

Sophokles über die geistige Blindheit des Menschen

HARTMUT ERBSE

Sophokles beschließt die "Trachinierinnen" mit folgenden Versen (1275–78):

λείπου μηδὲ σύ, παρθέν', ἐπ' (L^{7p}, sch., t: ἀπ' Laz) οἴκων,
 μέγλους μὲν ἰδοῦσα νέους θανάτους,
 πολλὰ δὲ πῆματα <καὶ> καινοπαθῆ,
 κούδεν τούτων ὄ,τι μὴ Ζεῦς.

Diese Worte sind an die Mädchen des Chors gerichtet. Sie werden entweder von der Chorführerin oder (wahrscheinlicher) von Hyllos gesprochen.¹ Das Verständnis des Satzes, besonders des letzten Kolons ist nicht leicht. Wer es unternimmt, den Sinn der ausgeschriebenen Verse zu ermitteln, wird sehr rasch in die Mitte des Bildes geführt, das Sophokles von der tragischen Existenz des Menschen entworfen hat. Es empfiehlt sich, hierbei von einer Betrachtung des "Oidipus Tyrannos" (O.T.) auszugehen. Die vortrefflichen Beobachtungen Eckard Lefèvres² werden uns ein guter Wegweiser sein.

Oidipus, der klügste aller Menschen, dem es gelang, das Rätsel der Sphinx zu lösen und die Stadt Theben vor schwerem Unheil zu schützen, ist nicht in der Lage festzustellen, wer er selbst ist. Der Dichter macht seine geistige Blindheit in doppelter Hinsicht offenkundig: Oidipus versagt, wenn es gilt, den Mörder des Laios ausfindig zu machen (dieses der Inhalt der Bühnenhandlung), und er vermag die eigene Vergangenheit (die dunkle

¹ Die Verse werden von den Hss. teils Hyllos, teils dem Chor zugeschrieben; die Entscheidung der Frage muß ohne Hilfe der Überlieferung gefällt werden. Über die Zuweisung an Hyllos und über die Bedeutung von παρθένη vgl. H. Lloyd-Jones und N. G. Wilson, *Sophoclea* (Oxford 1990) 177 f.; siehe auch Jebb (Komment.) zu V. 1275–78. M. Davies, *Sophocles. Trachiniae* (Oxford 1991) 265 f. läßt beide Möglichkeiten gelten. Dagegen hält J. C. Kamerbeek (*The Plays of Sophocles: The Trachiniae* [Leiden 1959]) mit Entschiedenheit die Chorführerin für die Sprecherin (vgl. 252 und 254 seines gehaltvollen Kommentars). Ähnlich auch W. Kraus, *Wien. Stud.* 99 (1986) 102–08, der diese Zuteilung der Verse allerdings mit der (sicher abwegigen) Annahme verbindet, Iole werde angeredet. Für das hier erörterte Problem ist die Frage, wer Sprecher der Verse sei, von nur untergeordneter Bedeutung.

² "Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sophokles' Oidipus Tyrannos," in: *W. Jhbb.* N. F. 13 (1987) 37–57.

Vorgeschichte des dramatischen Geschehens) nicht aufzuhellen. Vom Beginn des Spieles an ist der Zuschauer klüger als er, und dieses bessere Wissen ermöglicht es noch heute jedem Leser des Dramas, die verhängnisvolle Verblendung der Hauptperson zu beobachten. Erst im eigenen Untergang durchschaut Oidipus die wahren Zusammenhänge. Er hat, wie bekannt, dieses verspätete Erkennen mit anderen sophokleischen Personen gemeinsam. Wir werden auf den Sinn solcher Gemeinsamkeiten zurückkommen.

Schon im Prolog wird der grundlegende Irrtum des Königs sichtbar. Kreon trifft aus Delphi mit der Weisung Apolls ein, den Mörder des Laios aufzufinden und zu verbannen; anderenfalls könne die Stadt vom Wüten der Pest nicht befreit werden. Oidipus erfährt im Gespräch mit seinem Schwager (O.T. 103 ff.), daß nur ein einziger Gefolgsmann des Laios überlebt habe und von der Unglücksstätte nach Theben zurückgekommen sei. Jedoch der König mißachtet den Hinweis auf diese Spur und versteift sich auf seine Vermutung, der Überfall auf seinen Vorgänger müsse von Theben aus gelenkt, der Mörder gedungen worden sein (124 f.). Er macht sich anheischig, mit solchen Einfällen dem Gott in Delphi und der Stadt Theben helfen zu können (135 f.). Wie er durchblicken läßt, bestimmt ihn die übliche Tyrannenangst: Der Mörder, an den er denkt, ein im Auftrag der politischen Gegner des Laios handelnder Geselle, könne auch ihm gefährlich werden (130–41).

Die Suche nach dem Schuldigen beginnt also unter irrigen Voraussetzungen, und da Oidipus alle Indizien, die ihm zugänglich gemacht werden, nur auf seine (falsche) These bezieht, verfolgt er hartnäckig einen Gegner, den es nicht gibt. Er kommt nicht auf den Gedanken, daß er sich im 1. Epeisodion bei der Verrufung des Täters selbst verfluchen könnte. Er beleidigt in der nächsten Szene (316 ff.) den Seher Teiresias und weiß dessen überdeutliche Anspielungen auf den wahren Sachverhalt nur als schamlose Äußerungen des Priesters zu deuten, der mit Kreon gegen ihn im Bund sei. Im 2. Epeisodion (512 ff.) verhängt er ohne gerichtliche Untersuchung, nur auf seine ungeprüfte Vermutung hin, über seinen Schwager die Todesstrafe. Allein die Dazwischenkunft Iokastes verhindert deren Durchführung. Im folgenden Gespräch mit der Gattin erhält Oidipus so viele Informationen, daß er bei richtiger Kombination seiner eigenen Erlebnisse mit dem, was Iokaste ihm mitteilt, "den entscheidenden Schluß hinsichtlich seiner Herkunft" ziehen mußte.³

Auch das 3. Epeisodion bringt keine Klärung. Sobald Oidipus von dem korinthischen Boten erfahren hat, daß er nicht Sohn des Polybus und der

³ Vgl. Lefèvre a.O. (s. vor. Anm.) 39 f.; L. hat die sich einander ergänzenden Argumente der Gesprächspartner nebeneinander gestellt und dadurch die Kurzsichtigkeit des Königs recht sichtbar gemacht. Oidipus beschränkt sich am Ende (scil. 843 ff.) auf die eine Frage, ob ein einziger Räuber den Laios erschlagen habe oder ob es mehrere waren. Oidipus läßt alle Hinweise auf seine eigene Herkunft, die von ihm den Mitteilungen Iokastes hätten entnommen werden können, ganz unbeachtet.

Merope ist, versteigt er sich zu der Behauptung (1080), er könne von Tyche abstammen, ein Glückskind sein. Er spricht diese haltlose Vermutung aus, ohne von den ergreifenden Warnungen der Gattin berührt zu sein, von der die Wahrheit längst durchschaut worden ist. Erst das nächste (4.) Epeisodion, das peinliche Verhör des alten Hirten und Gefolgsmannes des Laios, enthält die lang erwartete Lösung und führt die Katastrophe herbei.

Lefèvre hat überzeugend dargestellt, daß die geistige Blindheit des Helden (ein rein intellektuelles Versagen) im Laufe des Spieles ethische Fehlleistungen zur Folge hat. Das braucht im Einzelnen nicht nochmals nachgewiesen zu werden. Wir stellen aber die Frage: Was beabsichtigte der Dichter mit dieser Demonstration menschlichen Versagens?

Gewiß wollte er nicht nur zeigen, daß auch der kluge, mächtige Oidipus den gewöhnlichen Sterblichen ähnlich sei, die durch einen Fehler (eine ἀμαρτία) zu Falle kommen. Das vielmehr ist, wie Aristoteles gesehen hat (vgl. Poet. 13, p. 1452b34 ff.) die unabdingbare Voraussetzung einer tragischen Handlung. Weder der Sturz der ganz Vorzüglichen (ἐπιεικεῖς) noch Auf- und Abstieg der ganz Schlechten (μοχθηροί, πονηροί) können Inhalt einer tragischen Handlung sein. Ein derartiges Drama würde weder Schauer (φόβος) noch Mitgefühl (ἔλεος) wecken. Nur das Leiden des gewöhnlichen Sterblichen (des Durchschnittsmenschen) kann den Zuschauer rühren. Auch Oidipus ist, von seinen der mythischen Tradition entstammenden heroischen Fähigkeiten abgesehen, ein solcher Mensch alltäglichen Zuschnitts, wie Aristoteles ausdrücklich versichert (p. 1453a11). Der Dichter kann mithin allein die Beschränktheit des Wissens und nur die Grenzen des Intellekts seines Helden nicht als Fehler im Sinne des Aristoteles (ἀμαρτία) gewertet haben. Anderenfalls wäre das Ergehen eines jeden Sterblichen, auch wenn er keine schweren Schicksalsschläge hinzunehmen braucht, bereits Gegenstand einer dramatischen Handlung. Vielmehr sind Mangel an Einsicht und unvollkommenes Wissen natürliche Merkmale der Condition humaine, mit einem Wort: lediglich Vorbedingungen eines Dramas. Das schuldhafte (und infolgedessen tragische) Fehlverhalten beginnt erst dann, wenn der Mensch die Grenzen seiner geistigen und sittlichen Fähigkeiten nicht erkennt, sich Handlungen zutraut, deren Bedingungen er nicht (oder: noch nicht) überblickt, und in unberechtigter Anmaßung Fehler fördert, deren Keime in ihm (wie in vielen anderen Menschen) angelegt sind.

Solche Fehler werden gerade von Oidipus begangen. Als junger Mensch hört er in Korinth die Verdächtigung, er sei gar nicht Sohn des Königspaares Polybos und Merope. Auf seine Anfrage in Delphi erhält er die bekannte Antwort, er werde seinen Vater erschlagen und die Mutter heiraten. Er kommt nicht auf den Gedanken, diesen Ausspruch an dem Verdacht zu messen, den er in Korinth gehört und der ihn ja überhaupt erst zur Orakelbefragung veranlaßt hat. Er bittet den Gott auch nicht—was

sonst, auch bei abschlägigen Antworten, üblich war⁴—um nähere Erläuterung, sondern er meidet Korinth im Glauben, er weiche Vater und Mutter aus. Dann tötet er einen Mann, der im Alter seines Vaters stehen muß, und heiratet eine Frau, die seine Mutter sein könnte. Niemals verspürt er Bedenken angesichts dieser Ehe. Auch die verkrüppelten Füße, ein sichtbarer Hinweis auf das eigene Schicksal, scheinen ihn in seiner Sicherheit nicht zu beirren. Er handelt vorschnell und in unbedachter Überklugheit, genauso wie das an seinem selbstherrlichen Vorgehen im Rahmen der Bühnenhandlung gezeigt wird. Der Fehler (die ἀμαρτία), auf den der Dichter deutet, ist unverkennbar: Oidipus macht keinen Versuch, die Grenzen seines geistigen Horizonts und die Reichweite seiner Fähigkeiten zu erkunden. Er verschmäht es also, eine Möglichkeit auszunutzen, die von den Griechen während der vorklassischen Zeit nicht ohne Mühe bereitgestellt worden ist: die Fähigkeit jedes Einzelnen, über sein Denken und Planen zu reflektieren und sich seiner geistigen Eigenart bewußt zu werden.

Hätte Sophokles die Absicht gehabt, ein historisch getreues Bild der Heroen (d.h. der vorhomerischen oder homerischen Menschen) zu zeichnen, dann müßte man das Scheitern der Helden als unvermeidliche Folge ihrer rohen Wesensart hinnehmen. Es gäbe dann im Ablauf des Spieles kein Sich-Besinnen auf das eigene Versagen und im Miterleben des Zuschauers kaum eine wahrhaft tragische Wirkung. Jedoch der Dichter verleiht den Sagengestalten das Bewußtsein der Menschen seiner Zeit; denn es ist sein Bestreben, etwas Bleibendes, nicht aber etwas längst Vergangenes darzustellen. Da Oidipus also des Selbstbewußtseins fähig ist (wie jeder Athener des 5. Jahrhunderts), kann man von seiner Schuld sprechen und sie näher bestimmen: Sie besteht nicht in einer Unvollkommenheit geistiger Anlagen, auch nicht in der Unsicherheit der menschlichen Existenz. Sie besteht in der verantwortungslosen Blindheit des Helden, der es versäumt, sich selbst zu überprüfen. Wäre er sich seiner eigenen Unzulänglichkeit bewußt, dann würde er nicht übereilten Vermutungen oder ungerechtfertigten Leidenschaften folgen, sondern er würde sich selbst bei jedem Schritt überwachen und gegebenenfalls klärende Hinweise seiner Mitmenschen aufgreifen. Er würde sich beherrschen, ja überwinden, um vernünftig handeln zu können.

Man wende nicht ein, daß der Dichter seinen gealterten Helden im zweiten Oidipus-Drama über sein Verhalten ganz anders urteilen lasse! Oidipus spricht dort über seine beiden Verfehlungen (Tötung des Vaters und Ehe mit der Mutter) in der Rede, in der er sich gegen die Anschuldigungen Kreons verteidigt (O.K. 960–1013). Kreon nennt ihn πατροκτόνος (944) und ἀναγνος (945), wirft ihm mithin vorsätzliches Handeln vor. Oidipus aber streitet nicht die Tat ab, sondern den Vorsatz: Den tödlichen Schlag gegen Laios habe er in Notwehr geführt (Laios sei

⁴ Vgl. z.B. Hdt. 7. 141.

αἴτιος—obwohl gerade das mit seiner Darstellung gegenüber Iokaste nicht ganz übereinstimmt, vgl. O.T. 801–12), und seine Mutter habe er unwissentlich geheiratet. Jedoch auch hier, im O.K., bleibt der (jetzt unausgesprochene) Vorwurf der leichtfertigen Übereilung und der unbedachten Leidenschaft, kurz der Blindheit gegenüber den Gegebenheiten der jeweiligen Situation, bestehen.

Was hier an der Gestalt des Oidipus besonders deutlich wird, trifft auch auf andere sophokleische Helden zu. Unseren Betrachtungen über Oidipus steht der Kreon der "Antigone" am nächsten, wie bereits Lefèvre (a.O. [ob. Anm. 2] 55) erkannt hat. Bei diesem Vergleich spielt es kaum eine Rolle, daß Kreon nicht (wie Oidipus) Hauptperson des Dramas ist, sondern dramaturgisch gesehen, diesen Vorzug mit der Titelheldin teilt.⁵ Wie Oidipus verfolgt Kreon, entgegen allen Warnungen, einen falschen Weg. Wie des Oidipus vergebliche Suche mit der katastrophalen Selbsterkenntnis endet, so Kreons hartnäckiges Festhalten an dem vorschnell erlassenen Bestattungsverbot mit einer verspäteten Umkehr (vgl. Ant. 1095: ἔγνωκα καὶ τὸς [scil. die Treffsicherheit des Teiresias] καὶ παράσσομαι φρένας). Dieses späte Einlenken vermag freilich seinen Sturz und den Untergang seiner Anverwandten nicht mehr aufzuhalten. Dabei hat Kreon die Stadt Theben bis zur Eröffnung der dramatischen Handlung zusammen mit Teiresias nicht schlecht geleitet (vgl. Ant. 993–95 und 1058). Aber das mit emphatischer Herrschergeste vorgetragene Bestattungsverbot, das er für eine besonders kluge Maßnahme hält, trübt seinen Blick. Kritik an seinem Befehl betrachtet er als Angriff auf seine Position, auf den Rang des Alleinherrschers.⁶ Deshalb kann er die rein religiösen Motive der Tat Antigones nicht verstehen (vgl. Ant. 655–80), sondern behandelt sie als Fehlverhalten politischen Ursprungs. Seine Zwangsvorstellung macht es ihm, ähnlich wie dem König Oidipus, unmöglich, den einmal eingeschlagenen Weg zu verlassen.⁷ Und doch tritt gerade ihm das Göttliche in der Gestalt Antigones besonders eindrucksvoll entgegen! Wenn er noch fähig wäre, über seinen Gesichtskreis hinauszublicken, müßte er Antigones Überlegungen wenigstens beachten. Aber von solchem Einfühlungsvermögen ist keine Rede. Auch im Gespräch mit Haimon (3. Epeisodion, Ant. 631–780) gibt er den bisherigen einseitigen Standpunkt nicht auf, obwohl ihn der Sohn mit guten Argumenten in die Enge treibt.

In diesem Drama beobachten wir also die gleiche menschliche Schwäche, die Unfähigkeit, eigene Irrtümer einzugestehen und unter Würdigung besserer Gründe die bisherige Stellung zu räumen. Kreon gibt übrigens nach dem erregten Gespräch mit dem Priester (Ant. 988 ff.), wenn

⁵ Vgl. H. Patzer, *Hauptperson und tragischer Held in Sophokles' "Antigone"* (Wiesbaden 1978) 45–114, bes. 102 ff. P. scheidet zwischen szenischer und thematischer Hauptperson (a.O. 104): Antigone ist beides, Kreon nur das erstere (ein "tragischer Gegenheld").

⁶ Vgl. bes. 289–303, dazu K. Reinhardt, *Sophokles*³ (Frankfurt 1947) 77 ff.

⁷ Vgl. Lefèvre a.O. (ob. Anm. 2) 55.

er endlich zur Umkehr bereit ist, zunächst nicht aus Einsicht in die Fehlerhaftigkeit seines bisherigen Verhaltens nach, sondern aus Furcht vor den schlimmen Folgen, die Teiresias ihm angedroht hat (vgl. Ant. 1078 f.).⁸ Erst nach dem Untergang Haimons und Antigones beklagt er seine schweren Irrtümer, vgl. Ant. 1265: ὅμοι ἐμῶν ἄνολβα βουλευμάτων, und 1269 (zur Leiche Haimons): ἔθανες . . . ἐμαῖς οὐδὲ σαῖσι δυσβουλίαις.⁹

Lefèvre (a.O. [ob. Anm. 2] 54 f.) hat als vergleichbare dritte Gestalt neben diese beiden genannten Helden Oidipus und Kreon den sophokleischen Aias gestellt—mit Recht; denn auch Aias greift in überheblichem Selbstbewußtsein, ohne es zu ahnen, über die dem Menschen gezogenen Grenzen hinaus (vgl. Ai. 760 f.).¹⁰ Das geht aus zwei Beispielen hervor, mit denen der im 3. Epeisodion auftretende Bote des Teukros Athenas Zorn auf Aias begründet. Beim Auszug in den Trojanischen Krieg hat Aias die Mahnung des Vaters, sich im Kampf auf göttliche Hilfe zu verlassen, hochmütig und unbesonnen (766: ὑψικόμπως κάφρόνως) mit folgenden Worten beantwortet (767–69):

πάτερ, θεοῖς μὲν κἄν ὁ μηδὲν ὦν ὁμοῦ
κράτος κατακτῆσαιτ'· ἐγὼ δὲ καὶ δίχα
κείνων πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος.

Und Athenas Angebot, ihm im Kampf beizustehen, wurde von ihm höhnisch abgewiesen (773: ἀντιφωνεῖ δεινὸν ἄρρητόν τ' ἔπος). Er sagte (774–75):

ἄνασσα, τοῖς ἄλλοισιν Ἀργείων πέλας
ἴστω, καθ' ἡμᾶς οὐποτ' ἐνρήξει μάχη.¹¹

In der Tat sind beide Äußerungen eine schwere Beleidigung des religiösen Empfindens der klassischen Zeit. Der sophokleische Aias ist weit von dererem ausgewogenem Verhältnis zur Götterwelt entfernt. Mahnungen zur Bescheidenheit (σωφροσύνη) ist er nicht zugänglich. Offenbar hält er Bescheidenheit für ein Zeichen unheroischer Feigheit. Wo er von σωφροσύνη spricht (586) oder sich, wie in der sogenannten Trugrede des 2. Epeisodions, zu ihr bekennt (vgl. 677: ἡμεῖς δὲ πῶς οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν;), geschieht es nicht ohne Ironie.

⁸ Vgl. dazu H. Diller, *Kleine Schriften* (München 1971) 260 f.

⁹ Über das Nachgeben Kreons siehe Diller (s. vor. Anm.) 77 f. und 283. Diller besteht darauf, daß Kreons Selbstbewußtsein nicht echt sei, vgl. 283: "Er ist die einzige sophokleische Figur, die im Grundsätzlichen schließlich nachgibt. Seine Unnachgiebigkeit kommt nicht aus seinem Wesenskern, sondern aus Grundsätzen, die er sich gemacht hat . . ." Das mag zu treffen. Aber Feststellungen über den Grad des Selbstbewußtseins sind psychologischer Natur. Uns geht es hier um die menschliche Blindheit, die mit echtem oder unechtem Selbstbewußtsein verbunden sein kann.

¹⁰ Hier wird die Kategorie der Sterblichen umschrieben, der Aias zugerechnet werden muß: ὅστις ἀνθρώπου φύσιν / βλαστῶν ἔπειτα μὴ κατ' ἀνθρώπων φρονῆ.

¹¹ Ἐνρήξει Lloyd-Jones und Wilson, ἐκρήξει codd. Der Text ist trotzdem unsicher, vgl. A. Allen, *Hermes* 119 (1991) 465–66.

Es steht freilich mit Aias etwas anders als mit Oidipus und dem Kreon der "Antigone." Aias orientiert sich an Vorstellungen und Ehrbegriffen, über die seine Mitmenschen, wenigstens zum Teil, schon hinausgewachsen sind. Mit Recht hat man gesagt, Aias passe nicht mehr in die Welt, in der er lebt und wirkt.¹² Das eigenwillige Bestreben des Helden, als Bester zu gelten, führt nach der Niederlage bei Verteilung der Waffen Achills zu dem verzweifelten Versuch, sich an den verantwortlichen Führern der Achaier und an dem Sieger Odysseus blutig zu rächen. Zwar greift Athena ein und läßt das wahnwitzige Unternehmen scheitern, Aias aber sucht den Tod. Im Untergang gibt er, wenn auch widerstrebend, zu, daß die Welt nicht den starren Regeln seines Heroentums gehorcht, sondern ihren eigenen Gesetzen folgt. Aber sein fast feierlich inszenierter Freitod beweist, daß er nicht bereit ist, jener Erkenntnis zu entsprechen, ihre Ausmaße also nicht bedenkt. Trotz und Rachsucht bestimmen seine Abschiedsworte (vgl. 835–44).¹³ Der verbitterte Sprecher bemerkt nicht, daß die Welt der *σωφροσύνη*, verkörpert in seinem schlimmsten Feinde Odysseus, bereit ist, ihn zu verstehen, ja ihm zu verzeihen.

Der Dichter behandelt seinen Aias wie den Überrest einer vergangenen (heroischen) Zeit. Man empfindet Entsetzen vor den stolzen Äußerungen des Helden und vor seinen unbedachten Entschlüssen, aber man muß ihn doch bedauern, weil er—im Gegensatz zu Oidipus und Kreon—ganz naiv von Voraussetzungen ausgeht, die in einer reckenhaften Vorzeit gegolten haben mögen, heute aber, zur Zeit des Spieles, überholt sind. Ob er überhaupt die Fähigkeit besitzt die Unzulänglichkeit seiner Anschauungen rechtzeitig zu erkennen? Der Dichter nimmt das an, wie aus dem Monolog des 2. Epeisodions (der sogenannten Trugrede) zu ersehen ist, und er läßt seinen Helden gegen die Gottheit, der er sich beugen sollte, freveln. So muß er denn zu Falle kommen, wie Oidipus und Kreon auch.

Lefèvre hat die Behandlung der "Trachinierinnen" von seiner Untersuchung ausgeschlossen. Das ist schwerlich zulässig; denn die vier ältesten der erhaltenen sophokleischen Tragödien kreisen alle um das gleiche Problem der menschlichen Blindheit gegenüber dem göttlichen Wissen,¹⁴ und gerade das in den "Trachinierinnen" dargestellte Doppelschicksal¹⁵ erfüllt sich deshalb in tragischen Untergängen, weil die Hauptbeteiligten nicht in der Lage sind, den Sinn ihres Daseins zu verstehen, d.h. sich selbst zu erkennen.

Dafür ist Herakles ein eindrucksvolles Beispiel. Man bezeichnet ihn als "Dulder,"¹⁶ der in unsäglichen Mühen die gesittete Welt von Übeln und

¹² Vgl. K. v. Fritz, *Antike und moderne Tragödie* (Berlin 1962) 251 ff. (geschrieben 1934).

¹³ Wobei die Athetese der Verse 839–42 durch Wesseling vermutlich unbeachtet bleiben muß.

¹⁴ Vgl. H. Diller a.O. (ob. Anm. 8) 255 ff., bes. 270.

¹⁵ Wobei Herakles die führende Rolle gegenüber Deianeira zukommt, vgl. Diller a.O. (ob. Anm. 8) 282 ff. und 302.

¹⁶ Vgl. Diller a.O. (ob. Anm. 8) 280.

Plagen befreit hat. Er fühlt sich als Wohltäter Griechenlands und erwartet für seine Leistungen den Dank der von vielen Nöten erlösten Menschen, nicht (wie jetzt im Spiel) eine quälende, tödliche Krankheit (siehe Trach. 1010–14). Er vergleicht deren Schmerzen mit der Pein der Aufträge, die er von Eurystheus erhalten hat, und stellt fest, daß die jetzigen Qualen viel schlimmer sind (1049–52). Die Gegenüberstellung zeigt, wie Herakles selbst seine bisherige Tätigkeit einschätzt: Was er vollbracht hat, sind körperliche Höchstleistungen, die mit keinerlei geistigen Problemen verbunden waren. Die ungewöhnliche Stärke des Körpers war denn auch sein eigentlicher Stolz, und im körperlichen Verfall, den das Nessosgewand zur Folge hat, sieht er den Höhepunkt seines Unglücks. Deshalb die fast peinliche Entblößung und Zurschaustellung der Gliedmaßen während des Gesprächs mit Hyllos (1079 ff.), wo die Klage über die "elende Gestalt" (ἄθλιον δέμας 1079) fast weinerlich klingt und den Beigeschmack zerstörter Eitelkeit hinterläßt. Herakles liebt diese Glieder (vgl. 1090: ὦ φίλοι βραχίονες), und wenn er behauptet, daß die früheren Plagen durch das jetzige Leiden bei weitem übertroffen werden, sagt er das auch im Hinblick auf den endgültigen Verfall des eigenen Körpers. Weil er so empfindet und seinen Leib wie einen geliebten Gefährten behandelt, ja umschmeichelt, kann er auch die Krankheit als lebendiges Wesen ansehen, das sein besseres Selbst vernichtet (vgl. 1088–89: δαίνυται γὰρ αὖ πάλιν, / ἦνθηκεν, ἐξώρμηκεν). So kommt es, daß er den augenblicklichen kläglichen Zustand als ungerechtfertigten, durchaus unverdienten Widerspruch zu seinem früheren Heldenleben empfindet (vgl. 1102–04):

κοῦδεις τροπαί' ἔστησε τῶν ἐμῶν χερῶν.
 νῦν δ' ὦδ' ἀναρθρος καὶ κατερρακωμένος
 τυφλῆς ὑπ' ἄτης ἐκπεπόρθημαι τάλας κτλ.

Sobald in Hyllos' Aufklärungen der Name Nessos fällt (1141), denkt er nur noch an seinen eigenen Untergang; denn er erinnert sich nun eines alten Zeusorakels des Inhalts, ein Verstorbener werde ihn töten. Er vermag jetzt dieses Orakel mit dem Spruch von Dodona zu verbinden, der dem Hörer seit dem Prolog bekannt ist (vgl. 1159 ff.).¹⁷

In dieser langen Rede nun, der wir die zuvor genannten Belege entnommen haben, fällt kein Wort über die Möglichkeit, daß der Sprecher selbst durch sein Betragen seine Gattin Deianeira zu ihrem Verhalten provoziert und dadurch sein Unglück herbeigeführt habe. Da er sich als Opfer einer undurchsichtigen Weiberlist betrachtet, sieht er in seiner Frau nur die vorsätzlich handelnde Mörderin, vgl. 1035–40, besonders 1062–63:

γυνὴ δέ, θῆλυς οὖσα κἄνανδρος φύσιν,
 μόνη με δὴ καθέϊλε φασγάνου δίχλα.

¹⁷ Zur Art dieser plötzlichen Erhellung vgl. Reinhardt a.O. (ob. Anm. 6) 70 ff.

Herakles möchte diese Frau töten, um sich zu rächen (vgl. 1064 ff.; 1107–11). Wütend weist er Hyllos' Versuch, die Motive seiner Mutter zu erläutern, zurück (1124–25), und als er von ihrem Freitod hört, bedauert er, daß ihm die Möglichkeit der Vergeltung genommen ist (1133): οἴμοι· πρὶν ὡς χρῆν σφ' ἐξ ἐμῆς θανάειν χερός.

Dieser Einblick in das egoistische Denken des Helden ist höchst bemerkenswert; denn er zeigt, daß Herakles die eigene Stellung innerhalb seiner Mitmenschen nicht zu erfassen vermag. Er tötete Iphitos, den Sohn des Eurytos, in ganz schimpflicher Weise und richtete seiner Leidenschaft für Iole zuliebe die ganze Stadt Oichalia zugrunde. Er versklavte ihre Einwohner und schickte die erbeutete Königstochter seiner rechtmäßigen Frau als Kebsweib ins Haus. Sophokles hat alles getan, um die Ungeheuerlichkeit dieses barbarischen Verhaltens zu unterstreichen. Sein Herakles kommt gar nicht auf den Gedanken, daß er schweres Unrecht auf sich geladen hat und daß die Brückierung der Ehefrau, nicht zuletzt die Mißachtung ihrer jahrelangen treuen Fürsorge auch für ihn üble Folgen haben könnte. Die beiden nicht allzu schwer verständlichen Orakel,¹⁸ die ihn, so sollte man meinen, zur Vorsicht mahnen müßten, werden von ihm in den entscheidenden Augenblicken keiner Beachtung gewürdigt. Erst im Untergang erfäßt er ihren Sinn. Um seinen Verstand ist es offensichtlich nicht allzu gut bestellt.

Der sophokleische Herakles ist ein Muster des selbstsicheren, leidenschaftlichen Menschen, der es versäumt, sich selbst zu prüfen und sein Tun auf die Gegebenheiten der Wirklichkeit abzustimmen. Geistig steht dieser Herakles viel tiefer als Aias; denn Aias durchschaut das Wesen der Welt, die nicht die seine ist, und zieht sich eben deshalb aus ihr zurück, weil er sich ihr nicht anpassen kann. Herakles aber handelt ganz impulsiv, unbesorgt um Leben und Gefühle anderer. Er fühlt sich nur dort wohl, wo er notfalls zuschlagen kann, und er schlägt zu, wenn er befürchten muß, daß seine Wünsche nicht erfüllt werden. Er verachtet Recht und Sitte. Deshalb muß er scheitern.

Kraus a.O. (siehe ob. Anm. 1) 107 f. hat versucht, den sophokleischen Herakles zu verteidigen. Er findet mitfühlende, ja ergreifende Worte für ihn. Herakles sei, wie die Sage lehrt, der Überstarke, der einem Schwächeren dienend, eine hohe Aufgabe erfülle und viele Wohltaten verrichte. Eine Selbstanklage, wie man sie in unserem Drama erwartet, liege ganz "außerhalb des Bereiches herakleischer Selbstbejahung." Jedoch, das ist ja der springende Punkt, auf den der Dichter deutet. Sophokles setzt nicht die gängige Mythologie in Verse um, sondern er zeigt im dramatischen Spiel: Unter den vierschrötigen Figuren des Mythos ist Herakles unbestritten der größte Held, aber im feinen Geflecht echt menschlicher Gemeinschaft werden seine Unvollkommenheiten offenbar. Hier wird deutlich, was ihm fehlt. Ähnliches gilt für seinen

¹⁸ Vgl. erstens Trach. 46–48, 79–81, 151–58 und zweitens Trach. 1160–62.

nachdrücklichen Wunsch, Hyllös möge nach seinem Tode die Iole zu sich nehmen. Herakles denkt dabei nicht an eine formelle Eheschließung (Iole ist Kriegsbeute, also Sklavin), sondern an die Beschützung dieser Konkubine.¹⁹ Aber für Hyllös vermindert sich die Rohheit dieses Anliegens dadurch nicht (vgl. V. 1233–36).

Es ist übrigens nicht ohne Reiz, diesen ungeschlachten, ja rohen und von Leidenschaften getriebenen Mann neben den Herakles des Euripides zu stellen. Der euripideische Held befreit in berechtigter Entrüstung seine Familie aus der tödlichen Bedrohung durch den Tyrannen Lykos. Kaum aber ist das geschehen, da überfällt ihn der von Hera gesandte Wahnsinn: In völliger Umnachtung erschlägt er Frau und Kinder. Sobald er jedoch aus der Verstörung seines Geistes erwacht, erfaßt ihn tiefste Verzweiflung. Er ist über das Geschehene so entsetzt, daß er glaubt, den Tod suchen zu müssen. Erst mit Hilfe des Freundes Theseus gelingt es ihm, diesen Plan der Verzweiflung zu verwerfen. Er überwindet sich selbst und findet ins Leben zurück. Im Kampf gegen die eigene Leidenschaft besteht er seinen schwersten, bittersten Agon. Er erringt einen Sieg, von dem die bisherige Heraklessage nichts wußte.

Die euripideische Konzeption ist eine ungemein verfeinerte und vertiefte Auffassung des im griechischen Mythos so beliebten Helden, den man sich zuvor nur als gutmütigen, mit ungeheuerlichen Körperkräften ausgestatteten Mann, bisweilen auch als polternden oder gar gewalttätigen Triebmenschen vorgestellt hat. Der euripideische Herakles hat alle diese urtümlichen, ja abstoßenden Züge der gleichnamigen sophokleischen Gestalt abgelegt. Stattdessen verfügt er über eine Seelenstärke, die jenem fast völlig fehlt. Es ist heute schwer verständlich, wie man noch vor nicht einmal 100 Jahren meinen konnte, die Tragödie des Sophokles habe erst entstehen können, als Euripides seinen Herakles zur Titelfigur eines Dramas gemacht hatte—eine Argumentation, mit der die angebliche Spätdatierung der "Trachinierinnen" gestützt werden sollte. Die Texte, so scheint mir, lehren das Gegenteil; denn der sophokleische Herakles steht dem Urbild der Sage weitaus näher als die humanere Schöpfung des Euripides.²⁰

Freilich, auch Deianeira handelt unbedacht. So berechtigt das Entsetzen über das Verhalten ihres Mannes ist, den sie liebt und verehrt, so verwerflich ist ihr Versuch, Herakles' Liebe durch das mit dem Blute des Kentauren getränkte Gewand zurückzugewinnen. Deianeira ist nicht fähig, die List des Nessos zu durchschauen, solange es noch Zeit ist (und es war jahrelang Zeit). Sie handelt unvorsichtig, in leidenschaftlicher Verblendung. Zu spät bemerkt sie ihren Fehler (vgl. besonders 669 f.), und sobald sie von den Folgen ihres Leichtsinns hört, geht sie in den Tod. Sie stirbt reuevoll, aber würdiger, ja zielbewußter als Herakles.

¹⁹ J. K. MacKinnon, "Heracles' Intention in his Second Request of Hyllus: *Trach.* 1216–51," in: *Cl. Quart.* 21 (1971) 33–41.

²⁰ Vgl. auch Reinhardt a.O. (ob. Anm. 6) 65–67.

Blicken wir jetzt zurück! Wir gingen aus von den letzten Worten der "Trachinierinnen." Wenn Hyllos hier sagt: . . . κούδὲν τούτων ὄ,τι μὴ Ζεὺς, dann hat er, so scheint es zunächst, nicht durchaus Recht. Das Spiel hat ja diesen schrecklichen Ausgang genommen, weil der Mensch, in der Darstellung des Sophokles, seine eigentliche Aufgabe nicht erfüllte; denn er erwies sich als unfähig, die göttliche Weisheit zu erfassen. Das besagt, wie wir nun schon mehrmals beobachtet haben: Er handelt nach eigenem Gutdünken, ohne seine Möglichkeiten zu prüfen, ohne seine Pflichten zu ermitteln und ohne das von den Göttern gesetzte Wesen der Welt zu erforschen, um sich ihm, wo nötig, einzufügen. Alles das aber ist im Gebot der Selbsterkenntnis enthalten.

Trotzdem kann Hyllos sagen, das Unglück, das seine Eltern und ihn selbst getroffen hat, sei "nur Zeus' Werk." Er kann in seinem Schmerz sogar von der Anmaßung (1265: ἀγνωμοσύνη, *iniquitas*) der Götter sprechen. Aber nur aus seiner beschränkten Sicht trifft dieses Urteil zu; denn das unerbittliche, von den Göttern vorgeschriebene Geschehen hat allein deshalb den im Spiel sichtbaren Verlauf genommen, weil die Menschen ihre Aufgaben im Rahmen dieses Kosmos versäumten: Herakles und Deianeira haben die Zeichen der Götter nicht verstanden, und sie haben es unterlassen, sich rechtzeitig auf die ihnen gestellten Bedingungen einzurichten. Nun ist alles eingetroffen, wie es für den Fall des menschlichen Versagens bestimmt war, die unbedacht und eigenwillig Handelnden aber sind zugrunde gegangen.

Wenn wir den Standpunkt der Götter (und damit den des komponierenden Dichters) einnehmen, dürfen wir zusammenfassend sagen: Zeus hat beschlossen, das mühevollen Leben seines Sohnes unter Mithilfe Deianeiras zu beenden.²¹ Der göttliche Plan gelingt aber nur, weil Zeus die Blindheit der Menschen kennt und in seine Rechnung einsetzen kann. Sein Wille verwirklicht sich durch die menschlichen Untugenden. Hätten die Betroffenen tieferen Einblicke in ihr eigentliches Wesen und in das Verhalten ihrer Mitmenschen, dann müßte der Göttervater anders disponieren. Da die Menschen jedoch sich selbst nicht kennen, hat er leichtes Spiel.

Die Richtigkeit dieser Interpretation wird bestätigt durch die beiden inhaltlich von einander abweichenden Orakel, die am Ende ineinandergreifen und auf das gleiche Ereignis deuten, auf Herakles' Tod. Offensichtlich sind beide Weissagungen vom Dichter erfunden. Für das Gelingen des göttlichen Planes ist auch die hingebende Liebe Deianeiras unentbehrlich. Hier ist ebenfalls die Handschrift des Dichters kenntlich; denn vermutlich hat erst er die "Männermörderin" Deianeira der epischen Vorlage in die ihrem Gemahl aufrichtig zugetane Frau verwandelt, die um

²¹ Vgl. M. Davies a.O. (ob. Anm. 1) xix, der mit Recht behauptet, die Worte Homers Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή (A 5) könnten Untertitel des Dramas sein.

die Zuneigung ihres Mannes kämpft, aber zu spät bemerkt, daß sie ihn mit ihrem Liebeszauber zugrunde gerichtet hat.²²

Den letzten Vers des Dramas verstehen wir jetzt besser als Hyllos selbst. Der Ratschluß des Zeus durchdringt das ganze Stück: "Zeus is present in everything that has happened" (so Davies p. 260 zu V. 1278; siehe auch 1022: τοιαῦτα νέμει Ζεὺς). Das bedeutet nun freilich nicht, daß die am Spiel beteiligten Personen ganz ohne freien Willen sind. In der Art, wie sie auf die Herausforderung des unentrinnbaren Schicksals reagieren, verwirklichen sie, wenn auch teilweise unbewußt, ihr eigenes Wesen; sie vermögen dessen Beschaffenheit freilich nicht zu ändern. Deianeira erkennt—wenn auch zu spät—ihre fehlerhafte Übereilung und sühnt ihr Vergehen durch einen heldenhaften, echt sophokleischen Tod.²³ Herakles dagegen ist zwar, sobald er die Herkunft des Giftes erfahren hat, sofort davon überzeugt, daß nun sein Ende bevorsteht. Er begehrt nicht auf gegen dieses Schicksal, sondern nimmt es mit echt heldenhafter Gelassenheit hin. Jedoch für Deianeiras Verhalten hat er keinerlei Verständnis. Seine Antworten auf Hyllos' Eröffnungen offenbaren nur seinen Egoismus und seine seelische Roheit. Er bemerkt nicht, daß seine hemmungslose Leidenschaft für den Tod seiner Frau und für seinen eigenen Untergang verantwortlich ist. In dieser nur auf sich selbst bezogenen Beschränktheit verharrt er bis zum Tode. M.E. hat es seinen guten Sinn, daß der Dichter die Apotheose des Helden, die er gewißlich kannte, mit keinem Wort erwähnt hat: Der göttliche Plan, der sich in diesem Spiel verwirklicht, ist für ihn nicht mehr als ein Mittel, die menschliche Blindheit sichtbar werden zu lassen und zu zeigen, daß sie in der Katastrophe endet.

Mit dieser Interpretation greifen wir auf bekannte Feststellungen der Sophoklesforschung zurück: Der in den Dramen des Dichters dargestellte Held ist von einem Schicksal göttlichen Ursprungs umschlossen. Dessen Sinn vermag er nicht zu verstehen, weil er nur Teilansichten erfaßt, von unzulänglichen Vorstellungen ausgeht oder von Leidenschaften beherrscht wird, die seinen ohnehin beengten Blick erst recht trüben. Nur im eigenen Untergang erschließt sich ihm der Sinn des Geschehens, in das er verstrickt ist.²⁴ Im Falle des Herakles freilich ist auch das nur unvollkommen der Fall.

²² Vgl. Davies a.O. (ob. Anm. 1) xxxi. Weitergehende Erfindungen des Dichters sind unbeweisbar, vgl. Davies zu V. 566 (p. 159) und E.-R. Schwinge, *Die Stellung der Trachinierinnen im Werke des Sophokles*, *Hypomnemata* 1 (Göttingen 1962) 133. Dort (128–33) auch über Bakchyl. Dih. 16.

²³ Deshalb bringt sie sich mit einem Schwerte um, nicht mit der Schlinge, wie im Drama bei Frauen sonst meist üblich: Vgl. Davies a.O. (ob. Anm. 1) 212 zu V. 930–31, der am Ende seiner kritischen Anmerkung seine durch falsche Analogien gespeisten Bedenken überwindet.

²⁴ Vgl. die beiden ob. Anm. 8 bereits herangezogenen Aufsätze Dillers ("Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles," in: *Kleine Schriften* 255–71 und "Über das Selbstbewußtsein der sophokleischen Personen," in: *Kleine Schriften* 272–85), auch A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*³ (Göttingen 1972) 270 f.

Die Tatsache, daß der sophokleische Held diesen Einblick gewinnen kann, berechtigt zu der Vermutung, er habe die Wahrheit unter anderen Voraussetzungen, d.h. ohne die allzu menschlichen Hindernisse seiner Verblendung, rechtzeitig erkennen können. Das *Ecce* des Dichters ist zugleich ein Vorwurf—nicht als ob er andeutend von Schuld habe sprechen wollen, auch nicht als ob er annehme, seine Helden hätten das ihnen zudedachte Schicksal vermeiden können; denn ihre herbe Gesinnung und ihre eigenwillige Größe sind gleichfalls Teile der bestehenden Welt, sind sogar für ihr Ergehen verantwortlich.²⁵ Aber diese Hauptzüge ihres Wesens, ihr Stolz, ihre Leidenschaft und ihre Unzugänglichkeit, weisen allenthalben über sich selbst hinaus auf das, was ihnen fehlt: die Selbsterkenntnis und Selbstbescheidung. Unsichtbar steht neben den Personen des Sophokles die Forderung des Gottes von Delphi: γνῶθι σαυτόν. Und dieses Gebot geht alle an, die je Zuschauer oder Leser einer sophokleischen Tragödie gewesen sind.

Anhang

Zu den Zeugnissen für die geistige Blindheit des Oidipus gehört auch der erste Teil des ersten Epeisodions (216 ff.), die Verrufung des Täters, eine Szene, die Lefèvre in seiner Erörterung fast unbeachtet gelassen hat. Ein kurzer Hinweis ist jedoch erforderlich, da der König hier die Netze auslegt, in denen er sich am Ende selbst verfängt (was die Zuschauer, denen die Sage bekannt war, gar wohl durchschaut haben werden).

Der Sprecher wendet sich zunächst an den Täter (214–29), dann an den Mitwisser (230–32). Für den Fall, daß seine Aufforderung zum Geständnis unbeachtet bleibt, verbannt er beide Gruppen (Täter und Hehler) unter Verwünschung aus der Stadt (233 ff.). Diese Versreihe schließt mit den Worten (244–45):

ἐγὼ μὲν οὖν τοιόσδε τῷ τε δαίμονι
τῷ τ' ἀνδρὶ τῷ θανόντι σύμμαχος πέλω.

Folgt man der Überlieferung, dann wird diese Verrufung noch durch zwei Punkte ergänzt und verschärft: 1) Die Mörder, seien es mehrere, sei es einer, mögen ein elendes Leben außerhalb jeder menschlichen Gemeinschaft führen (246–48); 2) Derselbe Fluch soll auch die Angehörigen der königlichen Familie treffen, falls sie schuldig sind (249–51).

Beide zuletzt genannten Versgruppen werden in der neuen Sophoklesausgabe (Oxford 1990) mit Wecklein athetiert. Aber die Einwände, die gegen die Echtheit erhoben werden, sind schwach. Dagegen ist der Nachteil, der durch den Verlust der Selbstironie entsteht, erheblich.

²⁵ Vgl. Diller a.O. (ob. Anm. 8) 290 und 302.

Nehmen wir in aller Kürze Stellung! 1) Es besteht keine Veranlassung, das Adj. ἄμωρον (248)²⁶ als Atribut mit βίον zu verbinden. Das Adjektiv steht absolut in prädikativer Stellung ähnlich wie das homerische ἄμωρος in Z 480 (οὐδ' ἔλεαίρεις / παῖδά τε νηπίαχον καὶ ἔμ' ἄμωρον)²⁷ oder in Ω 773 (τῶ σέ θ' ἄμα κλαίω καὶ ἔμ' ἄμωρον). 2) Vermutlich gehört κακόν, hervorgehoben durch die starke Sperrung, zu βίον, dem letzten Wort im Verse, vgl. Trach. 2–3: . . . ὡς οὐκ ἂν αἰῶν' ἐκμάθοις βρωτῶν, πρὶν ἂν / θάνῃ τις, οὐτ' εἰ χρηστός οὐτ' εἴ τω κακός, auch Ai. 806: τάνδρὸς ἔξωδον κακῆν, Ai. 926 f.: ἐξανύσσειν κακὰν / μοῖραν ἀπειρεσίων πόνων, ferner El. 599 f.: ἡ ζῶ βίον μοχθηρόν, ἔκ τε σοῦ κακοῖς / πολλοῖς αἰεὶ ξυνοῦσα . . ., El. 602: τλήμων Ὀρέστης δυστυχῆ τρίβει βίον. 3) Zum Versbeginn heißt es bei Lloyd-Jones und Wilson (zitiert aus Holford-Strevens): “. . . κακόν κακῶς is too near to the colloquial for a solemn act of state, as opposed to personal imprecation.” Aber Sophokles liebt bekanntlich die Nominalparataxe, und die Zusammenstellung stammgleicher Wörter hat eher etwas Feierlich-Maniriertes als den Anschein der Umgangssprache. Man vergleiche die Beispiele bei Bruhn (Anhang §223, S. 131. 25 ff.), besonders Ai. 1177 (Teukros zu Tekmessa: “Wenn dich jemand von der Leiche trennen sollte”) κακός κακῶς ἄθωπος ἐκπέσοι χθονός. Umgangssprache? Ferner siehe Ai. 1391 (Odysseus neben dem toten Helden über die Gegner der Bestattung): Ἐρινὺς καὶ τελεσφόρος Δίκη / κακοῦς κακῶς φθειρείαν—gewiß eine feierliche Zusicherung.²⁸ Genug! Der Vers 248 besagt: “Ich wünsche, daß er (scil. der Mörder) ausgeschlossen von menschlicher Gemeinschaft in übler Weise ein schlimmes Leben führen möge.” 4) Die Verben κατεύχομαι (246) und ἐτεύχομαι (249) nehmen den Ausdruck τῷ θανόντι σύμμαχος (245) auf und führen ihn aus. V. 251 ist also nicht inhaltsarm oder verschwommen,²⁹ sondern er macht deutlich, daß sein Verfasser die Worte 236 ff. auf den Täter (nicht auf den Hehler) bezogen hat, wie sich das gehört; denn er ordnet ja den Sonderfall (Mörder im Königspalast) der allgemein gehaltenen Verrufung unter.

Die beiden Versgruppen 246–48 und 249–51 sind deren Anwendung auf den Sprecher selbst, der, ohne es zu wissen, sich schon jetzt verflucht und verdammt. Die Tatsache, daß die inkriminierten Verse im Laufe des Spieles dreimal regelrecht zitiert werden, bestätigt m.E. die Richtigkeit

²⁶ So Porson statt des unmetrischen ἄμωρον. Die Konjekture wird von Lloyd-Jones und Wilson a.O. (ob. Anm. 1) 86 getadelt.

²⁷ Die homerische Form könnte in den Sophoklestext eingeführt werden: νιν ἄμωρον {ἐκ}τρίψαι βίον. Kamerbeek zieht νιν κάμωρον τρίψαι βίον (ein Wort der Odyssee) vor. Für beide Konjekturen besteht keine Notwendigkeit; denn -μ- bei Homer entstammt dem Verszweig des Hexameters, und der Tragiker war nicht gehalten, das zu übernehmen.

²⁸ Die von Bruhn gesammelten Stellen werden auch am Ende des soeben aus geschriebenen Zitats aus Holford-Strevens genannt, aber als Belege für die Alltäglichkeit des Ausdrucks—was schwerlich überzeugen kann.

²⁹ Vgl. Lloyd-Jones und Wilson a.O. (ob. Anm. 1) 86: “. . . the vagueness of 251 is another sign of the interpolator's incompetence.”

unserer Exegese. Am eindeutigsten sind die Worte des zweiten Boten (des Exangelos), der über den bereits blinden König berichtet (1290–91):

ὡς ἐκ χθονὸς ῥίψων ἑαυτόν, οὐδ' ἔτι
μενῶν δόμοις ἀραῖος ὡς ἠράσατο.

Nur der Hörer, der die Verse 249–51 im Gedächtnis hat, versteht sofort, weshalb Oidipus nun nicht mehr im eigenen Hause bleiben darf; denn auch von dort hat er sich ausdrücklich verbannt.³⁰ Die beiden anderen Stellen sind 744–45 und 814–20. Dort befürchtet Oidipus, daß er sich möglicherweise in schlimme Flüche verstrickt habe, hier führt er dieselben Ängste weiter aus. Die den Gedanken beschließenden Worte lauten (819–20): τὰδ' οὐτις ἄλλος ἦν / ἢ γὰρ 'π' ἐμαυτῷ τάσδ' ἀράς ὁ προστιθείς. In beiden Fällen ist m.E. die Wirkung größer, wenn der Hörer auch hier an den Abschnitt 249–51 denkt, nicht nur an die allgemeiner gehaltene Fassung der Verse 236 ff.

Wenn ich recht sehe, haben wir bei Interpretation der Verse 246–51 kein Recht, von der mangelhaften Zuständigkeit eines Interpolators zu sprechen, der angeblich nichts anderes vorhatte, als mehr Selbstironie ins Drama zu bringen. Nein! Die Bitterkeit der Verse stammt von Sophokles selbst. Ihm kam es ja gerade darauf an zu zeigen, wie groß der Irrtum des Wahrheitssuchers ist, der, ohne es zu ahnen, über sich selbst das Urteil spricht.

Universität Bonn

³⁰ Der Rückgriff auf V. 249–51 ist richtig erkannt und gebührend hervorgehoben von Kamerbeck z. St. (Komment. S. 240).