Zurücksetzung gereizt war"⁵³. Das erwägen heißt doch wohl bekennen, daß es falsch ist.

Es ist klar, daß Aias' frühere Hybris gegen Athena in keinerlei direktem Zusammenhang mit ihrem Handeln bei seiner Unternehmung der letzten Nacht steht. Daß die Göttin auf einen günstigen Zeitpunkt lauert, um sich an Aias rächen zu können, ist, die Allmacht der Götter vorausgesetzt, eine absurde Annahme. Also drängt Athena Aias nicht wegen eines Vergehens gegen sie auf die Herde ab. Dann aber greift sie nur wegen einer sich auf der menschlichen Ebene vollziehenden Handlung ein. Man hat gemeint, ihr Motiv sei gewesen, die Griechen vor Aias' Anschlag zu retten⁵⁴. Doch das sagt sie nicht⁵⁵. Wohl aber gibt sie zu erkennen, daß sie Aias' Plan verhindert hat (51). Das ist ein Unterschied. Er zeigt nämlich, daß die Götter - so darf wohl Athenas Walten verallgemeinert werden - reagieren, nicht aber agieren.

Sophokles verstand offenbar - jedenfalls in diesem Stück - das Wirken der Götter⁵⁶ als Zeichen dafür, daß angemessenes Planen der Menschen (*σωφροσύνη*)

⁴⁹ Vgl. unten das Kapitel 'Aias' Unfähigkeit, sich zu erkennen'.

⁵⁰ Vgl. Kamerbeek zu 1071.

⁵¹ Greek Tragedy. A Literary Study, London ³1961 (paperback edition 1973), 122.

⁵² Vgl. oben Anm. 15: S. 129.

⁵³ Vgl. oben Anm. 35.

⁵⁴ Welcker (oben Anm. 9) 331; Pohlenz (oben Anm. 11) I, 171; Lesky (oben Anm. 20)

189.

⁵⁵ Das ist auch nicht aus V. 45 herauszulesen.

⁵⁶ Anfechtbar ist die Ansicht von Kamerbeek, daß es "would be a mistake to look in

zum Erfolg und schlimmes Planen (κακία) zum Mißerfolg führt⁵⁷. Mit keinem Wort ist von einer selbständigen Götterhandlung wie bei Homer die Rede, wo die Götter im Blick auf die Menschen ihre eigenen Vorstellungen verfolgen können⁵⁸. Vielmehr helfen die Götter den σόφρονες und hindern die κακοί. Deshalb steht Athena Odysseus, dem einzigen σόφρων dieser Tragödie, bei; sie ist ihm gewogen (πρόθυμος, 37) und unterstützt ihn bei der Aufklärung des Geschehens der letzten Nacht. Dem entspricht seine Gesinnung, sich wie früher auch künftighin von ihr lenken zu lassen: πάντα γὰρ τὰ τ' οὖν πάρος / τὰ τ' εἰσέπειτα σῆ κυβερνώμαι χερὶ (34-35). Als Athena einmal Aias helfen wollte, wies er sie kalt ab, οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονῶν (777). Odysseus dagegen denkt κατ' ἄνθρωπον.

Da Athena nicht das ganze Geschehen des Stücks lenkt, sondern nur darauf reagiert, entscheiden die Personen von sich aus - Aias und Odysseus ebenso wie die anderen. Sie sind für ihr Handeln selbst verantwortlich, ob sie das anerkennen oder nicht. Nur so ist die Gestalt Athenas zu verstehen. Lenkte sie das Geschehen, wäre ihr Tun unerträglich. Dann nämlich wäre es berechtigt zu sagen, grauenvoller noch als der tiefe Sturz des Helden wirke auf uns "das höhnische Spiel, das die Göttin [...] mit dem Unglücklichen" treibe⁵⁹. Kaum trifft die Auffassung Sophokles' Weltbild, wir erkennen die Gottheit "nicht allein als die strafende und durch die Strafe lehrende, sondern ebenso als die unerrechnbare, Menschlichem nicht verantwortliche und Menschliches nicht schonende Macht". Sollte Sophokles schon wie der späte Euripides Τύχη gehuldigt, ja über diesen hinaus die Τύχη τυφλή καὶ κακὴ des Hellenismus vorweggenommen haben? Sind wir bei ihm in der Welt der *Carmina Burana*?

Wenn man jedoch sieht, daß Athena bei Sophokles dafür steht, daß κακία nicht an das Ziel kommt (wohl aber σωφροσύνη), ist es klar, daß die Kategorie des Mitleids oder des christlichen Erbarmens von ihr völlig fernzuhalten ist⁶⁰. Im Gegenteil: Sie muß hart reagieren, da sie nur so das Weltbild repräsentiert, daß κακία

Sophocles for anything like an integral theological system that should be adequate to account for or to justify the fate of Ajax" (7). "To us his lot is not made acceptable by Athena but by Odysseus' humanity" (8). Nein! Sophokles akzeptierte Athena.

⁵⁷ Man darf annehmen, daß Sophokles an eine göttliche Ordnung der Welt glaubte. Es geht daher zu weit, wenn C.H. Whitman (Sophocles. A Study of Heroic Humanism, Cambridge/Mass. 31971) Athenas Bedeutung so weit reduziert, daß sie nur "the inner being" von Aias und Odysseus symbolisiere (70). Was später auf Seneca zutrifft, gilt noch nicht für Sophokles. Gute Bemerkungen zu Athenas Funktion finden sich bei G.M. Kirkwood, A Study of Sophoclean Drama, New York 1958, 101-102.

⁵⁸ Zum Verhältnis Gott - Mensch bei Homer vgl. jetzt A. Schmitt, Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers, AbhMainz, Geistes- und sozialwiss. Kl. 5, 1990.

⁵⁹ Pohlenz (oben Anm. 11) I, 172. Das folgende Zitat: Lesky (oben Anm. 20) 190. Weitere Urteile oben am Ende der Einleitung.

⁶⁰ Richtig B.M.W. Knox (The *Ajax* of Sophocles, in: HarvSt 65, 1961, 1-37, hier: 7): "A strict conception of justice has no place for mercy [...]."

notwendig scheitert! Wenn sie Erbarmen mit Aias hätte und ihn daher auch von der Herde ablenkte, bedeutete das auf der menschlichen Ebene, daß böses Planen nicht unbedingt zu einem schlimmen Ende für den Planenden führte. Gerade das wollte Sophokles offenbar nicht zeigen! Ganz schlimm ist es, wenn der Göttin sittliches Handeln wie selbstverständlich abgesprochen wird. Nach Pohlenz waltet die Gottheit unumschränkt, "ohne daß wir den Maßstab irdischer Sittlichkeit anwenden dürfen"⁶¹. Handelt Athena unsittlich? Ist Sophokles trotzdem 'fromm'? E. Rohde behauptete, daß "um den Nachweis eines in irgend welchem Sinne sittlichen Grundes oder Zweckes der Rachethat der Göttin [...] sich der fromme Dichter nicht" bemühe⁶². Auch Reinhardt meinte, die "Frage nach der Sittlichkeit des Göttlichen" sei an Athenas "Walten sichtlich nicht zu stellen"⁶³. Im Gegenteil: Athena repräsentiert für Sophokles eine sittliche Ordnung. Nur ist für das Sittliche der Mensch selbst verantwortlich. Wenn Sophokles die Macht der Götter stark betont, bedeutet das den absoluten Glauben an eine Welt, in der Maß Erfolg, Unmaß Mißerfolg hat. Jede Einschränkung der θεῶν ἰσχύς wäre ein Zweifel an der Unbedingtheit dieser Auffassung. Der auf den ersten Blick so befremdliche Satz, daß die Götter die κακοί 'hassen' (133), ist also in Wahrheit eine positive Aussage, der Ausfluß einer optimistischen Weltdeutung! Nicht jeder Dichter gab so entschieden der Gewißheit Ausdruck, daß κακία nicht zum Erfolg führt. In diesem Sinn ist Sophokles wirklich 'fromm'.

Freilich ist es eine aufgeklärte Frömmigkeit, die uns in diesem Stück entgegentritt. Sophokles dürfte weder an die Epiphanie noch an das Walten individueller Götter geglaubt haben. Athena wird ihm allgemein eine göttliche Ordnung der Welt repräsentiert haben⁶⁴. Insofern ist Sophokles schon auf dem Weg zur Stoa. Aber Athena, die alte Göttin seiner geliebten Stadt, mochte ihm am geeignetsten erscheinen sein, in dem am Fuß ihrer Burg gelegenen Theater griechisches Maß, wie auch er es verstand, zu verkünden. Nicht konnte es ihm darum gehen, die Stärke der Götter (θεῶν ἰσχύς, 118) als Gegensatz zu der Nichtigkeit des Menschen (ὡς ἡμέρα κλίνει τε κἀνάγει πάλιν / ἅπαντα τὰνθρώπεια, 131-132) an sich zu zeigen - das hätte sich schwerlich mit dem gesunden Selbstbewußtsein der Zeit eines Perikles, Phidias und eben auch Sophokles vertragen. Daher sind die 'theologischen' Interpre-

⁶¹ Vgl. oben Anm. 11: I, 173. Nicht besser Dirlmeier (oben Anm. 20) 298: "Die Athena des Aias-Prologs ist ganz jenseits von versittlichtem Denken."

⁶² Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Freiburg ²1898, II, 238 Anm. 1.

⁶³ Vgl. oben Anm. 24: S. 23.

⁶⁴ Vgl. G. Norwood über Athena: "She is simply divine punishment [...] personified [...]. It is natural, but useless, to call her a fiend; she serves merely as the visible and audible symbol that Heaven punishes haughty independence of spirit. That instead of mere evolutions of puppets we have a striking drama is due simply to the fact that Sophocles is interested far more in Ajax than in the goddess" (Greek Tragedy, London ⁴1948, hier zitiert nach der Ausgabe New York 1960, 134).

tationen des Stücks - insbesondere aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts, wie sie am Beginn zitiert wurden - unzutreffend.

Es ist von Interesse, daß die alexandrinische Hypothese Athenas Eingreifen mit keinem Wort erwähnt⁶⁵, sondern das Geschehen allein auf der psychischen Ebene des Helden erklärt⁶⁶. Offenbar hat der antike Grammatiker Sophokles' Gedankenwelt besser verstanden als viele seiner modernen Kollegen. An sich ist das auch nicht verwunderlich.

Aias' ἀμαρτία

*vis consili expers mole ruit sua;/ vim
temperatam di quoque provehunt/ in
maius; idem odere vires/ omne nefas
animo moventes.*

(Horaz)⁶⁷

Wenn in den vorstehenden Betrachtungen *Aias* systematisch als *κακός* verstanden wurde, blieb doch deutlich, daß er eine anziehende Gestalt ist, der das durchgehende Mitgefühl der Zuschauer gehört. Jeder von ihnen dürfte gespürt haben, daß in *Aias'* Schicksal auch ein wenig von dem eigenen Schicksal enthalten sei. Gerade das Gefühl der Mitbetroffenheit mußte - und sollte - die Sympathie für den unglücklichen Helden steigern. Nur die Einsicht in das 'Tua res agitur' konnte bewirken, die Kategorie der *κακία* richtig einzuschätzen - sie nicht als etwas Episches und Fernliegendes gleichgültig hinzunehmen, sondern sie als etwas Lebendiges und Naheliegendes beklommen anzunehmen.

Es ist daher zu untersuchen, worin *Aias'* *κακία* besteht und inwiefern sein Handeln als schuldhaft zu bezeichnen ist. Wie bei *Oidipus*, *Deianeira* und *Herakles* läßt sich zur Klärung dieses Problems Aristoteles' *ἀμαρτία*-Theorie aus der *Poetik* in geradezu musterhafter Weise anwenden⁶⁸. Denn das ist klar, daß *Aias* nicht ein Verbrecher *κατ' ἐξοχήν* ist. Nach Aristoteles ist die *ἀμαρτία* ein falsches Handeln, z.B. aufgrund des Versagens der *διάνοια*. Dieses resultiert aus einer Charakterchwäche. Insofern hat die *ἀμαρτία* sowohl eine (direkte) intellektuelle als auch eine (indirekte) ethische Komponente; die letzte schließt bewußte Planung aus. Es

⁶⁵ Richtig bemerkte W. Bröcker zu *Athena*, es sei auffällig, "wie wenig notwendig sie eigentlich ist" (*Der Gott des Sophokles*, Frankfurt/M. 1971, 11).

⁶⁶ Vgl. dazu das folgende Kapitel.

⁶⁷ Mit den Worten "Demonstrare voluit Sophocles tragoedia Horatianum illud" zitierte Döderlein (oben Anm. 13) 329 diese Strophe und fuhr fort: "Vim consilii expertem Ajax representat ejusque vitii culpa ruit in vitia, in mala, postremo in exitium." Zu *nefas* vgl. die Anm. daselbst.

⁶⁸ Vgl. dazu Lefèvre (oben Anm. 28) 49-54 sowie A. Schmitt, *Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der 'Antigone'*, in: *Antike u. Abendland* 34, 1988, 1-16, hier: 2-4.

sind vornehmlich Affekte, aufgrund deren der Held nach Aristoteles fehlt.

Um die Anwendung auf Aias zu machen, ist zu fragen, welcher Affekt seine *διάνοια* behindert. Denn daß Aias im allgemeinen über *διάνοια* verfügt, hat Sophokles ausdrücklich betont. Athena sagt es selbst zu Odysseus: *τούτου τίς ἄν σοι τάνδρὸς ἢ προνούστερος / ἢ δρᾶν ἀμείνων ἠῦρέθη τὰ καίρια;* (119-120). Man fühlt sich an Oidipus erinnert, dessen Klugheit Sophokles mehrfach hervorhebt⁶⁹. Und doch kommen beide Helden aus eigener Schuld zu Fall.

Daß Aias seine Tat im Affekt verübt hat, ist von Sophokles mehrfach klargestellt und nur deshalb immer wieder verkannt worden, weil man sich aufgrund eines falschen Verständnisses der Athena-Handlung in die Irre führen ließ. Das erste, was wir über Aias' Reaktion auf die Entscheidung der Heeresversammlung hören, ist, daß er *χόλῳ βαρυνθείς* seine Hand erhoben hat, eine Tat, die Odysseus *δυσλόγιστον* = *παρὰ λόγον* erscheint (40-41)⁷⁰. Er fragt deshalb nach, mit welcher leichtfertigen Wagemut, *ποίασι τόλμαις*, Aias das unternommen habe (46). Seine Tat erscheint ihm also als *τόλμα*, so wie Deianeiras Tat eine *τόλμα* ist (*Trach.* 582)⁷¹. Die Hand, die solches wagt, kann nur 'rasend' sein, eine *χείρ μαμῶσα φόνου* (50). Erst dann greift Athena ein, indem sie Aias' heillose Freude, *ἀνήκεστος χαρά*⁷², lenkt (51-54). Das heißt: Aias gerät über die von ihm als ungerrecht empfundene Entscheidung außer sich, er kommt von (klaren) Sinnen. Die Wörter *χόλος*, *παρὰ λόγον*, *τόλμα*, *μαμᾶν*, *ἀνήκεστος χαρά* sprechen eine deutliche Sprache. Aias handelt völlig unabhängig von Athena. Wenig später sagt sie selbst, daß sie nur auf den ohnehin Rasenden eingewirkt habe: *ἐγὼ δὲ φοιτῶντ' ἄνδρα μαυιάσιν νόσοις / ὄτρυνον* (59-60), wozu Stanford bemerkt hat: "μαυιάσιν νόσοις [...] is better taken with φοιτῶντ', not with ὄτρυνον: Athena was not the cause of his madness, only of his delusion"⁷³. Wie schon in dem vorhergehenden Kapitel festgestellt, reagiert also Athena auf Aias' Handeln, bewirkt es aber nicht. Aias handelt von sich aus, somit auch verantwortlich. Was ihn in das Verderben reißt, ist der überstarke Affekt; dieser blockiert die *διάνοια* des *πρόνους*. Nur so ist es zu erklären, daß Aias sich zu dem ungewöhnlichen Schritt entschließt, *νόκτωρ* und *δόλιος* - sozusagen wie der Odysseus der Vulgata - gegen die Griechen vorzu-

⁶⁹ Vgl. Lefèvre (oben Anm. 28) 43.

⁷⁰ *δυσλόγιστον* auf *ᾧδε* bezogen (Stanford); auch bei einem Bezug auf *χέρα* (Jebb) ergibt sich derselbe Sinn: vgl. Stanford.

⁷¹ Der Hinweis auf *Trach.* 582 bei Stanford. Zu Deianeiras *τόλμα* vgl. Lefèvre (oben Anm. 29) 46-48.

⁷² Zur Konstruktion vgl. Stanford. Zu kompliziert: K. v. Fritz, *Zu Sophokles' Aias* 51/52, in: *Hermes* 93, 1965, 129-130.

⁷³ Athena verstärkte also nicht das Rasen, sondern lenkte den Rasenden auf die Herden ab. Richtig schon Jacob (oben Anm. 5) 192, Radermacher und Maddalena (oben Anm. 26) 10: "La follia d'Aiace [...] non nasce da un intervento divino ma è innata in lui". (S. 13: "I mali d'Aiace vengono dagli dèi, ma l'ira degli dèi nasce da Aiace".) Vgl. auch Bröcker (oben Anm. 65) 13: "In Wirklichkeit aber war es doch schon Wahnsinn, auf den Schiedsspruch mit Mord zu reagieren." Unrichtig dagegen Reinhardt (oben Anm. 24) 246.

gehen, er, der nie den offenen Kampf am Tag gescheut hat. Die Verblendung durch das Ausufern des Affekts ist vollkommen⁷⁴.

Daß Athena mit Aias' Wahnsinn nichts zu tun hat, ist von dem Verfasser der Hypothesis richtig gesehen worden. In der Paraphrase des Inhalts heißt es, daß Aias nach der Entscheidung des Heers außer sich geraten sei und den Verstand verloren habe, παρακεκίνηται καὶ διέφθαρται τὴν γνώμην. Interessanterweise fährt die Hypothesis fort: 'so daß er, als er auf die Herden traf, glaubte, daß er die Griechen töte', ὥστε ἐφαπτόμενος τῶν ποιμνίων δοκεῖν τοὺς Ἑλληνας διαχειρίσασθαι. Hier ist also auch Athenas Eingriff bei der Ablenkung des Rasenden ignoriert. Das ist somit keine Inhaltsangabe mehr, sondern eine Interpretation. Sie bedeutet eine völlige Verlagerung der Motivierung des Geschehens in Aias' Psyche. Zusammen mit den bisherigen Ergebnissen ergibt sich daraus, daß Aias aus gekränktem Stolz von Sinnen kommt und im Wahn(sinn) statt der Griechen die Herde angreift⁷⁵. Athena repräsentiert damit vor allem die Weltordnung, nach der solches Streben sein Ziel verfehlt und zu einem schlimmen Ende führt.

Worin besteht dann der Sinn des Stücks? Auch auf diese Frage hat der alexandrinische Grammatiker eine - zutreffende - Antwort gegeben. Der λόγος liege darin, daß aus Zornaufwallung und Ehrgeiz die Menschen in solche 'Krankheiten' gerieten wie Aias, ὅτι ἐξ ὀργῆς καὶ φιλονεικίας οἱ ἄνθρωποι ἤκιοιεν ἐπὶ τὰ τοιαῦτα νοσήματα ὡσπερ ὁ Αἴας. Hiernach ist wie bei Oidipus die ὀργή der entscheidende Affekt, der die δῖανοια lähmt⁷⁶. Wenn es wenig später heißt, daß solche φιλονεικίαι nicht nützlich seien (οὐκ ἐπωφελεῖς), klingt das platt, ist aber gleichwohl richtig.

Die Hypothesis hat im Blick auf Aias' Reaktion von einem νόσημα gesprochen: Auch dieser Begriff ist zu Recht gebraucht worden. Die Wendung μανιάσιν νόσοις (59) wurde schon besprochen. Kurz darauf nennt Athena Aias' Zustand noch einmal eine νόσος (66). Wenn der Chor auf das Gerede über Aias' nächtliches Abenteuer zu sprechen kommt, kann er es sich nur als eine 'göttliche' Krankheit, θεία νόσος (185), erklären. Diese Stelle ist von höchstem Interesse. Schwere psychische Alterationen pflegte man vielfach auf göttliches Einwirken zurückzuführen⁷⁷. Aber Sophokles hatte Athena gerade klarstellen lassen, daß der Wahn(sinn) in Aias selbst entstanden sei. Der Dichter argumentiert aufgeklärter als der 'kleine' Mann! Daß der Chor nicht nur eine Redensart anwendet, mag daraus hervorgehen, daß er angesichts von Aias' Leid erwägt, eine πληγὴ τις sei von einem Gott gekommen (278-279), Tekmessa aber erwidert, er solle einsehen, daß die Umstände nun

⁷⁴ Richtig Döderlein (oben Anm. 13) 333: Aias' wilde Reaktion sei nicht "ex duritie animi perpetua", sondern "unice ex ira" geflossen.

⁷⁵ Daß Aias auch während der Bühnenhandlung 'insane' sei, behauptet - kaum einleuchtend - E. Vandvik: Ajax the Insane, in: Festschr. S. Eitrem, SOslo, Suppl. 11, 1942, 169-175.

⁷⁶ Vgl. Lefèvre (oben Anm. 28) 51-53.

⁷⁷ Vgl. Stanford und das Kapitel 'The Blessings of Madness' bei E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/Los Angeles 1956, 64-101.

einmal so seien (281). Sie selbst versteht das schlimme Geschehen nur auf Aias' Ebene. Unvergleichlich ist ihre bildreiche Rede in 205-207: νῦν γὰρ ὁ δεινὸς μέγας ὠμοκρατῆς / Αἴας θολερῶ / κείται χειμῶνι νοσήσας. Das Partizipium Aoristi ist, wie oft, vorzeitig. Denn Aias' νόσος hat nun ein Ende. Doch nach ihrem Weichen hat das Unglück begonnen⁷⁸, wie Tekmessa klagt: ἡμεῖς ἄρ' οὐ νοσοῦντες ἀτώμεσθα νῦν (269). Solange Aias krank war, habe er Freude gehabt (wieder begegnet wie in 52 das Motiv, daß Wahn und Freude zusammenfallen), die Seinen, die bei Verstand waren, aber in Trauer versetzt; nun, da er von der Krankheit aufwache, sei er betrübt, und die Seinen seien es nicht weniger als vorher; ob das nicht doppeltes Leid nach dem einfachen sei? (271-277):

ἀνὴρ ἐκεῖνος, ἦνικ' ἦν ἐν τῇ νόσῳ,
 αὐτὸς μὲν ἦδεθ' οἷσιν εἵχετ' ἐν κακοῖς,
 ἡμᾶς δὲ τοὺς φρονοῦντας ἠνία ξυνών.
 νῦν δ' ὡς ἔληξε κἀνέπνευσε τῆς νόσου,
 κείνους τε λύπη πᾶς ἐλήλαται κακῇ
 ἡμεῖς θ' ὁμοίως οὐδὲν ἦσσαν ἢ πάρος.
 ἄρ' ἔστι ταῦτα δις τόσ' ἐξ ἀπλῶν κακά;

Man mag an dieser Stelle Aias' Tragik nach der Tat besser beschrieben sehen als in den Reden, die er selbst hält. Denn Tekmessa "tries to make the members of the Chorus recognize that if they were Ajax they would prefer to remain happily mad than to become sorrowfully sane"⁷⁹. Der Passus ist darüber hinaus in dem hier besprochenen Zusammenhang wichtig, weil in ihm die Antithese von νόσος / νόσημα / νοσεῖν und φρόνησις / φρόνιμος / ἔμφρων / φρονεῖν begegnet, die im Blick auf Aias das ganze Stück, insbesondere die erste Hälfte beherrscht. Für Odysseus ist Aias zu Anfang noch kein φρονῶν (82); der Chor meint, Aias habe eine solche Tat nicht φρονόθεν begehen können (182); später sagt Agamemnon, Aias habe nicht wie οἱ φρονοῦντες gehandelt (1252). Nach der Tat ist Aias (wieder) φρόνιμος (259), wenn auch zunächst nur mit Mühe (ἔμφρων μόλις, 306); er bietet wenigstens den Anschein (ἀνὴρ φρονεῖν ἔοικεν, 344), wie Tekmessa vorsichtig ausspricht. So kann sie ihn auffordern: φρόνησον εὖ (371). Nur langsam weicht Aias die νόσος, nur langsam kehrt die φρόνησις zurück. Über Hunderte von Versen hin wird das eindrucksvoll gezeigt.

Sophokles hat also deutlich gemacht, daß Aias, der πρόνους (119), indem ihn die φρόνησις verläßt, falsch handelt⁸⁰. Seine ὕβρις ist nicht vorsätzlich, sondern

⁷⁸ Zu diesem Thema vgl. das Kapitel 'La tragicità del conoscere' bei V. Di Benedetto, *Sofocle*, Firenze 1983, 33-38.

⁷⁹ Stanford zu 269.

⁸⁰ Das gilt auch schon für Verhaltensweisen in der Vergangenheit, wie sie in der Kalchas-Rede zum Ausdruck kommen. Nach Winnington-Ingram (oben Anm. 30) 41 zeigen sie uns einen "Ajax already abnormal, already *aphron* and *anous*, already megalomaniac, before ever he leaves home for Troy."

wird im Affekt begangen. Daher stellt Kalchas ὑψικόμπως und ἀφρόνως auf eine Stufe (766). Aias' Tat ist somit geradezu ein klassischer Fall für eine ἀμαρτία, wie sie Aristoteles definiert: Sie kommt durch das Versagen der διάνοια zustande. Wendet man die Lehre der *Poetik* ganz auf Aias an⁸¹, gehört er weder zu den ἐπιεικεῖς noch zu den πονηροί, sondern steht dazwischen, ein μήτε ἀρετῆ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν, ἀλλὰ δι' ἀμαρτίαν τινά. Obwohl er im Kampf ἄριστος ist (1340), ragt er an sittlicher ἀρετῆ nicht heraus. Er ist den Zuschauern 'ähnlich', ein ὅμοιος, der ἀνάξιος leidet; das erste ruft φόβος, das zweite ἔλεος hervor.

Die beiden zuletzt genannten Kriterien verdienen Beachtung. Erstens ist Aias, so betrachtet, nicht der unerreichbar über dem 'normalen' Menschen Stehende, wie Welcker annahm, sondern jemand, in dem wir uns wiedererkennen sollen, wie es Odysseus tut⁸². Darum ist sein Schicksal schrecklich (φόβος). Zweitens büßt er seinen 'Fehler' unverhältnismäßig schwer. Darum ist sein Schicksal mitleiderregend (ἔλεος). Unserer Sympathie ist er sicher. Das Stück ist kein bloßes Spiel von Schuld und Sühne.

Gewiß braucht man Aristoteles' Lehre nicht für Aias heranzuziehen. Tut man es aber, könnte man fragen: Wenn er unverdient schwer leidet, ist dann sein Selbstmord vermeidbar gewesen? Oder folgt dieser notwendig aus der Vorgeschichte? Kein Zuschauer, der Aias' Reaktionen auf das Geschehen der vergangenen Nacht gehört hat, wird etwas anderes als seinen Tod erwartet haben. Er ist anders geartet als Don Quichote, der "also slaughtered sheep in the belief that they were soldiers, but long after, with his senses restored, died a purely natural death"⁸³. Pohlenz dachte daher an einen anderen literarischen Helden, Gunnar Hede in Selma Lagerlöfs *Herrenhofsaga*, der es nicht verwinde, "daß er im Wahnsinn vor jedem Ziegenbock geknickt hat"⁸⁴.

Aias' Tod ist jedoch keine Buße für die Tat⁸⁵. Er ist vielmehr eine Folge seines ganz persönlichen Denkens und Empfindens. Wie es scheint, hat Sophokles das

⁸¹ 13. Kapitel; vgl. im einzelnen Lefèvre (oben Anm. 28) 49-54. T.C.W. Stinton (*Hamartia* in Aristotle and Greek Tragedy, in: CIQu 25, 1975, 221-254) hat richtig gesagt, daß Aias' Tat nicht aus μοχθηρία geschehe (243), wohl aber aus ἀμαρτία, und ein ἀδίκημα darstelle: "An ἀδίκημα due to impulse will [...] be a suitable tragic ἀμαρτία; and so it is, e.g. Ajax' intention to kill the Greek leaders, due to the natural, human impulse of injured pride" (231). Vgl. auch R.D. Dawe (Some Reflections on Ate and Hamartia, in: HarvSt 72, 1968, 89-123): "To the fourth-century critic [wohl: Aristoteles] it would [...] be a play of *hamartia*" (116).

⁸² Vgl. unten das letzte Kapitel.

⁸³ Dawe (oben Anm. 81) 115-116.

⁸⁴ Vgl. Anm. 11: dort I, 179.

⁸⁵ "Ein Tod gar zur Buße für sein Vergehen wäre im Zusammenhang dieser Tragödie absurd" (K. v. Fritz, Zur Interpretation des Aias, in: RhM 83, 1934, 113-128 = Antike und moderne Tragödie, Berlin 1962, 241-255, hier: 251).

deutlich machen wollen und daher das Motiv⁸⁶ ersonnen, daß Athenas Zorn nur noch den Tag der Bühnenhandlung währen werde (756-757). Kalchas rät, Aias so lange in seiner Hütte einzuschließen und nicht fortgehen zu lassen: Dann werde er leben (752-755, 778-779). (Natürlich soll ihm das Schwert vorenthalten werden.) Das wird wohl heißen, daß vom Standpunkt einer sittlichen Weltordnung aus - die Athena widerspiegelt - der Selbstmord nicht notwendige Folge von Aias' Tat ist und er die Chance hat, zur Besinnung, zur σωφροσύνη, zu gelangen⁸⁷. In der Tat muß das "Orakel, wonach Athene nur an diesem Tage den Aias verfolge [...], die Möglichkeit eines die Grenzen seiner Kraft in bescheidenem Sinne anerkennenden Aias" bedeuten⁸⁸. Doch das gilt nur vom sittlichen Standpunkt aus; Aias müßte die Weltordnung als richtig empfinden. Aber es "gibt keine innere Umkehr des Helden durch Einsicht in seine Schuld"⁸⁹. Aias ist unfähig, sich zu erkennen⁹⁰. Nachgeben hieße für ihn sich aufgeben. So leidet er für sein Vergehen unverhältnismäßig schwer. ἦθος ἀνθρώπων δαίμων⁹¹.

⁸⁶ Dazu wenig überzeugend: M.M. Wigodsky, The 'Salvation' of Ajax, in: Hermes 90, 1962, 149-158.

⁸⁷ "Sapere si didicisset Ajax post tam triste experimentum [...], si iracundiam, confidentiam, contumaciam ponere et temperantiam induere coepisset, ita diis hominibusque reconciliatus potuisset vivere" (Döderlein [oben Anm. 13] 336). Auch Jacob (oben Anm. 5) 193 betonte schon unter Berufung auf 749-757: "Potuisset igitur Ajax [...] et servari et in gratiam cum diis atque hominibus redire, si non Ajax, atque talis fuisset, qualem non debere esse mortalem quemquam poeta eius exemplo nos docere voluit."

⁸⁸ K.O. Müller (oben Anm. 15) 129 (Sperrung nach dem Original). In neuerer Zeit hat Bowra (oben Anm. 40) 36 diese Meinung vertreten: "Instead of killing him Athene will humble him and give him a chance to escape death. It is unusual in a god to allow this measure of mercy, and we may suspect that it is an invention of Sophocles."

⁸⁹ v. Fritz (oben Anm. 85) 254.

⁹⁰ Vgl. das nächste Kapitel.

⁹¹ F. Nietzsche hat die Vermeidbarkeit des Selbstmords betont, diesen jedoch (wohl zu Unrecht) aus übereilter Leidenschaft erklärt: "Das Warten-können ist so schwer, daß die größten Dichter es nicht verschmäht haben, das Nicht-warten-Können zum Motiv ihrer Dichtungen zu machen. So Shakespeare im Othello, Sophokles im Ajax: dessen Selbstmord ihm, wenn er nur einen Tag noch seine Empfindung hätte abkühlen lassen, nicht mehr nötig erschienen hätte, wie der Orakelspruch andeutet; wahrscheinlich würde er den schrecklichen Einflüsterungen der verletzten Eitelkeit ein Schnippchen geschlagen und zu sich gesprochen haben: wer hat denn nicht schon, in meinem Falle, ein Schaf für einen Helden angesehen? Ist es denn so etwas Ungeheures? Im Gegenteil, es ist nur etwas allgemein Menschliches: Ajax durfte sich dergestalt Trost zusprechen. Die Leidenschaft will nicht warten" (Menschliches, Allzumenschliches, I, 61 [Text nach Schlechta]).

Aias' Unfähigkeit, sich zu erkennen

Nunc exuere Ajax Ajacem non voluit.
(D.L. Döderlein)⁹²

Es ist deutlich geworden, daß Aias im höchsten Maß unfähig ist, sich zu erkennen - sowohl vor der Tat als auch nach ihr. Vor der Tat war es sein sehnlichster Wunsch, die Atriden und Odysseus zu ermorden; nach der Tat ruft er Zeus an, wie er die Atriden und Odysseus töten und dann sterben könne (387-391). An seiner Grundeinstellung hat sich nichts geändert, nur daß er den eigenen Tod für notwendig erachtet. Der Gedanke, Unrecht geplant zu haben, kommt ihm nicht. Könnte er es, er verfolgte erneut die alte Absicht.

Wenn Aias zum zweitenmal auftritt, scheint er ein anderer. Aber es ist die Frage, ob er sich wirklich gewandelt hat. Die Forschung hat die 'Trugrede' (646-692) nahezu zwei Jahrhunderte hin- und hergewendet, ohne doch zu einem Ergebnis zu gelangen. Hier kann nur der Aspekt einer möglichen Einsicht des Helden behandelt werden. Die Rede ist bitter, nicht versöhnlich - weder im Blick auf die Götter noch auf die Menschen. Aias ist nach wie vor unfähig, sich in Delphis Sinn zu erkennen. Ihm "öffnen plötzlich sich die Augen, er erkennt die Welt, doch nicht, um als Erkennender sich in sie einzufügen, nicht um ihrer Ordnung sich zu beugen, dem 'Erkenne dich selbst' zu folgen, sondern um in ihr das Fremde, Gegenteilige zu sehen, woran er nur teilhaben könnte, wenn er nicht mehr Aias wäre"⁹³. Seine Erkenntnis ist rein äußerlicher Art, von einer tieferen Einsicht ist er so weit entfernt wie eh und je. Es ist bezeichnend, daß er für den innerhalb der Gedankenwelt des Stücks fundamentalen Begriff der *σωφροσύνη* nur Ironie übrig hat. So antwortet er auf Tekmessas besorgte Frage, was er plane, sie möge nicht danach forschen, *σωφρονεῖν καλόν* (586): "with sublime effrontery from a man who has just been homicidally mad, he adds 'restraint [...] is a fine thing' (*i.e.* for a woman [...])"⁹⁴! Wenn Aias in der 'Trugrede' von der Betrachtung des natürlichen Wandels in der Welt (670-676) zu der resignierten Feststellung, daß Freund und Feind nicht für immer bestehende Kategorien seien (678-683), mit der herausfordernden Frage *ἡμεῖς δὲ πῶς οὐ γινώσόμεθα σωφρονεῖν*; (677) übergeht, ist das wiederum kalte Ironie⁹⁵, ja für

⁹² Vgl. oben Anm. 13: S. 336.

⁹³ Reinhardt (oben Anm. 24) 32-33.

⁹⁴ Stanford z.St.

⁹⁵ Die Interpretation von O. Taplin, nach der Aias nicht ironisch redet, sondern einsieht, sein Tod sei im Interesse von Tekmessa und Eurysakes, so daß das *σωφρονεῖν* tatsächlich zutrefte, wird sich kaum durchsetzen: *Yielding to Forethought: Sophocles' Ajax*, in: *Arktouros*, Festschr. B.M.W. Knox, Berlin/New York 1979, 122-129. Vgl. dagegen schon Döderlein (oben Anm. 13) 340, nach dem der mittlere Teil der Rede nicht 'simulatio', sondern 'ironia' ist. Zur Ironie des ganzen Monologs vgl. auch Kitto (oben Anm. 51) 123 und Perrotta (oben Anm. 31) 152-155, der sogar meint, die Ironie verleihe "unità a tutto il discorso" (155).

v. Fritz spricht aus den Versen 677-683 "bitterster Menschenhaß"⁹⁶. Aias ist nach wie vor kein σόφρων, wie ihn sich die Götter wünschen (132-133)⁹⁷.

Auch die der besprochenen Partie vorhergehenden Verse 666-668 machen deutlich, daß Aias sich nur scheinbar gewandelt hat:

τοιγάρ τὸ λοιπὸν εἰσόμεσθα μὲν θεοῖς
εἴκειν, μαθησόμεσθα δὲ Ἀτρείδας σέβειν.
ἄρχοντές εἰσιν, ὥσθ' ὑπεικτέον. τί μῆν;

Käme ihm diese Ansicht aus dem Herzen, hätte er etwas gelernt, nämlich daß er in einer Welt lebt, in der er nicht mit dem Kopf durch die Wand gehen kann. Aber die Verse sind von schlimmer Ironie geprägt⁹⁸, wie schon das Scholion bemerkt: ἐπιφθόνως ἔφρασεν ἐν εἰρωνείᾳ ἀντιστρέψας τὴν τάξιν· ἔδει γὰρ εἰπεῖν θεοὺς μὲν σέβειν, εἴκειν δὲ Ἀτρείδαις. 668 ist ὑπείκειν 'richtig' gebraucht. Die Ironie der Wendung θεοῖς εἴκειν gewinnt erst dann ihre volle Schärfe, wenn man sich die Funktion der Götter in der Weise klarmacht, wie sie in dieser Untersuchung vorgeschlagen wird. Die Junktur Ἀτρείδας σέβειν spricht für sich. "Hohn und Bitterkeit liegen auch in εἰσόμεσθα und μαθησόμεσθα"⁹⁹. Wie wenig Aias entschlossen ist, den Atriden nachzugeben (und wie richtig es demzufolge ist, 666-668 ironisch aufzufassen), zeigt seine Anrufung der Erinyen in dem letzten Monolog, sie möchten die Atriden mit dem Tod bestrafen (835-840). An seinem Haß und seiner Starkköpfigkeit hat sich nichts geändert. Bis zur letzten Minute kommt er weder zu der Überzeugung, daß man sich einzuordnen, noch zu der Einsicht, daß man seine Grenzen zu erkennen hat. Gewiß hat er eine Einsicht erlangt, nämlich die, daß seine Art, sich durchsetzen zu wollen, nicht möglich ist. "Aber sie ist keine Einsicht in sein eigenes Unrecht: ὦ παῖ γένοιο πατρὸς εὐτυχέστερος, τὰ δ' ἄλλ' ὅμοιος καὶ γένοι' ἂν οὐ κακός' sagt er zu seinem kleinen Sohn. Das äußere Schicksal ist es, das ihn zerschmettert hat, nicht bei sich selbst sucht er die Schuld"¹⁰⁰.

Somit ist die Erkenntnis rein äußerlicher Art. Darin ist der sterbende Aias ein Bruder des sterbenden Herakles der *Trachiniai*, der am Ende des Lebens ebenfalls zu einer äußerlichen, freilich noch geringeren Erkenntnis kommt¹⁰¹. Vielleicht hat Sophokles mit Aias Herakles' Problematik einen Schritt weiterführen wollen¹⁰².

⁹⁶ "Was Aias hier sagt, kehrt ja fast wörtlich wieder in den Sprüchen des Bias von Priene in Verbindung mit dem Satze οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί und diese Sprüche waren so bekannt, daß die Mehrzahl der Zuschauer im Theater an diesen Satz erinnert werden mußte und, wenn Sophokles die Worte von dorthier übernahm, erinnert werden sollte. Das sieht nicht nach demütiger Erkenntnis aus" ([oben Anm. 85] 246).

⁹⁷ Als Repräsentant der gegenteiligen Auffassung sei nur Bowra (oben Anm. 40) 42 genannt, nach dem Aias "true modesty" zeigt: "He has himself learned the lesson which Odysseus learned from the sight of him in his madness."

⁹⁸ Verkannt von Stanford z.St., richtig dagegen Kamerbeek z.St.

⁹⁹ Radermacher z.St., der zu 668 bemerkt, Aias erinnere 'ironisch' an das sprichwörtlich gewordene Gebot Solons ἀρχῶν ἄκουε καὶ δίκαια κᾶδίκαια.

¹⁰⁰ v. Fritz (oben Anm. 85) 251.

¹⁰¹ Vgl. Lefèvre (oben Anm. 29) 61.

¹⁰² Vgl. die vorhergehende Anm. Auch für das folgende ist hierauf zu verweisen.

Wie bei Herakles hat man auch bei Aias als Bezugspunkt nicht die Ethik des 5. Jahrhunderts angenommen, sondern gefordert, seine Reaktion aus jenem Geist homerischen Heldentums zu verstehen, "für den sich äußere Anerkennung und innerer Wert noch nicht als zugehörig zu verschiedenen Welten erwiesen haben. Aias ist kein stoischer Philosoph"¹⁰³. Gewiß, aber er ist auch kein Odysseus, den Sophokles nicht mit homerischen, sondern mit Zügen seiner Zeit ausgestattet hat. Hegel sagte im Blick auf Homer zu Recht: "Achill ist der, der er ist, und damit ist die Sache in epischer Hinsicht abgetan"¹⁰⁴. Auch Aias ist der, der er ist, aber damit ist die Sache in tragischer Hinsicht nicht abgetan! Wie Herakles ist Aias monoman, 'sozial gestört', die Gemeinschaft gilt ihm nichts, er sich selbst alles¹⁰⁵. Wie sich Herakles zu Deianeira verhält, verhält sich Aias zu Tekmessa. Kein Wort der Entschuldigung, kein Wort des Trosts. Nach der alexandrinischen Hypothese ist φιλονεικία, Ehrgeiz und Streitlust, für ihn bezeichnend. Er ist eine der für Sophokles charakteristischen unnachgiebigen Personen, die trotz allen Appellen nicht 'weichen', εἴκειν. Sowenig das für Aias in der 'Trugrede' ernsthaft in Frage kommt (667, 668), so sehr wirft Agamemnon 1243 ihm (und Teukros) zu Recht vor, nicht dem Schiedsspruch der Mehrzahl der Richter zu weichen, εἴκειν ἂ τοῖς πολλοῖσιν ἤρεσκεν κριταῖς. Besonders instruktiv ist Tekmessas Aufforderung an Aias ὑπεῖκε καὶ φρόνησον (371), zeigt sie doch den besprochenen Zusammenhang zwischen Trotz und Affekt. Daß sie nicht 'weichen' können, trifft auch auf Kreon in der *Antigone* und auf Oidipus zu¹⁰⁶. Obgleich der Terminus der αὐθαδία im *Aias* nicht begegnet, ist auch sein Held ein Vertreter derselben wie Herakles, Kreon und Oidipus¹⁰⁷.

Ein Motiv, mit dem Sophokles Aias einprägsam charakterisiert, ist bisher noch nicht zur Sprache gekommen¹⁰⁸: sein selbstbewußtes, überhebliches, ironisch-sarka-

¹⁰³ Lesky (oben Anm. 25) 129. Gegen dieses oft aufgestellte Postulat hat Winnington-Ingram (oben Anm. 30) 19 eingewandt, daß Aias nicht der typische Held Homers sei, sondern eher einer "who carries the implications of the heroic code to the extreme possible point, as no one in Homer, and perhaps no one in real life, ever did."

¹⁰⁴ Ästhetik 3,3,3, C, I ('Die epische Poesie').

¹⁰⁵ Gut Knox (oben Anm. 60) 21 über Aias: "He has no sense of responsibility to anyone or anything except his own heroic conception of himself and the need to live up to the great reputation of his father before him." Vgl. auch Winnington-Ingram (oben Anm. 30) 24: "Ajax's problem is a social problem, his situation is - or should be - social."

¹⁰⁶ Vgl. dazu Lefèvre (oben Anm. 28) 54-56 sowie H. Diller, Über das Selbstbewußtsein der sophokleischen Personen, in: WSt 69, 1956, 70-85 = Kleine Schriften zur antiken Literatur, München 1971, 272-285, hier: 277-278, zum nachfolgenden Begriff αὐθαδία: 284.

¹⁰⁷ Daß noch Oidipus Aias 'Bruder' ist, zeigt gut die Charakteristik Bröckers: "Es ist seine selbstbewußte Natur, die ihn mit der Möglichkeit einer falschen Meinung über sich selbst so wenig rechnen läßt, daß er in dem Augenblick, als Iokaste die Wahrheit erkennt (v. 1055), immer noch so blind bleibt wie zuvor [...]. Oidipus will unbedingt die Wahrheit, aber er will auch unbedingt seine selbstbewußte Meinung über sich selbst festhalten" ([oben Anm. 65] 31). Auch Aias hält an seiner selbstbewußten Meinung über sich bis zum Schluß fest.

¹⁰⁸ Es ist mustergültig von G. Großmann in dem nachgelassenen Aufsatz 'Das Lachen des Aias', in: MusHelv 25, 1968, 65-85, untersucht worden.

stisches Lachen, der Αἰάντειος γέλως, der später sprichwörtlich wurde. So springt Aias nach dem Abschachten der Tiere aus der Hütte und stößt Schmähworte gegen die Atriden und Odysseus aus, συντιθεῖς γέλων πολύν (303), wobei er seinen Racheakt offen als ὕβρις bezeichnet (304)¹⁰⁹. γέλως und ὕβρις gehören also zusammen. Diese Verbindung begegnet auch 367, wo Aias umgekehrt fürchtet, er werde verlacht (wie 382 und 454) und von ὕβρις heimgesucht: οἴμοι γέλωτος, οἶον ὕβρίσθην ἄρα. So wie Aias seinen Feinden im allgemeinen Gelächter unterstellt, unterstellt er es Odysseus im besonderen (382). Er kann sich nicht vorstellen, daß andere nicht so reagieren wie er. Auch der Chor vermutet später, daß Odysseus und die Atriden über Aias lachen (957), worauf Tekmessa Bezug nimmt (961 und 969). Daß aber sowohl Aias selbst als auch der Chor und indirekt Tekmessa bei Odysseus zu Unrecht mit einem triumphierenden Lachen rechnen, hat Sophokles schon im Prolog unvergeßlich gezeigt. Athena fragt ihn: οὐκ οὖν γέλως ἥδιστος εἰς ἐχθροῦς γελᾶν; (79), was Odysseus entschieden zurückweist. Man hat sich mit Athenas Frage unnötig schwer getan. Wenn in einer sittlichen Weltordnung Unrecht scheitern muß, kann sie nicht, wie schon dargelegt, mit Mitleid in Verbindung gebracht werden. Im übrigen dient die Frage dazu, nicht Athenas, sondern Odysseus' Haltung zu charakterisieren. Odysseus ist ein σώφρων, nicht aber Aias. Das "verblendete triumphierende Lachen des Aias ist bei Sophokles äußerster Gegensatz zur Selbsterkenntnis im Sinne Delphis geworden"¹¹⁰.

Teukros' und der Atriden Unfähigkeit, sich zu erkennen

*Gegen das Unrecht des Großen
welches Recht der Kleinen!*

(K. Reinhardt)¹¹¹

Aias ist zweifellos die Hauptperson des Stücks. Bis zu einem gewissen Grad ist er ein Einzelgänger. Aber Sophokles hat dafür gesorgt, daß seine Haupteigenschaft, die Starrköpfigkeit, nicht als Absonderlichkeit erscheint, sondern - Odysseus ausgenommen - auch die anderen Personen prägt. Wie zu Kreon Antigone gehört, gehören zu Aias Teukros, Menelaos und Agamemnon. Schon aus diesem Grund ist die viel gescholtene zweite Hälfte der Tragödie wichtig: Sie lehrt, auch Aias' Charakter richtig einzuordnen. Man hat Teukros und die Atriden nicht so recht gemocht. Aber man bedenke: Je höher man Aias und je tiefer man die anderen stellt, desto mehr wird das Gleichgewicht des Stücks beeinträchtigt.

Was ist gegen Teukros einzuwenden? "Seiner bieder-treuen Gesinnung fehlt

¹⁰⁹ Nach Stanford bezieht sich ὕβρις sowohl auf die Atriden und Odysseus als auch auf Aias, nach Radermacher nur auf Aias.

¹¹⁰ Großmann (oben Anm. 108) 81.

¹¹¹ Vgl. Anm. 24: S. 40.

der hohe Adel des Toten"¹¹². Wieso eigentlich? Er tritt tapfer für den toten Halbbruder ein. Daß er jammert, nicht vor Telamons Augen treten zu können (1008-1018), soll man ihm nicht vorhalten. Aias selbst - offenbar motiviert der Dichter hier fein - hat diesen 'Vater-Komplex', wie gleich zweimal zum Ausdruck kommt (434-440, 462-466). Teukros' *ποι γὰρ μολεῖν μοι δυνατόν*; (1006) ist von Aias' *καὶ νῦν τί χρὴ δρᾶν*; (457) nicht weit entfernt. Teukros' Klage ist um so verständlicher, als er im Vergleich zu Aias von mütterlicher Seite her unebenbürtig ist. Seine Befürchtungen sprechen mehr gegen den *δύσοργος* Telamon (1017) als gegen ihn selbst. Auch Teukros' Ansicht über die Götter (1036-1039) entspricht, richtig verstanden, eher Sophokles' Weltbild als Aias' Ansicht¹¹³. Dennoch verhält auch er sich nicht vorbildlich. Auf Menelaos' Rede antwortet er mit einer harten Attacke (1093-1117), die selbst der auf seiner Seite stehende Chor ablehnt (1118): Starre Worte beißen, auch wenn sie mehr als gerecht sind, *τὰ σκληρὰ γὰρ τοι, κὰν ὑπέρδικ' ᾦ, δάκνει* (1119). Teukros ist extrem selbstgerecht. Er bekennt sich sogar ausdrücklich dazu: *ξὺν τῷ δικαίῳ γὰρ μέγ' ἔξεστιν φρονεῖν* (1125). Die Problematik ist eine andere als die, zu der Aias Stellung nimmt, aber "Teucer resembles his half-brother in his unyielding stubbornness"¹¹⁴. An Aias erinnern auch einige Begriffe. Teukros' *οὐ μικρὸν φρονεῖν* (das ihm Menelaos 1120 vorhält), *μέγα φρονεῖν* (das er 1125 selbst eingesteht) und *ὑπέρφρονα* (womit Agamemnon seine Reden 1236 bezeichnet) geraten in gefährliche Nähe zu Aias' *οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖν* (777). Agamemnon wirft Teukros 1258 *ὑβρίζειν* vor. Vor allem aber bezweifeln sowohl Agamemnon (1259) als auch der Chor (1264), daß Teukros Maß halte, *σωφρονεῖν*. Angesichts des leitmotivischen Charakters dieser Begriffe wird man ihr Gewicht für Teukros nicht relativieren dürfen. "Sophocles portrays him as an *alter Ajax*, loyal, high-spirited and fearless, but without Ajax's greatness of passion [...]"¹¹⁵. Teukros ist so wenig ein *σώφρων* wie Aias.

Ähnlich wie Teukros sind die Atriden zu beurteilen¹¹⁶. Daß sie sich auf ein rechtmäßiges Urteil der Heeresversammlung berufen, sollte man ebensowenig bestreiten wie die Berechtigung der von Menelaos 1071-1083 und von Agamemnon 1239-1254 vorgetragene Ansichten, daß solche Urteile im Interesse eines Gemeinlebens von jedermann - also auch von Aias - zu respektieren seien¹¹⁷. Nur gehen sie

¹¹² Lesky (oben Anm. 20) 186. Für Welcker (oben Anm. 9) 327 war er dagegen "ein eigentümlich schöner Charakter".

¹¹³ Halbrichtig Kamerbeek z.St.

¹¹⁴ Stanford zu 1118-1119.

¹¹⁵ Stanford XLV, dessen weitere Charakteristik zu beachten ist; nur über Aias' 'greatness of spirit' kann man verschiedener Meinung sein. Vgl. auch Norwood (oben Anm. 64) 134: "Teucer ist Ajax himself without the madness and the illumination."

¹¹⁶ Solger (oben Anm. 3) XXVI hielt sie für "böse und frevelhafte Menschen". Welcker hat darauf hingewiesen, Sophokles habe "sich wohl gehütet die Atriden im Allgemeinen herunterzusetzen, mit sichtbarer Ungunst zu schildern" ([oben Anm. 9] 329); die Streitreden zwischen Teukros und den Atriden enthielten "weder etwas frostiges noch niederes" (330).

¹¹⁷ Hierauf war schon oben in dem Kapitel 'Aias' *ὑβρις* einzugehen.

sowohl in den Folgerungen, die sie daraus ziehen, als auch in der Form, in der sie sie vertreten, eindeutig zu weit. Hier machen sie sich der ὕβρις schuldig, so wie es Teukros Menelaos im Gleichnis (1151) und der Chor direkt (1092) vorwerfen. Aber Menelaos' μέγα φρονεῖν (1088) gleicht andererseits Teukros' μέγα φρονεῖν (1125); das soll durchgängig präsent bleiben. 1091-1092 spricht der Chor im Blick auf Menelaos aus, worin alle drei Personen fehlen - eine Charakterisierung ihres Verhaltens, das der aufmerksame Zuschauer auch ohne diesen Fingerzeig des Dichters einschätzen konnte: Was Menelaos vorträgt, seien γνῶμαι σοφαί, aber er sei in Gefahr, an dem toten Aias zum ὕβριστῆς zu werden (wobei die besondere Pointe darin liegt, daß die "γνῶμαι σοφαί des Menelaos gerade gegen die Hybris gewendet sind"¹¹⁸). Aufgrund der richtigen Einstellung, den Staat gegen Einzelgänger schützen zu sollen, kommen die Atriden jedoch zu der falschen Entscheidung, Aias das Begräbnis zu verweigern. Diese falsche Entscheidung liegt vor ihren Auftritten und resultiert aus Haß: Sowohl Menelaos (1134) als auch Agamemnon (1345) hassen Aias (μισεῖν). Hier scheint wieder der Affekt die διάνοια gehindert und die ἀμαρτία bewirkt zu haben. Aber auch auf der Bühne wird die hochfahrende affektgeladene Art des Argumentierens bei beiden Atriden anschaulich vorgeführt. Es ist das ἀμαρτάνειν ἐν λόγοις, wie es Teukros 1096 bei Menelaos konstatiert. Dementsprechend ist Menelaos ein ἀνολβος, einer, "dem φρόνησις mangelt" (1156, im Gleichnis)¹¹⁹, und spricht Agamemnon ἀνόητα ἔπη (1272). Sophokles zeigt bei den Atriden die (im Affekt) verhärteten Sinne ebenso wie bei Teukros. Der Vorwurf des Chors an Menelaos und Teukros τὰ σκληρὰ γάρ τοι, κἄν ὑπέρδικ' ἦ, δάκνει (1119) war schon zu zitieren. Ganz in diesem Sinn wirft Odysseus Agamemnon eine σκληρὰν ψυχὴν vor (1361). Damit erhalten die drei Personen eine Charakteristik, die vorher auf Aias angewendet wurde, den der Chor mit einem ἀπαξ λεγόμενον als στερεόφρων bezeichnete (926). Stanford hat auf die Feinheit aufmerksam gemacht, daß Agamemnon bisher andeutete, Odysseus sei in Gefahr, ungehorsam wie Aias zu werden, daß nunmehr aber Odysseus unterstelle, Agamemnon gleiche Aias "in his σκληρότης"¹²⁰. Diese Verhärtung des Denkens und Verhaltens ist für Sophokles' meiste Personen charakteristisch. Man fühlt sich an Haimons Appell erinnert, Kreon möge 'lernen': Zu starre Stämme brächen im reißenden Strom, zu straffe Segeltaue führten im Sturm zum Kentern; deshalb solle er nachgeben (*Ant.* 710-718). In dieser Partie begegnen bezeichnenderweise μανθάνειν, εἴκειν und zweimal ὑπέικειν. Kreon kann (wie Oidipus) nicht εἴκειν und nicht μανθάνειν. Agamemnon 'weicht' zwar zum Schluß, 'lernt' aber nicht. Er sieht sein Unrecht nicht

¹¹⁸ Radermacher; vgl. auch Jebb: "Menelaos has rightly condemned the ὕβρις which defies human laws. But his own ὕβρις menaces the laws of the gods." Vgl. ebenso Kamerbeck.

¹¹⁹ Radermacher; Kamerbeck: "wretched by his μορῖα."

¹²⁰ Zu 1360-1361, vgl. auch S. XXVIII. Daß Aias und die Atriden in vergleichbare Fehler verfallen, betonte schon Döderlein (oben Anm. 13) 347. Vgl. auch Kirkwood (oben Anm. 57) 109.

ein, sondern überläßt die Bestattung Odysseus. Es ist ein äußerliches εἶκειν, μανθάνειν ist es schon gar nicht. Daß auch für Aias weder ein echtes εἶκειν noch ein überzeugtes μανθάνειν in Frage kommt, war schon in dem vorhergehenden Kapitel festzustellen: Er gebraucht beide Begriffe 667 nur ironisch.

Wenn der Chor 1264 Teukros und Menelaos zum σωφρονεῖν auffordert und Teukros 1391 Menelaos und Agamemnon als κακοί bezeichnet, zeigt sich, daß Sophokles auch bei diesen Personen die Begriffe gebraucht, die er im Prolog Athena auf Aias anwenden läßt¹²¹. Für diesen endet das Spiel tödlich, für jene nicht. Aber in Delphis Sinn maßzuhalten und 'sich zu erkennen' sind sie alle unfähig.

Odysseus' Fähigkeit, sich zu erkennen

Ulyß [...] erscheint gleichsam als die personifizierte Mäßigung.

(A.W. v. Schlegel)¹²²

In Delphis Sinn maßzuhalten und 'sich zu erkennen' ist allein Odysseus fähig. Dieses kommt sowohl in dem Prolog als auch in der Schluß-Szene zum Ausdruck. Das Stück gewinnt durch diese geistige Klammer eine imponierende innere Einheit. Der 'delphische' Odysseus beherrscht die erste und letzte Szene. Dazwischen agieren in der ersten Hälfte der 'undelphische' Aias und in der zweiten Hälfte die nicht minder 'undelphischen' Teukros, Menelaos und Agamemnon. Das Gebot γῶθι σεαυτὸν könnte über jedem Stück des Priesters Sophokles¹²³, im *Aias* über jeder einzelnen Szene stehen.

Teukros nennt Odysseus einen ἐσθλός (1399), der Chor ihn einen σοφός (1374). Er selbst distanziert sich von Starkkörperigkeit, von einer σκληρὰ ψυχὴ (1361). Sonst erfahren wir nicht viel über ihn, außer daß er ein σώφρων ist. Das dürfte genug sein. Worin äußert sich seine σωφροσύνη? Er nennt sich Aias' Feind (78), will jedoch nicht, daß dieser vor ihm im Wahnsinn, also in einer erniedrigenden Weise, erscheint; das Lachen über den besiegten Gegner lehnt er ab (80). Im Gegenteil: Er empfindet Mitleid mit dem Unglücklichen - ein einzigartiges Motiv der Menschlichkeit. Man denkt an Neoptolemos, Dido, Parzival und Iphigenie. Hier

¹²¹ Wenn Teukros Menelaos 1162 einen μάταιος ἀνὴρ nennt, handelt es sich wiederum um einen Schlüsselbegriff: Vgl. Lefèvre (oben Anm. 29) 61-62.

¹²² Vgl. oben S. 92. Auch Döderlein (oben Anm. 13) 348 urteilte treffend: "Ulyssis persona subtilitatem veritate, audaciam modestia, constantiam mansuetudine miscens, talis utique est, ut ejus comparatione et culpa errorque Ajacis in clariore luce collocetur, et ejusdem judicio Ajacis virtus et gloria ab obtreccatione et injuriis vindicetur." Vgl. auch Odysseus' Würdigung durch Jacob (oben Anm. 5) 207-208 und Maddalena (oben Anm. 26) 49-50.

¹²³ Vgl. H. Diller: "das γῶθι σεαυτὸν wird vor allem in den früheren sophokleischen Tragödien vom Aias bis zum König Oidipus in kaum verhüllter Form ausgesprochen" (Menschendarstellung und Handlungsführung bei Sophokles, in: *Antike u. Abendland* 6, 1957, 157-169 = Kleine Schriften [oben Anm. 106] 286-303, hier: 287).

liegt sogar eine Steigerung vor, insofern es sich um einen Feind handelt: ἐποικτίρω δέ νιν / δύστηνον ἔμπας, καίπερ ὄντα δυσμενῆ (121-122). Zu ἐποικτίρω bemerkte Stanford: "a favourite word of Sophocles, who is perhaps expressing here through Odysseus his own profound compassion for humanity"¹²⁴. Dieser Odysseus ist auf dem Weg¹²⁵ zu Gestalten Menanders, die von φιλανθρωπία, dem Verständnis für den Mitmenschen¹²⁶, geprägt sind¹²⁷.

Die Ursache des Mitleids liegt bei Odysseus darin, daß er in Aias' Schicksal sein eigenes erkennt, οὐδὲν τὸ τούτου μᾶλλον ἢ τούμὸν σκοπῶν (124). Er fühlt sich mitbetroffen¹²⁸. Eben diesen Gedanken äußert er auf Agamemnons Frage, ob er wirklich Aias bestatten lassen solle: Ja! Denn er werde selbst in dessen Lage kommen, ἔγωγε· καὶ γὰρ αὐτὸς ἐνθάδ' ἵξομαι (1365)¹²⁹. Agamemnon kann das nicht verstehen und verspottet Odysseus (1366), indem er "cynically assumes that everyone is as self-centred as himself and takes it that Odysseus is really thinking about his own future"¹³⁰. Auch von 124 zu 1365 schließt sich ein Ring in der überlegten Komposition dieser Tragödie.

Zu Odysseus' Reflexion könnte man bei Herodot 1,86,6 Kyros' Einsicht, daß auch er nur ein Mensch sei (ἄνθρωπος ἐών), vergleichen, die ihm kommt, wenn er Kroisos auf dem brennenden Scheiterhaufen beobachtet. Andererseits hat man gesagt, Sophokles habe hier zum erstenmal in der griechischen Welt dem "senso della fraternità umana nell' infelicità e nel dolore" Ausdruck gegeben¹³¹.

Odysseus begründet, warum er in Aias' Schicksal sein eigenes sehe, damit, daß er, Pindar zitierend, sagt, die Menschen seien nicht mehr als Bilder und Schatten,

¹²⁴ Vgl. Maddalena (oben Anm. 26) 11 über die "pietà di Sofocle": "per Sofocle l'uomo è miserevole proprio perché per sua natura è soggetto alla passione e dunque alla colpa e dunque alla miseria."

¹²⁵ Soll man in Odysseus' συνθάπτειν (1378) und ξυμπονεῖν (1379) Antigones συμφιλεῖν (*Ant.* 523) mithören?

¹²⁶ Vgl. dazu B. Snell, Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen (zuerst 1947), in: Die Entdeckung des Geistes, Göttingen 1980, 231-243, hier: 235-236; E. Lefèvre, Menander, in: G.A. Seeck (Hrsg.), Das griechische Drama, Darmstadt 1979, 307-353, hier: 334-339.

¹²⁷ Die schöne Gestalt Tekmessas kommt in dieser wie in vielen Abhandlungen zu kurz. "She, too, is on the side of σωφροσύνη, though she sees it mainly as consideration and kindness towards one's kith and kin" (Stanford L). Das trifft zu, aber Sophokles hat an ihr doch nicht das Hauptthema des Stücks durchgeführt. Vgl. auch Kirkwood (oben Anm. 57) 103-107.

¹²⁸ "The words of Odysseus [...] perhaps [...] reflect the noble humanity of the poet himself and show in what spirit he wishes his creation to be understood" (Kamerbeek).

¹²⁹ Ausgerechnet bei dieser höchst 'menschlichen' Aussage erwog Chr. Meier eine politische Deutung: Die politische Kunst der griechischen Tragödie, München 1988, 195. Vgl. Kamerbeek: "It is the solidarity of men in the face of death that determines Odysseus' actions. His is the voice of humanity".

¹³⁰ Stanford z.St.

¹³¹ Perrotta (oben Anm. 31) 138.

ὄρω γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν / εἶδωλ', ὅσοι περ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν (125-126). Aber diese Worte sind gerade nicht, wie man es oft getan hat, im metaphysischen Sinn als Eingeständnis der Nichtigkeit des Menschen vor dem Göttlichen zu verstehen; auch der sonst so feinsinnige Stanford bemerkt zu Unrecht, Odysseus erkenne, "that all men are as weak and insubstantial as shadows under the power of Destiny". Davon ist nicht die Rede. Odysseus sieht vielmehr, wie schnell der Mensch über einen kleinen Anlaß - zum Beispiel aus Starrköpfigkeit - stürzen kann. Sophokles argumentiert auf der menschlichen Ebene.

Ganz im Sinn von Odysseus' Erkenntnis sind die drei Schluß-Verse 1418-1420, vieles könnten die Sterblichen durch Sehen erkennen; bevor er sehe, könne keiner seine Zukunft vorhersagen: ἦ πολλὰ βροτοῖς ἔστιν ἰδοῦσιν / γνῶναι· πρὶν ἰδεῖν δ' οὐδεὶς μάντις / τῶν μελλόντων ὅ τι πράξει. Man war darüber geteilter Meinung, ob die Aussage tief oder banal sei. Radermacher athetierte sie mit der Begründung, sie habe "mit dem Begräbnis des Aias nichts zu tun". Mit dem Begräbnis hat sie nur indirekt zu tun, mit Aias aber direkt. Denn um sein Schicksal geht es in dem Stück: Er sollte nicht sehen und nicht erkennen¹³². Wie die Schluß-Sentenz der *Antigone* geben die Verse den Grundgedanken der Tragödie wieder: γνῶναι, nämlich γνῶναι αὐτόν.

Freiburg i.Br.

Eckard Lefèvre

¹³² Wenig glücklich las Stanford aus den Versen wieder den Schicksalsgedanken heraus.