

## DIE THEMATISCHE EINHEIT DES SOPHOKLEISCHEN 'AIAS'\*

### *1. Die Bedeutung der Zweiteiligkeit*

Eine zweiteilige Gesamtstruktur ist das gemeinsame Kennzeichen der frühen Dramen des Sophokles<sup>1</sup>. Doch für jedes Werk stellt sich die Frage, wie seine Einheit zu begreifen ist, in anderer Weise. Der 'Aias' wirft in dieser Hinsicht besondere Probleme auf. In ihm scheint die Teilung, was Handlung und Wechsel der Figuren angeht, stärker ausgeprägt als in der 'Antigone' und in den 'Trachinierinnen'.

Das Drama setzt in der Situation von Aias' Wahnsinn ein. Im Glauben, sich an den Griechen für die ihm angetane Schmach zu rächen, weil sie die Waffen des Achill nicht ihm, sondern Odysseus zuerkannten, ist Aias eben daran - von Athena verblendet - eine Viehherde abzuschlachten. Dabei wird er von der Göttin dem ihm nachspürenden Odysseus vorgeführt, damit der mörderische Plan und seine Vereitelung im ganzen Heer kund werde. Aias erwacht dann in seinem Zelt zum Bewußtsein seiner furchtbaren Lage, faßt den Entschluß zu sterben, wehrt den Versuch der im Chor repräsentierten Gefolgsleute und seiner Lagergenossin Tekmessa ab, ihn am Leben zu erhalten, nimmt Abschied vom Sohn, den er von Tekmessa hat, entzieht sich mit einer Täuschung den Seinen, die nach seinem Weggang - alarmiert durch eine Weissagung des Sehers Kalchas - sich zu einer erfolglosen Rettungsaktion aufmachen, und tötet sich in der Einsamkeit.

Obwohl neben ihm Tekmessa durchaus Bedeutung hat und eine Figur eigener Tragik ist, so bleibt die dramatische Entwicklung doch auf ihn ausgerichtet, in den wechselnden Stadien von Verstrickung und Raserei zur Besinnung, zur Ablösung von der ihn umgebenden Welt bis zum Endpunkt, dem ruhig geplanten Selbstmord. Damit ist aber erst die Mitte des Dramas erreicht.

Die Fortsetzung bringt nach der Auffindung der Leiche und der Klage der Freunde eine neue dramatische Auseinandersetzung zwischen Personen, die erst nach dem Tode des Aias auftreten. Teukros versucht gegen das Verbot und die Drohungen der herrschenden Atriden die Bestattung seines Bruders durchzusetzen.

\* Erweiterte Fassung eines Vortrags, der an den XIII. Metageitnia 1991 in Mulhouse gehalten wurde.

<sup>1</sup> Vgl. Th.A. Szlezák, Zweiteilige Dramenstruktur bei Sophokles und Euripides, in: Poetica 14, 1982, 1-23.

Doch erst nach zwei großen Agonen gelingt es dem noch einmal nach dem Prolog erscheinenden Odysseus, den Streit zu schlichten und die Ehrung des Toten durch seine Angehörigen zu ermöglichen.

Was bedeutet dieser zweite Teil für das Ganze des Werkes? Diese Frage ist in radikaler Weise bisher nicht gestellt worden. Zwar hat man sich mit dem Problem der Zusammengehörigkeit der Teile immer wieder befaßt, aber man ging dabei doch von der selbstverständlich geltenden Voraussetzung aus, daß der erste Teil mit der Darstellung des Aias entscheidende Bedeutung hat, der zweite hingegen ein mehr oder minder wichtiges 'Nachspiel' ist.

Unter der Annahme einer durchgehenden thematischen Dominanz von Aias' Gestalt im ganzen Drama läßt sich die Funktion des zweiten Teils, in dem er nicht mehr agiert, hauptsächlich in zwei Hinsichten erklären: mit der Erwägung, daß die Bestattung zu seiner Geschichte hinzugehört, sowie auch damit, daß er durch den Gegensatz zu anderen Figuren in seiner Eigenart schärfer hervortritt<sup>2</sup>.

Auch wenn damit durchaus wichtige Gesichtspunkte bezeichnet sind, ist doch fraglich, ob sie hinreichen, die Berechtigung des zweiten Teils zu erweisen. In ihm erfahren wir wenig Neues über Aias, ja, es erscheinen zum Teil Themen, die keinen direkten Bezug auf ihn haben. Und dann wäre auch die Benützung dramatischer Figuren zum wesentlichen Zweck, im Kontrast den Helden von ihnen abzuheben, künstlerisch nicht überzeugend.

Ein Mißbehagen über diesen zweiten Teil, insbesondere über die Agone des Teukros mit den Atriden, ist denn auch immer wieder laut geworden. Viel zitiert ist der antike Scholiast mit dem Urteil, Sophokles sei "im Bestreben, das Drama über den Tod des Aias auszudehnen, frostig geworden und habe das tragische Pathos aufgelöst"<sup>3</sup>. Th. Bergk nahm an, daß die ganze Geschichte der Bestattung bis zum Schluß nicht von Sophokles, sondern von einem inferioreren Fortsetzer stamme<sup>4</sup>. K. Reinhardt fand in den Atriden-Szenen eine eher schematische als wesenhafte Darstellungsweise und glaubte, das Publikum sei wenigstens durch den Anblick auf

<sup>2</sup> K. Reinhardt, *Sophokles*, Frankfurt/M. 1933, 40: "Der Sinn des Nachspiels ist vielmehr, dem zwar notwendig Untergehenden, doch Echten, Großen, den Undank, die Kleinheit, Mißgunst, Gemeinheit und Dünkelhaftigkeit der Unechten, Geschwollenen entgegenzustellen, die als Widerwelt ihn triumphierend überlebt." - Vgl. weiter zur Relevanz des zweiten Teils im Blick auf die Aias-Gestalt: M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie*, Göttingen <sup>2</sup>1954, 178; G.M. Kirkwood, *A Study of Sophoclean Drama*, Ithaca NY 1958, 47-49; J.C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles, Commentaries, I: The Ajax*, Leiden <sup>2</sup>1963, 14 f.; E. Schlesinger, *Erhaltung im Untergang, Sophokles' Aias als pathetische Tragödie*, in: *Poetica* 3, 1970, 359-387; L. Bergson, *Der 'Aias' des Sophokles als 'Trilogie'*, Versuch einer Bilanz, in: *Hermes* 114, 1986, 48-50. - Gegen die allgemeine Auffassung, das Stück sei auf Aias hin zentriert, hat sich H.D.F. Kitto, *Greek Tragedy*, London <sup>3</sup>1961, 120-125, ausgesprochen. Das von ihm angedeutete weitere Thema, wonach es um Lebensprobleme überhaupt gehe, war aber zu vage, um eine neue Perspektive zu eröffnen.

<sup>3</sup> Schol. zu V. 1123. - Das Urteil des Scholiasten ist auch noch durch A.J.A. Waldock, *Sophocles the Dramatist*, Cambridge 1966, 49 ff., unterstützt worden.

<sup>4</sup> Th. Bergk, *Griechische Literaturgeschichte*, III, Berlin 1884, 378 ff.

der Bühne entschädigt worden, auf der während der Auseinandersetzungen Tekmessa und der Sohn bei der stummen Bewachung der Leiche zu sehen sind<sup>5</sup>.

Auch in den eingehenden neueren Interpretationen dieser Szenen besteht im ganzen der Eindruck geringerer Bedeutung und Qualität weiter<sup>6</sup>. Ihr Sinn ist möglicherweise von der Gestalt des Aias her nicht völlig zu erschließen. Es stellt sich somit die grundsätzliche Frage nach dem Struktur und Einheit gebenden Thema des Dramas.

Wenn es nicht in Aias' Figur liegt, so offensichtlich auch nicht in der Wiedergabe einer im Sinne des Aristoteles geschlossenen Handlung. Das Drama beginnt, wie Reinhardt sagt<sup>7</sup>, in oder nach der Katastrophe. Anders als in der Aias-Trilogie des Aischylos ist der verhängnisvolle Streit um die Waffen des Achill nicht Gegenstand der Darstellung. Der späte Einsatz des Dramas - nach dem Entschluß zur Rache und der darauffolgenden Verblendung durch Athena - könnte wohl auch dadurch begründet sein, daß Sophokles - keineswegs in Verlegenheit, genügend Stoff zu haben, wie der Scholiast meinte - die Geschichte des Aias bis zu seinem Tode deshalb verkürzte, um Raum für eine weitere Handlung zu gewinnen.

Wenn die Einheit in Handlung und Gestalt nicht einmal auch nur erstrebt scheint, so bleibt es, nach einem umgreifenden Problem zu fragen. Für eine entsprechende Untersuchung eignen sich gerade die Auseinandersetzungen zwischen den Atriden und Teukros, in denen allgemeine Themen erörtert werden.

Menelaos begründet gegenüber Teukros das Verbot der Bestattung des Aias zunächst mit dessen Mordanschlag auf das gesamte Heer (1052-65). Diese Anklage könnte für sich ausreichend scheinen, doch Menelaos knüpft daran den allgemeinen Vorwurf, daß Aias zu Lebzeiten niemals auf die Vorgesetzten gehört habe und deshalb nun der Augenblick gekommen sei, über den Toten die Herrschaftsgewalt auszuüben (1067-72). Dazu erklärt er grundsätzlich: Daß weder im Staat (ἐν πόλει) Gesetze (νόμοι) Geltung haben könnten, wo nicht Furcht (δέος) bestehe, noch ein Heer vernünftig regiert werde, das nicht den Schutz von Furcht (φόβος) und Scheu (αἰδώς) habe. Der Staat, in dem zu freveln und nach eigenem Belieben zu handeln erlaubt sei, werde zugrunde gehen. Darum bleibe sein Grundsatz die Furcht zur rechten Zeit (1073-86). So rechtfertigt er seine Forderung, mit der er, wie auch der Chor sofort feststellt (1091 f.), zum Frevler am Toten werden würde.

Bemerkenswert ist, daß hier eine Theorie für den Zusammenhalt nicht nur eines Heeres, sondern auch eines Staates gegeben wird und daß der Gedanke der für ein Gemeinwesen heilsamen Furcht in ähnlicher Weise in den 'Eumeniden' des Aischy-

<sup>5</sup> Reinhardt, Sophokles, 42 f.

<sup>6</sup> G.H. Gellie, Sophocles, A Reading, Melbourne 1972, 23-27; R.P. Winnington-Ingram, Sophocles, An Interpretation, Cambridge 1980, 57-72; J.P. Poe, Genre and Meaning in Sophocles' Ajax, Frankfurt/M. 1987, 19-28; 86 f.; M. Heath, The Poetics of Greek Tragedy, London 1987, 197-208.

<sup>7</sup> Reinhardt, Sophokles, 20.

los (681 ff.) von Athena bei der Einsetzung des Areopags ausgesprochen worden war<sup>8</sup>. Die Gewichtigkeit des Bezugs macht es von vornherein unwahrscheinlich, in diesen staatstheoretischen Ausführungen des Menelaos mit Lesky, Winnington-Ingram und anderen eine hohle Phrase oder eine Fassade des Despotismus zu sehen<sup>9</sup>. Der in dieser Weise gestützte allgemeine Vorwurf gegen Aias, daß er sich der existenzhaltenden Disziplin der Gemeinschaft nicht unterworfen habe, ist für die gesamte Auseinandersetzung wesentlich. Teukros versucht ihn zu entkräften und nachzuweisen, daß ein derartiger Anspruch auf Unterordnung an Aias nicht gestellt werden konnte, daß er als Unabhängiger gekommen sei, gebunden nur durch den von ihm geschworenen Eid (1097-1114). Agamemnon wird im nächsten Agon auf diesen Punkt der grundsätzlichen Bestreitung eines Untergebenen-Verhältnisses zurückkommen (1232-34). Wie sein Bruder, so versteht auch er eine Heeresordnung wie eine staatliche Ordnung, indem er erklärt (1239-49), daß Gültigkeit von Gesetzen (νόμοι) nicht mehr gewährleistet sei, wenn Entscheide in Rechtsverfahren (δίκη), wie im Waffenstreit durch die Mehrheit der Griechen getroffen, nicht beachtet würden.

In diesen Argumentationen, die im allgemeinen als wenig belangvoll angesehen werden<sup>10</sup>, fassen wir den Rechtskonflikt zwischen Aias und dem griechischen Heer. Er liegt nicht in der Frage, wer die Waffen des Achill eher verdient habe, sondern - auf grundsätzlicherer Ebene - in der unterschiedlichen Auffassung vom Rechtscharakter des Heeresurteils. Wie wir aus verschiedenen rückverweisenden Bemerkungen von Aias, Teukros, Menelaos und Agamemnon ersehen<sup>11</sup>, hatte die Heeresversammlung in förmlicher Abstimmung - dabei freilich unter dem Einfluß der Atriden - das Urteil zugunsten des Odysseus gefällt. Die Atriden und wohl ebenso die abstimmenden Griechen sehen dies als einen verbindlichen Entscheid wie den eines staatlichen Gerichts. Dagegen nimmt Aias für sich das Recht der Selbsthilfe in Anspruch. In seinem Bewußtsein ein freier, den Griechen insgesamt nicht untergebeener Mann, rächt er sich für eine gegen ihn gerichtete feindliche Handlung. Seine Verzweiflung nach dem göttlich verfügten Mißlingen des Anschlags bezieht sich keineswegs auf die Ungeheuerlichkeit seiner Absicht, sondern auf die von ihm er-

<sup>8</sup> Ein erster Hinweis auf diese Szene mag schon im Prolog enthalten sein. Dort wird die unsichtbare Athena dem Odysseus durch den Klang ihrer Stimme erkennbar (15-17), den dieser mit einer tyrsenischen Trompete vergleicht. Mit dem Zeichen eben dieses Instruments war auf Geheiß der Göttin in den 'Eumeniden' (566-69) die Gerichtsversammlung eröffnet worden.

<sup>9</sup> A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen<sup>3</sup> 1972, 187; Winnington-Ingram, *Sophocles*, 63 f.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Gellie, *Sophocles*, 23 f.; M.W. Blundell, *Helping Friends and Harming Enemies, A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge 1989, 90 ff.

<sup>11</sup> 448 f.; 1135 f.; 1243.

kannte definitive Undurchführbarkeit<sup>12</sup>. Und im Todesmonolog (835 ff.) beschwört er die Erinyen, Rache an den Atriden und am ganzen Heer zu nehmen - wie man aus der Kenntnis der späteren Ereignisse sofort erkennt, vergeblich<sup>13</sup>.

Diese Thematik ähnelt derjenigen der 'Orestie' des Aischylos: Wie dort werden hier Selbsthilfe und staatliche Gerichtsbarkeit und damit Staatlichkeit überhaupt miteinander konfrontiert. Aber gegenüber der älteren Konzeption der Staatswerdung als Versöhnung und Fortschritt bringt Sophokles jetzt kritische Aspekte in den Blick.

Zur Darstellung von Staatlichkeit gehört im 'Aias' nicht nur die theoretische Argumentation, sondern vor allem auch ihre Repräsentation in den Gestalten. Menelaos, zumeist als medioker und autoritär beurteilt, ist in seinem Wesen noch genauer zu bestimmen. Schon bei seinem Erscheinen ist kennzeichnend, daß er die Bestattung sowohl im eigenen Namen wie in dem des Heerführers verbietet (1047-50). Er ist mächtig, wie auch seine im Streit erwähnte Rolle beim Waffengericht (1135) erkennen läßt, aber nicht selbständig. Teukros nennt ihn prägnant ὑπάρχος (1105)<sup>14</sup>. Diese Position hat für ihn den Vorteil, sich nicht exponieren zu müssen. Der spürbare persönliche Triumph über den großen Aias ist ermöglicht und gedeckt durch die Berufung auf das Gemeininteresse und den von oben ergangenen Befehl. So wagt er es auch nicht, als er bei Teukros auf trotzigem Widerstand stößt, sich in eigener Person gegen ihn durchzusetzen, sondern geht ab, um Hilfe und Verstärkung vom Bruder zu holen. Er steht für seine Absichten nicht hin und muß es auch nicht, weil er zu einem kollektiven Machtgefüge gehört. Er ist, was man heute einen Funktionär nennen würde. Die innere Dramatik dieser Darstellung liegt darin, daß er in seinem entpersönlichten Wesen als Geschöpf der organisierten kollektiven Welt der Polis erscheint.

Ihm steht als Einzelner ohne Macht, dem Recht seiner Sache und sich selbst vertrauend, Teukros, der Bruder und Vertreter des Aias, gegenüber. Der Gegensatz

<sup>12</sup> 348 ff., bes. 372 ff.; 387 ff.

<sup>13</sup> Nicht zutreffend unterscheidet Blundell, *Helping Friends*, 88 ff., die Auffassungen des Aias und der Atriden als göttlich sanktioniertes Vergeltungsrecht und rein menschliches legalistisches Recht der Gesellschaft. Es zeigt sich in ihrer Darlegung daher auch kein Zusammenhang dieses Konflikts mit der Gesamtproblematik des Dramas.

<sup>14</sup> Die Athetese der Verse 1105 f. durch Schneidewin, aufgenommen in der neuen Oxford-Ausgabe von Lloyd-Jones/Wilson, beruht auf dem Argument, eben die Bezeichnung ὑπάρχος widerspreche den Versen 1109 f., wo Menelaos dem Agamemnon gleichgeordnet scheint. Dabei ist die deutlich bezeichnete Stellung des Menelaos als Herrscher und Untergebener zugleich verkannt. So werden die Atriden zwar gemeinsam δικρατεῖς (252) und δισσάρατοι (389) genannt, aber Menelaos sagt vom Befehl, Aias unbestattet zu lassen, in klarer Unterscheidung: δοκοῦντ' ἐμοί, δοκοῦντα δ' ὅς κραίνει στρατοῦ (1050). - Ein weiteres Argument, das die Unehchtheit der Verse 1105 f. beweisen soll, die Verwendung von ὄλων (vgl. E. Fraenkel, *Due seminari Romani*, Rom 1977, 33), ist nicht durchschlagend; vgl. R.C. Jebb, *Sophocles, The Plays and Fragments, VII: The Ajax*, Cambridge 1907, 167; Kamerbeek, *Comm. Ajax*, 214.

einer gruppenorientierten zu einer eigenverantwortlichen Haltung<sup>15</sup> tritt auch in dem zunächst vielleicht irrelevant erscheinenden Streit um den Vorrang des Hopliten vor dem Bogenschützen (1120-23) hervor<sup>16</sup>. Menelaos will, indem er verächtlich auf die verschiedene Gruppenzugehörigkeit verweist, sein Vorrecht betonen, während Teukros ihn in eigener Person herausfordert.

Agamemnon, der in der folgenden Szene die Auseinandersetzung mit Teukros weiterführt, vollendet das Bild der gemeinsamen Herrschaft. Die oft kritisierte Doppelung der Atriden-Szenen<sup>17</sup> hat unter anderem ihren elementaren Sinn darin, daß hier nicht so sehr zwei Personen als vielmehr unter zwei wesentlichen Aspekten eine Welt dargestellt wird<sup>18</sup>.

Als Anführer unterscheidet sich Agamemnon in seinem Verhalten von seinem subalternen Bruder, ist ihm aber eben darin gleich, durch Funktion und Stellung in seiner Art definiert zu sein: Geprägt von herrschaftlichem Selbstgefühl, empört über die Insubordination des Teukros und nicht bereit, mit ihm, der die rechtliche Freiheit der politischen Rede nicht besitzt, überhaupt zu diskutieren, freilich auch generös-gleichgültig gegen dessen beleidigende Attacke auf seine Familie, interessiert vor allem am Funktionieren der bestehenden Gesetze und seiner Herrschaft, konzediert er schließlich seinem Freunde Odysseus, dessen Berufung auf die göttlichen Gesetze er nicht begreifen kann, die Bestattung des Aias, um den Zusammenhalt der Führung zu wahren.

So stehen Menelaos und Agamemnon als Vertreter und Organisatoren einer staatlichen Welt dem großen unabhängigen Einzelnen Aias gegenüber. Je für sich bestimmen sie weitgehend einen Teil des Dramas und lassen somit seine Zweiteilung sowie die Verschiedenheit seiner Teile sinnvoll erscheinen. Ihr Gegensatz ist kein bloßer Kontrast menschlicher Qualität, sondern ein tief angelegter, allgemeiner Antagonismus. Er ist in einem grundsätzlichen Sinne gefaßt. Staatlichkeit ist für die Atriden durch die Geltung von *Nomoi* geprägt, verstanden als allein von Menschen

<sup>15</sup> Eine 'group attitude' erkennt Gellie, *Sophocles*, 26, an den Atriden.

<sup>16</sup> Winnington-Ingram, *Sophocles*, 64, bezeichnet den Streit als "staggeringly irrelevant to the tragic issue". - C.M. Bowra, *Sophoclean Tragedy*, Oxford 1944, 53 f., meint, daß in Menelaos hier das auf seine schwerbewaffnete Infanterie eingebildete Sparta kritisiert werden solle. Doch abgesehen davon, daß die Bedeutung des Menelaos als Vertreter Spartas begrenzt ist, da er mit dem Nichtspartaner Agamemnon aufs engste zusammengehört, ist eine Höherschätzung der Hopliten wohl auch in Athen selbstverständlich. Sie waren Bürger und bildeten den Kern des Heeres, während die weniger wichtigen Bogenschützen oft aus Fremden rekrutiert wurden; vgl. J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn 1985, 82 f.

<sup>17</sup> L. Radermacher, in: *Sophokles, erkl. v. F.W. Schneidewin/A. Nauck*, I: Aias, 10. Aufl. bearb. v. L.R., Berlin 1913, 33: "Aber wir empfinden als besonders störend, daß wir einen doppelten Zank erleben müssen." - Eine Liste mehr oder weniger triftiger Erklärungen dieser Komposition diskutiert Ph. Holt, *The Debate-Scenes in the Ajax*, in: *AJPh* 102, 1981, 282 ff.

<sup>18</sup> Die Funktion der zwei Figuren, eine 'Pluralität' darzustellen, nennt Th.G. Rosenmeyer, *The Masks of Tragedy*, Austin 1963, 192.

vereinbarte Ordnung. Die Furcht vor ihnen ist durch Staatsräson vorgeschrieben und damit von der in den 'Eumeniden' verkündeten, göttlich inspirierten Furcht unterschieden.

Demgegenüber erscheint Aias durch Physis geprägt. Bei seinem Entschluß zu sterben ist für ihn maßgebend, dem Vater die von ihm überkommene φύσις zu beweisen (471 f.). Noch im selben szenischen Zusammenhang tritt auch der begriffliche Gegensatz von Nomos und Physis scharf heraus. Wir haben hier den frühesten Beleg für die berühmte Antithese der Sophistik überhaupt<sup>19</sup>. Aias läßt sich über die geschlachteten Tiere hinweg den kleinen Sohn reichen, unbesorgt darüber, daß jener durch diesen Anblick erschreckt werden könnte, und erklärt (548 f.), man müsse ihn sofort in den rohen Gesetzen (ώμοις ἐν νόμοις) des Vaters abrichten, er müsse in seiner Physis gleich werden.

In der Verbindung der Begriffe wird die Problematik einer Physis deutlich, die sich selbst zum rohen Gesetz verabsolutiert. 'Roh' ist neben 'groß' eine durchgehende Bezeichnung von Aias' Wesen in den seltenen Zusammensetzungen ώμοκρατής (205), ώμόθυμος (885), ώμόφρων (930). In anderen, theoretisch relevanten Begriffen zeigt sich dieser Grundzug des Aias, wenn er Tekmessa in Zurückweisung ihrer Bitten töricht nennt, weil sie sein ἦθος eben noch erziehen (παιδεύειν) zu können meine (549 f.). Weiterhin ist für ihn in grundsätzlicher Hinsicht kennzeichnend das δεινόν und das κράτος<sup>20</sup>.

Freilich ist diese φύσις nicht nur mit Begriffen umschrieben, sondern vor allem auch dramatisch vergegenwärtigt. In ihrer Kraft, ihrer Unbedingtheit und ihrer Gefährdung erscheint sie in verschiedenen Situationen jeweils von neuer Seite, am Anfang, als er im Wahn des Sieges befangen ist, in Stolz und Anmaßung gegen die Göttin und in maßloser Rachsucht gegen seine Feinde, nach der Entdeckung der Wahrheit in der Tiefe der Verzweiflung und der Nüchternheit des Todesentschlusses und gegenüber Tekmessa und dem Sohn in kaum berührbarer Selbstbezogenheit.

Der Gegensatz Nomos - Physis hat, auch wenn er in genau dieser Form nur an der genannten Stelle erscheint, doch eine viel weitergehende Bedeutung im Drama. Er manifestiert sich in den durch ihn bestimmten gegensätzlichen Figuren, und das von ihm bezeichnete Problem wird auch in anderen Begriffen vorgestellt.

So steht mit dem Nomos in Zusammenhang die τιμή, insofern mit ihr die allgemeine Geltung gemeint ist. Aias sieht sich entehrt nicht wie Achill in der Ilias durch die Beleidigung eines Einzelnen, sondern durch Beschluß der Gesamtheit. Ein exemplarischer Fall für die Macht von öffentlicher Meinung ist somit gegeben. Auf

<sup>19</sup> Vgl. F. Heinemann, Nomos und Physis (Basel 1945), Darmstadt<sup>4</sup> 1980, 38 f.

<sup>20</sup> 205; 366; 443; 650; 776 ff.; 773; vgl. auch die Liste weiterer persönlicher Attribute des Aias bei B.M.W. Knox, The Ajax of Sophocles, in: HarvSt 65, 1961 (abgedr. auch in Knox' Buch 'Word and Action', Baltimore 1979), 21.

deren Bedeutung weist schon der Chor in der Parodos, indem er im Blick auf Aias' Ansehen, das durch seinen Mordanschlag vollends verspielt scheint, die  $\Phi\acute{\alpha}\tau\iota\varsigma$  als göttliche Schicksalsmacht, "Mutter meiner Schande", anruft (173 f.), in der Hoffnung, daß das Schlimme, wenn es schon passiert ist, nicht, was noch schlimmer wäre, bekannt werden sollte (185 ff.).

Die dem Nomos nahegerückte Bedeutung von  $\tau\iota\mu\acute{\eta}$  wird wichtig in der sogenannten Trugrede.

## II. Die Trugrede

Die geheimnisvolle Rede gilt als Kernstück des Dramas. Ihre außerordentliche Komplexität hat zu vielfältigen Kontroversen geführt und macht auch in diesem Zusammenhang eine etwas eingehendere Behandlung nötig.

Schon ob Aias mit ihr seine Freunde täuschen wolle, ist strittig. Zwar ist unbezweifelt, daß sie auf jene den Eindruck macht, er habe seine früher bekundete Selbstmordabsicht aufgegeben, was ihm ermöglicht, unbehelligt von ihnen fortzugehen und sich umzubringen. Dennoch ist in der Nachfolge Welckers immer wieder die Meinung vertreten worden, bewußt täusche er sie nicht, denn eine Lüge sei mit seinem Charakter unvereinbar<sup>21</sup>. Demgegenüber hat bereits K.v. Fritz mit Recht darauf verwiesen, daß der nächtliche Anschlag auf das eigene Heer - Athena sagt (47), daß Aias ihn 'listig' ( $\delta\acute{o}\lambda\iota\omicron\varsigma$ ) unternahm - ihn nicht in den Bahnen "freien offenen Rittertums" zeige<sup>22</sup>. Der Sophokleische Aias darf nicht in ein traditionelles Bild gezwängt werden.

Ein anderes Argument: daß bedeutungsschweres Pathos und Gedankenfülle der Rede nicht zum bloßen Zweck einer Irreführung paßten, ist zutreffend<sup>23</sup>, berechtigt

<sup>21</sup> F.G. Welcker, Ueber den Aias des Sophokles, in: RhM 3, 1829, abgedr. in: F.G.W., Kleine Schriften, II, Bonn 1845, 264-355, bes. 306 ff.; R. Ebeling, Mißverständnisse um den Aias des Sophokles, in: Hermes 76, 1941, 283 ff., bes. 298 f.; Knox, The Ajax, 11 f.; R. Grütter, Untersuchungen zur Struktur des sophokleischen Aias, Diss. Kiel 1971, 7-20; 42-53; M. Sicherl, The Tragic Issue in Sophocles' Aias, in: Yale Class. Stud. 25, Cambridge 1977, 74 f.; 92. - Sie alle setzen voraus, daß Aias seinen Entschluß zu sterben nicht aufgegeben habe. Die Meinung von Bowra, Sophoclean Tragedy, 39 ff., wonach Aias sich von Tekmessa wirklich habe umstimmen lassen, hat sich vor allem wegen der Schwierigkeit, den darauf erfolgenden Selbstmord zu erklären, nicht durchgesetzt. - Vgl. zur Kritik Knox, Ajax, 10.

<sup>22</sup> K.v. Fritz, Zur Interpretation des Aias, in: RhM 83, 1934, 113-128, abgedr. in: K.v.F., Antike und moderne Tragödie, Berlin 1962, 241-255, dort 247 f. - Vgl. auch Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen, 190; Winnington-Ingram, Sophocles, 47 m. Anm. 109; Poe, Genre and Meaning in Sophocles' Aias, 50 ff.

<sup>23</sup> Sicherl, Tragic Issue, 75 (mit weiteren Literaturangaben); Blundell, Helping Friends, 84. - Der Versuch von P. Stevens, Ajax in the Trugrede, in: CQ 36, 1986, 327-336, in der



aber nicht zur Annahme, Aias spreche bis dorthin, wo er gegen Ende (684) sich ausdrücklich Tekmessa und dem Chor zuwendet, als wisse er vorher gar nicht, daß sie da seien, nur zu sich selbst<sup>24</sup>. Tatsächlich zeigt er ein Bewußtsein von der Gegenwart Tekmessas gleich am Anfang (650-53) in Worten, die sie aufs stärkste betreffen müssen.

So liegt es nahe, die Rede sowohl zu sich selbst als auch zu den anderen gesprochen zu denken<sup>25</sup>. Man kann sich vorstellen, daß Aias seine Freunde beruhigt, als wolle er sich ihnen erhalten, und zugleich die Konsequenzen seiner vorgebliehen Konzessionsbereitschaft noch einmal für sich erwägt.

Zunächst spricht er vom Wandel seiner Haltung und erklärt, weshalb er fortgehen wolle (646-665): So wie die große Zeit alles Verborgene hervorbringe und das Erscheinende wieder verberge und nichts unerwartet sei, vielmehr gewaltiger Eid und überstarrer Sinn gebrochen würden, so sei auch er - nach seinem vorherigen festen Beharren - nun "von dieser Frau hier weich gemacht worden", so daß er Mitleid habe, sie als Witwe und den Sohn als Waise bei den Feinden zurückzulassen. So gehe er nun an den Strand, um sich zu reinigen, dem Zorn der Göttin zu entgehen und das Schwert, das ihm als Feindesgeschenk Unglück gebracht habe, an abgelegenen Ort zu vergraben.

Schon hier sind die Formulierungen in dunkler Weise zweideutig<sup>26</sup>, so daß Zweifel am Gesagten aufkommen können, aber erst im Folgenden wird ein hintergründiger Sinn genauer faßbar (666 f.): "Also werden wir in Zukunft verstehen, den Göttern zu weichen, und werden lernen, die Atriden zu verehren (σέβειν)". Der Scholiast bemerkt hierzu, daß es eigentlich heißen mußte: den Atriden zu weichen und die Götter zu verehren. Mit der Umstellung kommt, wie vielfach beobachtet wurde, markant zum Ausdruck, daß Aias es als unwürdig und unzumutbar empfindet, den Vorrang der Atriden anzuerkennen<sup>27</sup>. Verhalten, doch deutlich tritt somit hier ein Argument gegen die von ihm erklärte Absicht, weiterzuleben, hervor. Es deutet sich an, daß die Rede mit einer Überlegung verbunden ist, die er mit anderer Tendenz bei sich selbst anstellt. Demnach macht er sich, während er sich anscheinend auf das Verlangen der Freunde einläßt, zugleich selbst klar, was es bedeuten würde, das wirklich zu tun, was er vorgibt. Die Frage, ob er sich töten solle, wäre noch nicht völlig entschieden und der Trug an den Freunden, solange er erwägt,

Nachfolge von E. Howald, *Die griechische Tragödie*, München 1930, 98 f., den Sinn der Rede auf den Zweck der Irreführung zu reduzieren, hat ein Verdienst in der Kritik überzogener Deutungen.

<sup>24</sup> Diese Ansicht vertreten insbesondere Knox, *Ajax*, 12 ff.; Sicherl, *Tragic Issue*, 89 ff.

<sup>25</sup> Ähnlich beurteilt den Redecharakter Winnington-Ingram, *Sophocles*, 47 f.

<sup>26</sup> Zur Ambiguität der Ausdrücke in den Versen 650-53 vgl. Kamerbeek, *Comm. Ajax*, 135 f.

<sup>27</sup> Es ist unmöglich, diese Worte, wie Sicherl, *Tragic Issue*, 80 f., meint, als verhüllte Deutung seiner wirklichen Absicht, sich zu töten, aufzufassen. Sein Tod kann in seinem Verständnis niemals eine Ehrung der Atriden bedeuten; vgl. auch unten S. 128.

noch nicht ganz realisiert. Inwieweit diese Rede auch eine Entscheidungsrede ist, als welche sie im allgemeinen nicht gilt<sup>28</sup>, wird im weiteren zu prüfen sein.

Aias erweitert und vertieft nun seine Darlegung ins Grundsätzliche (668-77): "Herrscher sind sie, so daß man ihnen weichen muß - wie nicht? Denn auch das Gewaltige und das Kräftigste weicht den Ehren (τιμῶς). Denn schneebedeckte Winter weichen vor dem fruchtreichen Sommer, der dunkle Kreis der Nacht tritt vor dem hellen Tag zurück, daß er sein Licht entzünden kann. Furchtbare Winde lassen nach und beruhigen das stöhnende Meer, der alles überwältigende Schlaf entläßt, wenn er gebunden hat, und hält, wenn er genommen hat, nicht immer. Wie sollten wir uns nicht entschließen, besonnen zu sein?"

Diese großartigen Worte haben teilweise zur Deutung veranlaßt, daß Aias sich in den Kosmos einfügen wolle und somit sein Selbstmord als bewußtes 'Weichen' in dem Sinne, wie er es als Gesetz der Welt erkennt, zu verstehen sei<sup>29</sup>. Doch so nahe eine derartige Auffassung liegen mag, insofern sein schließlich erfolgter Tod sich aus den hier vorgestellten Bildern begreifen läßt - er selbst intendiert das genaue Gegenteil. Das Zurücktreten der Naturkräfte im Wechsel der Zeiten setzt er gleich mit der Unterwürfigkeit den Atriden gegenüber, die er ablehnt. Daß er in kühnstem Selbstbehauptungswillen für sich weder die Ordnung des Kosmos noch die Norm der σοφροσύνη akzeptiert, bekräftigt er in der nun entscheidenden Überlegung (678-83): "Denn jetzt eben weiß ich, daß wir den Feind nur so weit hassen sollen, als ob er später auch wieder unser Freund sei, und dem Freund werde ich nur so weit nützen wollen, als bliebe er es nicht immer. Denn für die meisten Menschen ist der Hafen der Freundschaft unsicher."

Aias stellt sich hier weiter die Konsequenzen vor, wenn er sich gemäß seiner jetzt nach außen hin angenommenen Haltung entscheiden würde: Auf den unbedingten Anspruch, in Feind- und Freundschaften fest zu sein, hätte er zu verzichten. Somit müßte er die Atriden nicht nur als Herrscher anerkennen, sondern auch den Haß auf sie aufgeben oder mäßigen. Daß er sich darauf nicht einlassen kann, ist aus seinen früheren Äußerungen klar und wird später durch den Fluch im Todesmonolog (835 ff.) bestätigt<sup>30</sup>.

Die Erwägung über die Unsicherheit freundschaftlicher Bindung (680-83) bestärkt ihn zunächst offenbar einfach in seiner Geringschätzung und Verwerfung die-

<sup>28</sup> In der Regel sieht man die Rede, soweit sie nicht der Trugabsicht dient, als Ausdruck eines neuen Verständnisses für den bereits festliegenden Entschluß zum Tode. Die Bedeutung, eine Entscheidung darzustellen, erhält sie in gewissem Maße bei Knox, *Ajax*, 14 ff., insofern er Aias in einer inneren Auseinandersetzung sieht, in der er seinen Willen zu sterben gegen die Regung, weiterzuleben und nachzugeben, behauptet.

<sup>29</sup> Vgl. W. Schadewaldt, *Aias und Antigone*, Neue Wege zur Antike, VIII, Leipzig 1929, 61-109, bes. 73 ff.; M. Simpson, *Sophocles' Ajax: His Madness and Transformation*, in: *Arethusa* 2, 1969, 97 f.; Sicherl, *Tragic Issue*, 80 ff.; J. Moore, *The Dissembling-Speech of Ajax*, in: *Yale Class. Stud.* 25, Cambridge 1977, 62 f.

<sup>30</sup> Bis hierhin folgt die Interpretation im großen den Auffassungen von Reinhardt, v. Fritz, Lesky, Winnington-Ingram.

ser Welt. Aber sie hat darüber hinaus noch einen unerwartet direkten Sinn. Schon die Formulierung zeigt an, daß Aias sich den verachteten Weltverhältnissen bei der Preisgabe von Freundschaften erheblich leichter anpassen wird als bei der von Feindschaften<sup>31</sup>. Eine untergründige dramatische Linie wird hier sichtbar. Tatsächlich steht er im Begriff, seine Frau und sein Kind den Feinden zu überlassen. Er hatte dies selbst am Anfang zum Thema seiner Rede gemacht und mit der Erklärung, von "dieser Frau" umgestimmt zu sein, auf seine Auseinandersetzung mit Tekmessa in der vorigen Szene zurückverwiesen. Sie hatte dort auf seine Entschließung, sterben zu wollen (430-80), in tiefgehender Weise geantwortet (485-524) und im Blick auf den für ihn selbst gültigen Maßstab, das *αἰσχρόν* zu meiden<sup>32</sup>, ihn gebeten, sich aus Rücksicht und Mitleid<sup>32</sup> für die Seinen am Leben zu erhalten. Bedeutungsvoll scharf war ihr Widerspruch zu seinem Wort, als Edler (*εὐγενής*) müsse er würdig leben oder sterben (479 f.), hervorgetreten in der Mahnung (520-24), die Freude, die er von ihr erfahren, nicht zu vergessen, weil Gunst (*χάρις*) stets Gunst erzeuge und ohne Erinnerung an das, was er Gutes erfahren, ein Mann nicht edel (*εὐγενής*) sei. Gegenüber seiner Auffassung, wonach er als Edler sich selbst allein verpflichtet sei, hatte sie ihn an die mit diesem Anspruch verbundene Verpflichtung für andere erinnert<sup>34</sup>. Eine unmittelbare Antwort hatte er verweigert. Nur indirekt ihr entgegennend in der Ansprache an Eurysakes hatte er ihre Befürchtungen der Eltern und des Kindes wegen abgewiesen. Die entscheidende Frage des ihn betreffenden normativen Konflikts war offengeblieben<sup>35</sup>.

Wenn er auf Tekmessas Darlegung am Beginn seiner durchwegs verschleiern den Rede mehr andeutend als klar bezeichnend Bezug nimmt, so läßt dies ahnen, daß sie ihn wirklich berührt hat.

Das Problem besteht in ähnlicher Weise wie zu seiner Familie auch zu seinen Gefolgsleuten. Sie sind, wie sie immer wieder zum Ausdruck bringen, auf ihn angewiesen. Alle Chorlieder zeigen ihre Verbundenheit mit seinem Schicksal und die Abhängigkeit von seinem Schutz. Beim ersten Zusammentreffen nach seiner Tat hatte sie Aias als die "einzigen Freunde" begrüßt, die "als einzige dem richtigen Gesetz" (*ὁρθῶ νόμῳ*), d.h. demjenigen unwandelbarer Freundschaft, "treu geblieben" seien (349 f.). Jetzt aber erklärt er, daß die 'Hetairie' für die *πολλοί* unsicher sei (683), um dann auch noch den Bezug auf sie mit der sonst ungewöhnlichen Anrede

<sup>31</sup> Dies bemerkt Kamerbeek, *Comm. Ajax*, 143, zu den Versen 679-82.

<sup>32</sup> Vgl. 473; 479; 505.

<sup>33</sup> *αἰδέσσαι* 506/7; *οἴκτιρε* 510.

<sup>34</sup> Der prinzipielle Konflikt der Werte in der Auseinandersetzung zwischen Aias und Tekmessa ist neuerdings stärker berücksichtigt worden, vgl. Holt, *Debate-Scenes in the Ajax*, 276-81; C.E. Sorum, *Sophocles' Ajax in Context*, in: *CW* 79, 1985, 366-368; Blundell, *Hel-ping Friends*, 74-78.

<sup>35</sup> Zu Recht stellt R.W. Minadeo, *Sophocles' Ajax and Kakia*, in: *Eranos* 85, 1987, 21 f., fest, daß Aias, indem er Tekmessas Forderung zurtückweist, gegen seine eigenen Grundsätze verstößt.

ἑταῖροι (687) herzustellen. So zeigt sich in dieser Rede ein aus dem dramatischen Zusammenhang entwickeltes ethisches Problem als tiefer Anlaß seiner Entscheidung sowie auch eine Abfolge der Argumentation.

Aias, durch Tekmessas Rede betroffen und nicht mehr sicher über seinen Todesentschluß, gelangt bei der Erwägung, wie er weiterzuleben hätte, zuerst dazu, eine demütigende Unterordnung unter die Herrschaft der Atriden abzulehnen, dann, in weitester Betrachtung, eine Welt des Wechsels und der jeweils nur begrenzt geltenden Freund-Feind-Beziehungen. In diesem Gedanken eröffnet sich ihm zugleich ein - letztlich trügerischer - Ausweg aus dem Dilemma, in dem er sich befindet. Die Welt in Unbeständigkeit und Relativität vor Augen, sieht er auch die eigenen Verpflichtungen den Seinen gegenüber relativiert. So kann er sich dem Nomos, den jene einhalten, entziehen. Die zur Anrede an sie überleitenden Worte (684) "Doch damit wird es sich gut verhalten" besagen wohl, daß sich aus der Beziehung zu ihnen keine Schwierigkeit mehr ergibt. So endet das mit der Rede verwobene Selbstgespräch hier völlig sinngemäß. Da ihm der Verrat an den Seinen gerechtfertigt erscheint, wird nun auch der Trug an ihnen, der bisher noch gleichsam in der Schwebe war, endgültig. Es folgen die Anweisungen an Tekmessa und den Chor (684-92), die - diesen verhüllt, dem Publikum erkennbar - seinen Selbstmord und die Sorge für die Bestattung betreffen<sup>36</sup>.

Aias' Rede hat somit eine tiefergehende dramatische Funktion als allgemein angenommen, nicht nur die offenkundige äußere, ihn unbedrängt von seinen Freunden in den Tod gehen zu lassen, sondern zugleich auch die innere, die verpflichtende Bindung zu ihnen zu lösen. In dieser grundsätzlichen Bedeutung wird sie, nach Entdeckung des wahren Sachverhalts, Tekmessa auffassen<sup>37</sup>. Der vieldiskutierte, erst im Ergebnis der Rede voll durchgeführte Trug erweist sich als der angemessene, geradezu durchsichtige Ausdruck für das Problem von Aias' Entscheidung.

Dieses Problem wird freilich nicht nur in Hinsicht auf seine Nächsten, sondern zugleich auch noch unter dem umfassendsten Aspekt entfaltet. Zu Aias' Entscheidung gehört auch seine Betrachtung des göttlichen Kosmos, den er durch einen allgemeinen, auch im menschlichen Leben wirksamen Gegensatz bestimmt sieht: "Auch das Gewaltige und das Kräftigste weicht den τιμαί (669 f.)." Das Gewaltige und Kräftigste (τὰ δεινὰ καὶ τὰ καρτερότατα) sind die elementaren Gewalten, der Winter, die Nacht, der Sturm, der Schlaf, und er selbst ist es auch, der von sich gesagt hatte (650): ὃς τὰ δεινὰ ἑκατέρωθεν. Dagegen sind die τιμαί die wechselnden Positionen oder Vorrechte, in denen jenen Kräften jeweils sinnvolles Wirken zukommt. Sie erscheinen als die Formen der göttlichen Weltordnung. So ist diese Be-

<sup>36</sup> Daß die Redeweise des Aias in diesen Schlußversen nicht offen sei, bemerkt Heath, *Poetics of Greek Tragedy*, 189, richtig gegen Knox, *Ajax*, 14.

<sup>37</sup> 807 f.: "Denn ich erkenne, daß ich mich getäuscht habe in dem Mann und aus der alten Gunst (χάρις) verstoßen bin". Zu dem schwierigen Ausdruck φορτὸς ἤπατημένη vgl. Kamerbeek, *Comm. Ajax*, 166.

schreibung des Weltganzen zwar nicht den Worten, aber der Sache nach unter das Thema Nomos-Physis gestellt.

Die besondere Kennzeichnung in anderen Begriffen scheint im Duktus der Rede begründet. Sie hat nicht nur eine zweifache Ausrichtung, nach außen zu den anderen und nach innen als Selbstgespräch, sondern zeigt auch in diesem selbst eine Abstufung von Aias' eigener Auffassung zu einer gleichzeitig hervortretenden Wahrheit. Sie läßt uns seine Situation verstehen, obwohl er selbst keine letzte Einsicht in sie hat.

Für ihn steht das Thema der Zeit im Vordergrund. Man hat daher in seinem Verhältnis zur Zeit geradezu das Hauptproblem des ganzen Dramas gesehen<sup>38</sup>. Tatsächlich aber erweist sich seine Auffassung als unvollständiger, ja geradezu trügerischer Aspekt des von ihm nicht anerkannten νόμος. Als in Zeitlichkeit relativiert begreift und mißdeutet er die in der Zeit entfalteten und geltenden Gesetze und Ordnungen. So nimmt er das Walten des göttlichen Nomos als Beispiel wechselnden "Vorrangs" (τιμή) und stellt es dann in geradezu blasphemischer Weise menschlicher Unbeständigkeit gleich; so läßt er die Bedeutung der Verpflichtung für die Seinen, an die ihn Tekmessa gemahnt hat, als Grund seiner Besinnung nicht voll hervortreten und spricht statt dessen von der Wirkung 'langer Zeit', die in seinem Falle so lang nicht war, um dann sich dieser Norm zu entziehen, weil sie nur zeitlich bedingt gültig sei, und so bleibt er in der abschätzigen Beurteilung der Wandelbarkeit und Begrenzung von Feindschaft blind für das darin liegende göttliche Gesetz, wie es am Ende des Dramas durch Odysseus verdeutlicht wird. Von sich selbst getrogen, als stünde er souverän gegen die Relativität der Zeit, entscheidet er in Wahrheit gegen die Unterordnung unter den Nomos auf allen Stufen. Er verweigert sich dem göttlichen Nomos, indem er sich dem Gewaltigen und Kräftigsten im Kosmos gleichstellt und doch nicht 'weicht', dem staatlichen Nomos, vertreten durch die Atriden und das griechische Heer, und dem der Freundschaft, der ihn an seine Familie bindet, und hebt sich somit als Physis selbst auf.

Überzeugender als es in einer theoretisch adäquaten Wiedergabe geschehen könnte, zeigt sich hier die Ordnung im Bilde dessen, der sich in Hybris gegen sie stellt und sie deshalb verkennt. Aias "löst sich" nicht "aus der Ordnung alles Seins"<sup>39</sup>, sondern meint es nur zu tun, er ist nicht der Übermensch in seinem eigenen Recht, sondern die titanische Natur, die die olympische Ordnung wider Willen an sich selbst vollzieht.

Aus ihrer überlegenen Bestätigung kann man auch die unfreiwillige Ironie begreifen, daß er mit der nur vorgegebenen Absicht, sich reinigen und dem Zorn der Göttin entgehen zu wollen (655 f.), eine gegen seine eigene Intention letztlich zutreffende Deutung seines Selbstmords gibt.

<sup>38</sup> Vgl. Knox, *Ajax*, 1-37; Rosenmeyer, *Masks of Tragedy*, 155-198; Ch. Segal, *Tragedy and Civilization, An Interpretation of Sophocles*, Cambridge Mass. 1981, 109 ff.

<sup>39</sup> Reinhardt, *Sophokles*, 34.

Nach den Worten des Sehers Kalchas (756 ff.) hat er den Zorn Athenas erregt, weil er sich als Mensch über Menschenmaß erhoben und göttliche Hilfe verschmäht habe. Die religiöse Erklärung entspricht in wesentlicher Hinsicht dem in philosophischen Begriffen gefaßten Problem von Aias' Gestalt. Seine Verfehlung wird nicht in dem einen gegen das Heer gerichteten Anschlag gesehen, sondern in einer Gesamthaltung, in deren Konsequenz das für ihn selbst schicksalshafte Handeln liegt. Mit der Verheißung, daß Athenas Zorn nur noch einen Tag dauern werde, scheint bestätigt, was in der Trugrede sich andeutet, daß er sich, ohne es zu wollen, versöhnt, oder mit anderen Worten, daß er in der radikalen Nichtanerkennung des Nomos ihn gleichwohl erfüllt hat.

Auch die wunderbaren Bilder vom Wechsel im Kosmos, die Wendungen zu Leben, Licht und Ruhe darstellen, scheinen den von ihm unerkannten Sinn seines Todes zu umschreiben und, indem sie ihn in den größten Zusammenhang bringen, auf die spätere, jenseits der dramatischen Handlung liegende Heroisierung vorauszuweisen<sup>40</sup>.

### III. Weitere Aspekte

Der Unterschied von göttlicher und menschlicher Ordnung, den Aias verkennt, ist grundlegend für den Sinn des Dramas. Athena offenbart im Prolog den schroffen Gegensatz menschlichen und göttlichen Seins. Odysseus versteht dies in wahrhaft angemessener Weise als fundamentale Begrenzung menschlicher Ansprüche. Und gegen die nur staatliche Gesetzlichkeit vertretenden Atriden setzt er am Schluß die göttlichen Gesetze (1343) durch. Damit löst er den dramatischen Konflikt. In solcher Anerkennung des göttlichen Nomos liegt wohl auch die Aufhebung des prinzipiellen Konflikts zwischen Physis und menschlichem Nomos und die Antwort des Sophokles auf die in der sophistischen Weltsicht liegende Herausforderung.

Mit der grundsätzlichen Fragestellung verbinden sich aktuelle politische Bezüge. Sparta erscheint, insofern Menelaos als sein Vertreter angesprochen wird (1102), in ungünstigem Licht. Prägnanter und bedeutsamer ist die Stellungnahme zur athenischen Politik.

Agamemnon weigert sich, mit Teukros weiterzusprechen, weil er als Sohn einer Kriegsgefangenen kein freier Mann sei (1228; 1259-63). Indem Teukros in dieser Weise als unfrei durch fremde Abkunft, nicht - wie traditionell üblich - als νόθος

<sup>40</sup> Auf eine entsprechende Vorausdeutung in der Bittszene an Aias' Leichnam (insbes. 1171-1181) hat P. Burian, *Supplication and hero cult in Sophocles' Aias*, in: *Greek, Rom. & Byz. St.* 13, 1972, 151-156, aufmerksam gemacht.

bezeichnet wird<sup>41</sup>, gleicht sein Fall all jenen, denen durch Gesetzgebung im Jahre 451/0 das Bürgerrecht und damit die Freiheit der politischen Rede genommen wurde, weil sie nicht 'von beiden Seiten' athenischer Abstammung waren<sup>42</sup>. Durch Agamemnons Erklärung sieht sich Teukros veranlaßt, seine eigenen Vorfahren zu verteidigen und die seines Gegners zu attackieren, indem er persönliche Leistung und Haltung gegenüber einer Beurteilung nur nach Standeszugehörigkeit hervorhebt (1288-1305).

Die Ähnlichkeit der vorliegenden Thematik zu den geschichtlichen Ereignissen ist wiederholt bemerkt worden; die Folgerung scheint unabweisbar, daß hier ein direkter Bezug vorliegt, nicht bloß im Sinne einer eher beiläufigen Spiegelung zeitgenössischer Diskussionen<sup>43</sup>, sondern als aus dem Gesamtproblem des Werkes resultierende, tief begründete Kritik. Ein wesentlicher Punkt scheint dabei getroffen. Jener Beschluß über das attische Bürgerrecht stellt tatsächlich einen Markstein in der Abschließung der Polis und in der Verabsolutierung ihres Anspruchs dar. In weiterer Hinsicht hat das Bild einer Gemeinschaft, die die großen Naturen ausstößt oder vernichtet, verwandte Züge mit der politischen Entwicklung jener Zeit, in der die verdientesten Männer wie Themistokles und Kimon durch Ostrakismos und Hochverratsklage entfernt wurden. So gesehen ist der 'Aias' gegen die antiindividualistischen Tendenzen der Polis gerichtet, auch wenn der staatliche Nomos den Vorrang über die individuelle Physis behält.

Die sophistische Antithese ist in diesem Werk dichterisch gestaltet, nicht so sehr als Gegenstand bewußter Auseinandersetzung als vielmehr immanent wirkend in der Prägung der Handlung und der Figuren. Sie dient dabei der Darstellung menschlicher und göttlicher Ordnung.

Bern

Christoph Eucken

<sup>41</sup> Vgl. z.B. Hom. II. 8,284. - Über den Unterschied der νόθοι zu denen, die nicht von beiden Seiten bürgerlicher Abstammung waren, vgl. W. Erdmann, Die Ehe im alten Griechenland, München 1934, Repr. New York 1979, 377 ff.

<sup>42</sup> Aristot. Ath. Pol. 26,3.

<sup>43</sup> Ch. Meier, Die politische Kunst der griechischen Tragödie, München 1988, 205.