

HYPERBOREUS

STUDIA CLASSICA

ναυσι δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν κεν εὐροίς
ἔς Ἵπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν

(Pind. *Pyth.* 10. 29–30)

EDITORES

NINA ALMAZOVA SOFIA EGOROVA
DENIS KEYER ALEXANDER VERLINSKY

PETROPOLI

Vol. 20

2014

BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
VERLAG C.H.BECK MÜNCHEN

ΧΑΡΑΚΤΗΡ ΑΡΕΤΑΣ

Donum natalicium
BERNARDO SEIDENSTICKER
ab amicis oblatum

BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
PETROPOLI
MMXV

CONSPECTUS

Carmen natalicium	5
Vorwort	7
WOLFGANG RÖSLER	
Die Hikesie des Phemios und die Bedeutung von ἀὐτοδίδακτος in der <i>Odyssee</i> (22, 344–353)	11
THERESE FUHRER	
Teichoskopie: Der (weibliche) Blick auf den Krieg	23
GERSON SCHADE	
Archilochus, 196a <i>IEG</i> ²	42
NINA ALMAZOVA	
When Was the Pythian Nome Performed?	56
MICHAEL GAGARIN	
Aeschylus' Prometheus: Regress, Progress, and the Nature of Woman ...	92
OLIVER TAPLIN	
A Couple of Conjectures that Point to Hands in Sophocles	101
VICTOR BERS	
“Dame Disease?”: A Note on the Gender of Philoctetes' Wound	105
JENS HOLZHAUSEN	
“Fürchten oder Lieben?” Zu Sophokles, <i>Oidipus Tyrannos</i> , Vers 11 ...	109
PATRICIA E. EASTERLING	
Σεμνός and its Cognates in the Sophoclean Scholia	120
ISTVÁN BODNÁR	
A Testimony of Oenopides in Pliny	126
KLAUS HALLOF	
De epigrammate Coe aetatis classicae	137
RALF KRUMEICH	
Silen und Theater. Zu Ikonographie und Funktion des betagten Halbtieres in der attischen Vasenmalerei des 5. Jhs. v. Chr.	139
ALEXANDER VERLINSKY	
Lysias' Chronology and the Dramatic Date of Plato's <i>Republic</i>	158
NORBERT BLÖSSNER	
Platons Demokratiekapitel (Pl. <i>Rep.</i> 555 b 4 – 562 a 3) und das sokratische Argument	199

Статьи сопровождаются резюме на русском и английском языке
Summary in Russian and English

BERND MANUWALD	
Bürger als politische Akteure. Überlegungen zur allgemeinen Politikkompetenz bei Platon und Aristoteles	225
ECKART E. SCHÜTRUMPF	
Aristotle on the Philosophical Nature of Poetry. The Object of <i>Mimesis</i> According to <i>Poet.</i> 9	244
WIDU-WOLFGANG EHLERS	
<i>Libertino patre nati</i>	274
DENIS KEYER	
<i>Venimus ad summum Fortunae</i> : Prosperity and Flourishing of Arts in Horace (<i>Epist.</i> 2. 1. 32–33)	279
ALEXANDER GAVRILOV	
Who Wrote the <i>Encheiridion</i> of Epictetus?	295
FRITZ FELGENTREU	
Κτήμα ἐς ἀεί. Überlegungen zu Eigentum und Historiographie in den Plinius-Briefen	317
CARLO M. LUCARINI	
Emendamenti a Svetonio	331
PETER HABERMEHL	
Origenes' Welten Frühchristliche Kosmologie im Spannungsfeld zwischen Platonismus und Heilsgeschichte	350
ELENA ERMOLAEVA	
A School Ancient Greek Epic Parody from Kellis	370
REINHART MEYER-KALKUS	
Deklamation im antiken Theater und im 18. Jahrhundert. Die Re-Interpretation von Melopoie und Rhythmopoie durch Abbé Dubos und Gotthold Ephraim Lessing	383
STEFAN REBENICH	
Eduard Schwartz und die Altertumswissenschaften seiner Zeit	406
DANIEL P. TOMPKINS	
What Happened in Stockholm? Moses Finley, the Mainz Akademie, and East Bloc Historians	436
Bernd Seidensticker Schriftenverzeichnis	453
Hyperborei vol. XI–XX conspectus	462
Hyperborei vol. XI–XX auctores alphabetico ordine dispositi	472
Key Words	481
Правила для авторов	484
Guidelines for contributors	486

“FÜRCHTEN ODER LIEBEN?”
ZU SOPHOKLES, *OIDIPUS TYRANNOS*, VERS 11*

Wäre das Objekt der sophokleischen Alternative “Furcht oder Liebe” der zu feiernde Jubilar, würde die Entscheidung wohl ohne jede Ausnahme eindeutig ausfallen – und selbst der oft gestresste Assistent vergangener Jahre wüsste keinen einzigen Moment, in dem es einen Zweifel an seiner Antwort gab. Als bescheidener Dank dafür, dass Sie, lieber Herr Seidensticker, stets diese klare Entscheidung zugunsten der Liebe ermöglichten, sollen die folgenden Zeilen aufgefasst werden.

Welchen Sinn aber hat die genannte Alternative im Stück des Sophokles?¹ Oidipus fragt den Priester als Wortführer der mit ihm zu Beginn des Stückes an den Palast gekommenen Jugendlichen (10 f.):

τίνοι τρόπω καθέστατε, / δείσαντες ἢ στέρξαντες;

Ein Blick auf die bei Liddell-Scott-Jones zuerst genannte Bedeutung von *στέργειν* genügt, um den gedanklichen Kontext zu erfassen, in den die Alternative, die Oidipus formuliert, zu stellen ist (s. LSJ s.v. I 1): “love, feel affection, freq. of the mutual love of parents and children”. Im Stück wird diese Bedeutung des Wortes an prominenter Stelle wiederholt, als Oidipus sich fragt, wie Polybos ihn, das Findelkind, so sehr lieben konnte (1023): *κᾶθ’ ᾧδ’ ἀπ’ ἄλλης χειρὸς ἔστερξεν μέγα;*² Es geht in Vers

* Ich danke Norbert Blößner und Sylvia Theisen für die umsichtige Durchsicht des Manuskripts und Karin Meinel für die Übersetzung von Bollacks Kommentar.

¹ Dabei ist “Fürchten oder Lieben” eine bewusste Abwandlung des logischen Gegensatzes “Hassen oder Lieben” (so z.B. bei Platon *Rep.* 485 c 4 τὸ ψεῦδος μισεῖν, τὴν δ’ ἀλήθειαν στέργειν oder *Nom.* 897 a von der Seele: χαίρουσαν – λυπουμένην, θαρροῦσαν – φοβουμένην, μισοῦσαν – στέργουσαν, vgl. *Nom.* 862 d 7 f. und 907 c 7, zu *TrGF* Adesp. II 78 s.u. Anm. 16). So gibt es die Verbindung “Fürchten oder Lieben” neben Sophokles fast nie; anzuführen wäre lediglich Flav. Jos. *Ant. Jud.* 6, 12, 7 § 266 über die Machthaber: ἅ δ’ ἄν ἢ φοβηθῶσιν ἀκούσαντες ἢ μισῶσι θελήσαντες ἢ στερξῶσιν ἀλόγως (“Fürchten – Hassen – Lieben”).

² Das Verb kommt in *OT* nur an diesen beiden Stellen vor! In *OC* 1529 benutzt Sophokles das Verb, um die Liebe des Oidipus zu seinen eigenen Kindern auszudrücken: ... τέκνοισι τοῖς ἐμοῖς, στέργων ὄμως.

10 f. also um das Verhältnis von Kindern zu ihren Eltern, das entweder von Furcht und Respekt oder eben durch liebevolle Zuneigung geprägt ist.³ Bedenkt man, dass Oidipus das nach ihm benannte Stück mit der Anrede τέκνα beginnt, so ergibt sich fast zwangsläufig der Sinn: König Oidipus präsentiert sich wie ein Vater gegenüber den bittflehenden Jugendlichen – und stellt nun die Frage, wie sie ihrerseits zu ihm stehen: Fürchten sie sich vor dem König oder lieben sie ihn wie einen Vater?⁴ Dieser naheliegende Sinn der Stelle hat die Interpreten allerdings meist nicht überzeugen können;⁵ er bedarf also der Interpretation, die im Folgenden unternommen werden soll.

Zuvor gilt es allerdings, die üblichen Auffassungen der Stelle zu betrachten.⁶ Bereits die Scholien paraphrasieren anders als oben vorgeschlagen: παθόντες καὶ ὑπομείναντές τι κακόν, καὶ διὰ τοῦτο ζητούντες ἐκδίκησιν παρ’ ἑμοῦ.⁷ Hiernach würde Oidipus die Alternative meinen: “Fürchten” (vor einem kommenden Unglück) – “Ertragen” (eines bestehenden Unglücks).⁸ In diesem Sinne wird das Verb bei LSJ lemmatisiert (s.v. III 1 “to be content or satisfied, acquiesce”)⁹ und z.B. bei Schneidewin/Nauck/Bruhn¹⁰ übersetzt: “nachdem ihr euch (in ein Unglück, das euch betroffen) gefügt habt”.¹¹ Allerdings ist abgesehen von der Frage, wie die Hikesie mit dem Sich-Fügen zusammenpassen soll, die Alternative kommendes Unglück – eingetretenes Unglück an dieser Stelle sinnlos (die

³ Insofern war die Alternative “Hassen oder Lieben” (s. Anm. 2) unbrauchbar, das negative Pendant zur Liebe zu den Eltern ist die Furcht; anders in der *Septuaginta Lev.* 19, 3 ἕκαστος πατέρα αὐτοῦ καὶ μητέρα αὐτοῦ φοβείσθω.

⁴ Vgl. LSJ s.v. I 1 “of the love of the ruled people for a ruler” mit Hinweis auf *Antigone* 292, wo Kreon mit dem Verb στέργειν das von ihm erwartete Verhalten der Bürger ihm gegenüber beschreibt, und Hdt. 9, 113, 2 über Masistes, den Satrap der Baktrier: καὶ γὰρ ἔστεργόν τέ μιν.

⁵ Ich finde nur zwei Interpreten, die “lieben” übersetzen: Dawe 2006, der allerdings στέρξαντες in στέργοντες ändert (zum Aor. s.u. Anm. 16), und Bollack 1990 z. St.; zu seiner Interpretation s.u. Anm. 18.

⁶ Einen Überblick über die bisherigen Versuche bei Bollack 1990, 10–14; die alternative Lesart στέξαντες in zwei Hss.-Familien scheint reine Verschreibung; anders Blydes 1859 z. St.

⁷ Kamerbeek 1967 z. St., nimmt allerdings an, dass diese Erklärung der Scholien auf der Lesart στέξαντες (o. Anm. 6) beruht.

⁸ Das (unrechtmäßige) Erdulden oder Aushalten einer Schädigung schreit nach griechischem Verständnis nach Rache (ἐκδίκησις) an dem Verursacher.

⁹ An der Stelle wird aber zugleich auf eine andere mögliche Bedeutung verwiesen (s.v. IV, dazu unten); LSJ kann sich also nicht entscheiden, was das Wort in *OT* 11 bedeutet.

¹⁰ Bruhn ¹¹1910 z. St.

¹¹ So wieder Lloyd-Jones, Wilson 1990, 79: “...or have they come after having resolved to endure the present conflict?”

Krankheit ist bereits eingetreten), so dass Schneidewin/Nauck/Bruhn das Verb auch für fehlerhaft halten.¹²

So hat man meist zu einer anderen Wortbedeutung Zuflucht genommen:¹³ Manuwald übersetzt z.B. im jüngst erschienenen Kommentar: “Wie steht es mit euch, kamt ihr aus Furcht oder mit einem Begehren?”¹⁴ Problematisch ist bereits auf den ersten Blick, dass das Fürchten und Begehren eigentlich keine Alternative darstellen, sondern vielmehr aus der Furcht (vor der Krankheit) der Wunsch (nach Rettung) erwächst. Zudem könnte die Furcht einen *τρόπος* des Zustandes der Jugendlichen bezeichnen, weniger dagegen die Aktion des “Begehrens”. Als Beleg für die ungewöhnliche Bedeutung von *στέργω* verweisen die Interpreten mit LSJ s.v. IV “desire, entreat” auf eine andere Sophokles-Stelle (*OC* 1094 in einem Chorlied): *Καὶ τὸν ... Ἀπόλλω καὶ κασιγνήταν ... στέργω διπλᾶς ἄρωγᾶς μολεῖν γῶ τᾶδε καὶ πολίταις*. Hier steht das Verb *στέργω* mit Infinitiv, so dass sich der Sinn aus der Grundbedeutung: “ich liebe es, dass die beiden Götter als Helfer kommen” (wie lateinisch *venerari*) folgerichtig ergibt. Insofern kann diese Stelle nicht als Beleg für die ungewöhnliche Bedeutung gelten.¹⁵ Kehren wir also zur gut belegten und zwanglosen Bedeutung von *στέργειν* zurück: “In welcher Art und Weise (des Denkens und Fühlens) befindet ihr euch, ergriffen von Furcht oder von Liebe?”¹⁶

¹² Bruhn ¹¹1910 schlägt die Konjekturen εἶτ' εἶρξοντες vor: “Oder habt ihr ein Mittel zur Abwehr und fleht mich nur an, euch dabei behilflich zu sein?”

¹³ Erstaunlich sind Übersetzungen des Verbs, die so gar keinen Anhalt im Lexikon finden, so z.B. Reinhardt ³1947, 105: “Fürchten oder Verzagen?”; Willige 1990 z. St.: “Ist es aus Furcht, aus Hoffnung?”; Rudall 2000 z. St.: “Tell me what is troubling you. Do you come in fear?”

¹⁴ Manuwald 2012 z. St.; so viele Übersetzer; ich nenne Mazon 1958 z. St.: “A quelque crainte ou à quelque désir?”; Schadewaldt ³1978 z. St.: “Fürchtet oder begehrt ihr etwas?”; Ebener 1995 z. St.: “Aus Furcht? Um Hilfe zu erbitten?”; Meineck, Woodruff 2003 z. St.: “What do you fear, what do you want?”; Slavitt 2007 z. St.: “Say, what the people fear or what they desire”; Fainlight, Littman 2009 z. St.: “What do you want, and fear?”; Bagg 2012 z. St.: “You’re terrified? Looking for reassurance?”

¹⁵ So bereits Sheppard 1920 z. St.: “But analysis of that passage will show that the context and the order of the words ... destroy the force of the alleged parallel”. Der bei LSJ s.v. genannte zweite orphische Beleg (*Orph. Arg.* 771) ist textkritisch und vom Sinn her unsicher.

¹⁶ Zum Aor. s. Barret 1964, 214: “the aor. part. ... differs from the pres. part. not in time, but in aspect, the aor. referring to something as an event”: “In welchem Zustand befindet ihr euch, nachdem ihr in Furcht geraten oder von Liebe erfasst worden seid?” Das Part. *δείσας* mit Präs. im Hauptverb s. *Ant.* 1189 *ὑπτία δὲ κλίνομαι δείσασα πρὸς δμοῖασι*, *OC* 265 *εἶτ' ἐλάυνετε, ὄνομα μόνον δείσαντες; zu στέρξαντες vgl. TrGF Adesp. II 78 bei Arist. Pol. 1328 a 16 οἱ τοὶ πέρα στέρξαντες οἶδε καὶ πέρα μισοῦσιν* “Die, die zu sehr lieben, die hassen auch zu sehr”. Dawes Konjekturen (s. Anm. 5) ist unnötig.

Die erste Frage an dieses Verständnis lautet: Weshalb lässt Sophokles seinen Protagonisten ohne das Personalpronomen sprechen? Denn das bisherige Missverständnis rührt ja wohl in erster Linie daher, dass Oidipus nicht sagt: δείσαντες ἢ στέρξαντες ἐμέ. Eine vergleichbare Unklarheit begegnet bereits in der Eingangsfrage, die ebenso offen formuliert ist (*OT* 2): τίνας ποθ' ἔδρας τάσδε μοι θοάζετε...; wörtlich (mit der figura etymologica): “Welche Sitze sitzt ihr hier mir ...?” Was meint Oidipus mit dieser Frage? Er gibt später zu, dass er vom Zustand der Stadt weiß (58 f.; er kennt also den Grund der Hikesie), und angesichts der Bekräftigung der Jugendlichen kann es für Oidipus keinen Zweifel geben, dass es sich um eine Hikesie handelt. Welchen Sinn hat also seine Frage? Wonach fragt Oidipus, wenn ihm die möglichen Antworten bereits bekannt sind? Soll man dem Dichter so wenig Können unterstellen, dass die sinnlose, d.h. nicht echte, auf einen Erkenntnisgewinn zielende Frage nur der Aufhänger für den folgenden Bericht des Priesters über die momentane Lage sein soll, in dem sozusagen nur das Publikum aufgeklärt wird, da Oidipus ja bereits im Bilde ist? Ich plädiere dafür, Sophokles nicht zu unterschätzen; dass die Eingangsfrage auf den ersten Blick keinen Sinn macht (jedenfalls nicht den offensichtlichen), ist von ihm bewusst so gestaltet; deshalb lässt er seinen Protagonisten eine zweite Frage nachschieben, die den Sinn der ersten präzisiert (10 f): τίνι τρόπῳ καθέστατε δείσαντες ἢ στέρξαντες; Die Situation und das Anliegen der Bittflehenden sind dem König klar; was er einzig wissen will, ist: “In welcher Art und Weise befindet ihr euch?”¹⁷ “Wie steht ihr zu mir?“, “In welcher Haltung kommt ihr zu mir?“, “Habt ihr Angst vor mir oder vertraut ihr mir, liebt mich gar wie einen Vater?”¹⁸ Dass Oidipus sich scheut, in dieser Situation sein eigentliches Interesse gerade heraus und unmissverständlich direkt auszusprechen, ist verständlich. Priester und Jugendliche haben im Moment wahrlich ein anderes Problem als die Frage, wie ihre Haltung zum König ist. Und Oidipus ist sich dessen

¹⁷ Die Partizipien dienen als Explikation der Frage, s. Kamerbeek 1967 z. St.: “τίνι τρόπῳ finds its logical unfolding in the disjunctive <πότερον> δείσαντες ἢ στέρξαντες”.

¹⁸ Obwohl Bollack 1990, 12 zu Recht schreibt: “Or la question ... porte sur les sentiments qui animent les Thébains, et non sur la motivation objective, supposée connue d’Oedipe”, paraphrasiert er dann dennoch: “Ou bien êtes-vous parvenus à vous dessaisir de votre frayeur en me témoignant de l’affection ...?” und übersetzt in seiner dt. Ausgabe (Bollack 1994, 15): “Habt ihr Furcht, oder kommt ihr aus Liebe zu mir ...?” Die Liebe, besser das Vertrauen in Oidipus’ Hilfe, wäre demnach das Motiv des Kommens der Jugendlichen und bewirke zudem die Überwindung ihrer Furcht. Oidipus fragt aber, wie Bollack selbst sieht, nicht nach dem Motiv, sondern nach ihrer Haltung ihm gegenüber (τίνι τρόπῳ καθέστατε;).

auch bewusst; deshalb ist seine erste Frage so wenig eindeutig und so leicht missverständlich. Und selbst in der zweiten, präzisierenden Frage fehlt die letzte Eindeutigkeit durch das Weglassen von “mich”. Dabei handelt es sich aber nicht um ein Versehen, sondern das Pronomen fehlt absichtlich, weil sich darin die Hemmung des Königs zeigt, seine Ich-Bezogenheit in der besagten Situation auch deutlich zum Ausdruck zu bringen. Ungewöhnliche Grammatik ist Mittel der Charakterisierung. Mögen die gesprochenen Worte das Gemeinte ein wenig verschleiern, so wird doch im folgenden Satz überdeutlich, was Oidipus mit seinen beiden Fragen intendierte. Denn er macht den Jugendlichen und dem Priester ein Angebot, wie sie ihn sehen sollen: Sie sollen die Alternative “Fürchten oder Lieben” entscheiden in der Überzeugung, dass Oidipus ihr großer Helfer sein will (11 f.): ὡς θέλοντος ἂν ἐμοῦ προσαρκεῖν πᾶν.¹⁹ Wird er als Helfer anerkannt, ist die Spannung zwischen Furcht und Liebe überwunden; in seiner Funktion als Helfer fühlt er sich angenommen und verstanden; mögen sie ihn als Helfer fürchten oder lieben; entscheidend ist, dass sie diese Emotionen dem entgegen bringen, den sie als ihren Helfer ansehen. Wie wichtig ihm diese Haltung der Jugendlichen ist, zeigt sich gut hundert Verse später, wo er das gleiche Verb wiederholt: κείνῳ προσαρκῶν οἶν ἐμαυτὸν ὄφελῶ (V. 141)²⁰ und sich als “Mitsstreiter” (σύμμαχος) für das Land tituliert (V. 135).

Damit wird nun aber auch klar, wie die Eingangsfrage eigentlich gemeint war: “welche Sitze sitzt ihr?” meint: “In welcher Emotion und Haltung mir gegenüber habt ihr euch hier vor meinen Palast gesetzt?” Deutlich sagt er das nicht – aber darin liegt der geniale Kunstgriff des Dichters; es gelingt ihm, durch die leicht missverständliche Frage dem Priester einen Aufhänger für seinen Bericht zu schaffen und zugleich mit dem eigentlichen Sinn der Fragen seinen Protagonisten schon in den ersten dreizehn Versen trefflich zu charakterisieren. Denn eines wird klar: Diesen Oidipus interessiert in erster Linie, wie man zu ihm steht, wie er von den anderen wahrgenommen wird. Das ist ihm anscheinend wichtiger als das konkrete Anliegen der Bittflehenden, das er zudem schon zu kennen meint. Darin spiegelt sich einerseits eine große Selbstbezogenheit, andererseits

¹⁹ Der Gen. abs. hängt von dem zu wiederholenden Imperativ φράζε aus Vers 9 ab: “Sage, ob ihr mich fürchtet oder liebt, in der Meinung, dass ich, wenn die Umstände es erlauben, in allem helfen will”. Bollacks Versuch, den Gen. abs. nur auf στέρξαντες zu beziehen (Bollack 1990, 13), kann nicht überzeugen.

²⁰ Das Wort ist bei Sophokles sehr selten; im *OT* an diesen beiden Stellen, sonst nur in *OC* 72 ὡς ἂν προσαρκῶν μικρὰ κερδάνη μέγα und Fig. 524 οὐ γάρ τις ἂν δύναιτο πρῶρατης στρατοῦ τοῖς πᾶσιν εἶξαι καὶ προσαρκέσαι χάριν. Vgl. auch 216–218, wo die Annahme seines Rates als ἀλκή gegen das Übel bezeichnet wird.

auch eine große Unsicherheit. Der, der sich als der bei allen berühmte Oidipus vorstellt (V. 8: ὁ πᾶσι κλεινὸς Οἰδίπους καλούμενος),²¹ ist in Wahrheit ein verunsicherter Mensch, der sich Gedanken darum macht, ob man ihn liebt oder fürchtet, und versucht zu lenken, wie man über ihn denken soll.

Der Priester antwortet nun folgerichtig in doppeltem Sinne: Er berichtet über die Umstände und Ursache der Hikesie,²² hat aber zugleich den wahren Sinn der Fragen durchaus verstanden; dies wird in den Versen 31 ff. deutlich, wo er Oidipus erläutert, wie er (und die Jugendlichen) ihn sehen: nicht wie einen Gott (vor dem man sich fürchten müsste),²³ sondern als den ersten der Männer, wenn es um Unglücksfälle des Lebens und den Verkehr mit den Göttern geht (θεοῖσι μὲν νυν οὐκ ἰσούμενός σ' ἐγὼ / οὐδ' οἶδε παῖδες ἐζόμεσθ' ἐφέστιοι, / ἀνδρῶν δὲ πρῶτον ἔν τε συμφοραῖς βίου / κρίνοντες ἔν τε δαιμόνων ξυναλλαγαῖς). Er akzeptiert damit Oidipus' Angebot, ihn als großen Helfer anzusehen. Von Liebe spricht er bezeichnenderweise nicht! Die merkwürdige Aussage aber, dass Oidipus nicht als göttergleich angesehen werde, erklärt sich m.E. als Reaktion auf Oidipus' Frage, ob man sich vor ihm fürchte. Denn ein Priester würde sich nur vor einem Herrscher fürchten müssen, der

²¹ In den dialogischen Prologen des Sophokles ist eine solche Namensnennung des ersten Sprechers ungewöhnlich, sie zu athetieren (so Wunder 1840 z. St.), übersieht ihre Funktion für die Charakterisierung.

²² Gegen die übliche Deutung ist zu betonen, dass Sophokles keine Pest beschreibt (V. 25–30 und 168–186). Es handelt sich um eine von einer Gottheit verursachte (also übernatürliche) Krankheit. Sie äußert sich in drei Bereichen: (a) Pflanzen, (b) Tiere, (c) Menschen. Sie besteht darin, dass in allen drei Sphären die Reproduktion gestoppt ist: die Fruchtkelche bringen keine Früchte hervor, die Tiere keine Jungen und die Frauen haben Totgeburten, oder die Kinder sterben nach der Geburt; vgl. auch den Fluch des Oidipus in V. 270 f. (übers. Manuwald): “Die Götter mögen ihnen weder aus der Erde Frucht entstehen lassen noch aus ihren Frauen Kinder ...”. Dass diese “Plage” auf Laïos, den Kinderlosen, verweist, ist offensichtlich. Von einer ansteckenden Seuche, die alle trifft, ist nicht die Rede; γένεθλα πρὸς πέδω θαναταφόρα κείται (V. 181) bedeutet: “die Kinder liegen am Boden, den Tod (in sich) tragend”; vgl. die sophokleischen Verbindungen: σακεσφόρος (*Aias* 19 “Schild tragend”), πυρφόρος (*OT* 27, 200, 206 u.ö. “Feuer tragend”) und νικηφόρος (*Trach.* 186 “Sieg tragend”), anders z.B. Dawe 2006, 90: “death-bringing” (warum sollten ausgerechnet am Boden liegende Kinder ansteckend sein?). Eine solche Konzeption der Krankheit ist nach dem Auftreten der Pest in Athen undenkbar; das Stück muss also vor 431 v. Chr. entstanden sein; s. Müller 1984.

²³ Zur Furcht vor den Göttern vgl. nur TrGF 43 F 19 σοφὸς γνώμην ἀνήρ (δοκεῖ) <γνώναι> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι ... ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο und meinen Aufsatz zum Text des Sisypchos-Frg.: Holzhausen 1999.

einem Gott gleicht. So beantwortet er Oidipus’ Fragen sehr diskret, aber in der Aussage unmissverständlich.

Die Selbstbezogenheit des Protagonisten zeigt sich nicht nur in seinen Eingangsfragen; sie zieht sich wie ein roter Faden durch den Prolog. Bereits die überflüssige Betonung seiner Freundlichkeit, dass er persönlich erscheine und keine Boten schicke, zeigt, wie wichtig er sich selbst nimmt.²⁴ Es folgt nach dem Bericht des Priesters seine Aussage, dass keiner so leide wie er, er sozusagen das Leid aller auf sich vereine (V. 60–64). Und nachdem die Umstände von Laios’ Ermordung angesprochen wurden, wittert er sofort eine Gefahr für sich selber, da die angeblichen Hintermänner der Tat in Theben nun auch ihn bedrohen könnten (137–141). Deshalb unterlässt er es auch zunächst, den einzigen Zeugen zu befragen: Die näheren Details der Ermordung interessieren ihn weit weniger als die angenommenen Hintermänner in Theben, die nun auch für ihn gefährlich werden könnten.²⁵ Wie eng das Geschehen mit seiner eigenen Person verknüpft ist, weiß Oidipus noch nicht – um so erstaunlicher aber ist, wie sehr er bereits auch ohne dieses Wissen Personen und Handlungen auf sich bezieht und zentriert.

Die erstaunlichste Form seiner Selbstbezogenheit wird aber wiederum nur indirekt sichtbar. Denn der Zuschauer erfährt gleichsam nebenbei etwas höchst Verwunderliches: Oidipus scheint im Gespräch mit Kreon, der aus Delphi die Botschaft bringt, dass der Mörder des Laios zu bestrafen sei, zum ersten Mal überhaupt von diesem Mord zu hören. Denn er fragt Kreon, an welchem Ort Laios getötet worden sei.²⁶ Hätte er vorher vom Mord gehört, hätte er doch gewiss diese Frage bereits in der Vergangenheit gestellt. Oidipus weiß also, dass Laios König war (V. 105), weiß aber augenscheinlich nichts von dessen Ende. Wie ist das vorstellbar? Dass Iokaste wenig Interesse hatte, ihrem zweiten Mann vom Schicksal des ersten zu berichten, dürfte auf der Hand liegen – die Ermordung des gemeinsamen Kindes war ein Ereignis, an das sie sicherlich nicht allzu oft denken wollte.²⁷ Zudem waren die Umstände des Todes nebulös, und unerfreuliche Gerüchte machten die Runde. Aber Oidipus selbst? In den vielen Jahren seiner Ehe fragt er nie nach

²⁴ OT 6 f. ἀγὼ δίκαιων μὴ παρ’ ἀγγέλων, τέκνα, ἄλλων ἀκούειν αὐτὸς ᾧδ’ ἐλήλυθα. Die Pronomina ἐγὼ und αὐτός sind bewusst gesetzt.

²⁵ Zudem ist mit Teiresias eine Person vorhanden, die über göttliches Wissen verfügt – insofern ist ein Verhör des menschlichen Zeugen zweitrangig.

²⁶ OT 112 f. Πότερα δ’ ἐν οἴκοις, ἢ ἔν’ ἀγροῖς ὁ Λαΐος, ἢ γῆς ἐπ’ ἄλλης τῷδε συμπίπτει φόνω;

²⁷ Ein Hinweis auf Laios als “Erfinder” der Päderastie (ein möglicher Grund für Iokaste, nicht zu oft an ihren ersten Gemahl zu denken), fehlt im Stück.

seinem Vorgänger?²⁸ Interessiert sich in keiner Weise, wie dessen Leben endete? Man kommt wohl nicht umhin zu interpretieren: Oidipus ist ein Mann, der ausschließlich um sich selbst kreist. Mag der Grad dieser Selbstbezogenheit verwunderlich sein, Sophokles scheut sich nicht, genau diesen Grad dem mitdenkenden Zuhörer/Leser zuzumuten. Sein Oidipus ist am Schicksal anderer nur interessiert, wenn es einen Bezug zu ihm selbst hat, seine Rolle und seine Wirkung auf andere stehen ganz oben in seinem Denken und Handeln. Alles, was außerhalb seiner eigenen Persönlichkeit steht, ist für ihn nebensächlich. Deshalb stürzt er sich auch mit solchem Feuereifer in seine Aufgabe: Es geht dabei für ihn in erster Linie um seine eigene Position als Helfer und *σύμμαχος*. Nicht die selbstlose Hilfe für andere ist es, die ihn beflügelt, sondern der Wunsch, dem selbst entworfenen Bild von sich gerecht zu werden. So gilt es für ihn in erster Linie, sein Prestige in der neuen Situation der Gefährdung zu bewahren: der Bezwinger der Sphinx will nun zum Überwinder der Krankheit werden.²⁹ Deshalb will er auch die Untersuchung in der Öffentlichkeit unternehmen, weil ihm sein Bild als Retter in der Not wichtiger sei als das eigene Leben (V. 93 f.). Er, der eigentlich geliebt werden möchte, will wenigstens die von ihm definierte Rolle erfüllen und als Beistand im Unglück wahrgenommen werden.

Dass dieses Porträt des Selbstbezogenen in dem Defizit dessen, der sich elternlos fühlt und damit sich seiner selbst keineswegs sicher ist, seine Erklärung findet, ist offenkundig. Der, der die Identität seines Vaters bezweifelt, will selber wie ein Vater geliebt werden. Der, der nicht weiß, was er von sich denken soll, versucht, die Empfindungen der anderen ihm gegenüber zu lenken. Der, der sich selbst nicht lieben kann, will von anderen geliebt werden. Er wird der berühmte Oidipus genannt (V. 8 *ὁ πᾶσι κλεινὸς Οἰδίπους καλούμενος*), ob er es ist, daran zweifelt er in Wahrheit selbst am meisten. Genau deshalb wird er aber nicht müde, diesen Ruf zu verteidigen. Sophokles versteht es, bereits zu Beginn des Dramas diese tief verwurzelte Unsicherheit anzudeuten – bei aller zur Schau getragenen Selbstsicherheit und Selbstbezogenheit. Diese Unsicherheit wird dann auch die Erklärung für seine Ausbrüche von Wut und Zorn im Verlauf des Dramas sein. So kann man das Drama auch als Charakterstudie eines zutiefst Verunsicherten lesen, dessen Wesen und Wirken nur als Kompensation dieser Verunsicherung zu verstehen sind –

²⁸ Wie viele Jahre es sind, wird nicht genau gesagt; da die Söhne nach Oidipus' Exil um die Herrschaft streiten, müssen es mind. 18 Jahre sein.

²⁹ Der Priester hat Oidipus darin übrigens vollkommen durchschaut; er betont, dass Oidipus seinen Ruf als Retter der Stadt auch wieder verlieren könne (49 f.): *ἀρχῆς δὲ τῆς σῆς μηδαμῶς μεμνώμεθα στάντες τ' ἐς ὀρθὸν καὶ πεσόντες ὕστερον*.

jedenfalls hat Sophokles in den ersten Versen des Prologes diese Spur gelegt.³⁰ Das Drama wird dann zeigen, wie Oidipus in der konsequenten und energischen Ausübung der sich selbst zugedachten kompensatorischen Rolle als großer Helfer dieses Bild zwar grausam zerstören muss, aber damit auch zu einer neuen, wenn auch entsetzlichen Selbstgewissheit gelangt, die an die Stelle der früheren Unsicherheit treten kann. Und in dieser neuen, nun auf Wahrheit beruhenden Selbstvergewisserung kann er dann wirklich im Demos Kolonos zu einem nun göttlichen Helfer werden – man geht insofern wohl nicht fehl, wenn man in diesem Sinne dem Sophokles des Oidipus Tyrannos schon den Blick auf den Oidipus in Kolonos zutraut.³¹

Allerdings muss angesichts von manchen zeitgenössischen Fehldeutungen angefügt werden, dass eine solche Charakterstudie nichts zu tun hat mit einer moralisierenden Sichtweise der Tragödie, derzufolge alle “Fehler” des Protagonisten vermeidbar seien und vom Zuschauer dann in ihrem eigenen Leben zu vermeiden wären.³² Die Ursachen für Oidipus’ Selbstverlust liegen nicht in ihm selbst – sie werden als gegebene Tatsache nicht hinterfragt und als Schicksal sozusagen externalisiert und auf einen planenden göttlichen Willen zurückgeführt³³ – und die grausame Zerstörung der Fassade, die nur dazu diente, diesen Selbstverlust zu ertragen und mit ihm zu leben, soll Mitleid erregen und nicht Besser-Wissen! Wer hier einen anderen Charakter einfordert und von schuldhaften Versäumnissen spricht, zeigt lediglich, dass er die Dimension des Selbstverlustes nicht erfasst hat und die Tragik menschlichen Daseins, wie Sophokles sie sieht, ignorieren möchte.³⁴

Jens Holzhausen
Bamberg/Erlangen

jens.holzhausen@fen-net.de

³⁰ Leider ist diese Spur durch das Missverständnis von *δείσαντες ἢ στέργαντες* meist nicht gesehen worden; Manuwald 2012 schreibt z.B. zu den Versen 9–13 kein einziges inhaltlich kommentierendes Wort.

³¹ Vgl. dazu den wichtigen Aufsatz: Seidensticker 1972.

³² Zum Thema s. die herausragende, leider zu wenig rezipierte Studie: Lurje 2004; zum Stück selbst s. den schönen Aufsatz: Manuwald 1992.

³³ Zur Rolle der Götter s. neuerdings Cairns 2013.

³⁴ Vgl. Cairns 2013, 159: “Whatever justice there is in the play is far from edifying; it is much rougher justice than envisaged by moralizing critics such as Lefèvre and Schmitt, rougher even than that envisaged by Lloyd-Jones, Griffith, and Kovacs. It is a depressing and terrifying form of justice”.

Bibliographie

- R. Bagg, *Sophocles, The Oedipus Cycle* (New York 2012).
- W. S. Barrett, *Euripides, Hippolytos* (Oxford 1964).
- F. H. M. Blaydes, *Sophocles I* (London 1859).
- J. Bollack, *L'Oedipe roi de Sophocle II* (Lille 1990).
- J. Bollack, *Sophokles, König Ödipus* (Frankfurt a. M. 1994).
- E. Bruhn (hg.), *Sophokles, König Oedipus*, erkl. von F. W. Schneidewin, A. Nauck (Berlin ¹¹1910).
- D. Cairns, "Divine and Human Action in the *Oedipus Tyrannus*", in: D. Cairns (Hg.), *Tragedy and Archaic Greek Thought* (Swansea 2013) 119–172.
- R. D. Dawe, *Oedipus Rex* (rev. ed. Cambridge 2006).
- D. Ebener, *Sophokles, Werke I* (Berlin 1995).
- R. Fainlight, R. J. Littman, *The Theban plays* (Baltimore 2009).
- J. Holzhausen, "Zu TrGF 43 F 19 (= VS 88 B 25)", *Hermes* 127 (1999) 286–292.
- J. C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles IV* (Leiden 1967).
- H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson, *Sophoclea: Studies on the Text of Sophocles* (Oxford 1990).
- M. Lurje, *Die Suche nach der Schuld: Sophokles' "Oedipus Rex", Aristoteles' "Poetik" und das Tragödienverständnis der Neuzeit* (München–Leipzig 2004).
- B. Manuwald, "Oidipus und Adrastos. Bemerkungen zur neueren Diskussion um die Schuldfrage in Sophokles' 'König Oidipus'", *RhM* 135 (1992) 1–43.
- B. Manuwald, *Sophokles, König Ödipus* (Berlin–Boston 2012).
- P. Mazon, *Sophocle II: Ajax, Oedipe Roi, Électre* (Paris 1958).
- P. Meineck, P. Woodruff, *Theban plays* (Indianapolis–Cambridge, MA 2003).
- C. W. Müller, *Zur Datierung des sophokleischen Ödipus*, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 5 (Wiesbaden 1984).
- K. Reinhardt, *Sophokles* (Frankfurt a. M. ³1947).
- N. Rudall, *Oedipus the King* (Chicago 2000).
- B. Seidensticker, "Beziehungen zwischen den beiden Oidipus-Dramen des Sophokles", *Hermes* 100 (1972) 255–274 (nachgedruckt in: ders., *Über das Vergnügen an tragischen Gegenständen. Studien zum antiken Drama*, hg. J. Holzhausen [Leipzig 2005] 1–28).
- W. Schadewaldt, *Sophokles, König Ödipus* (Frankfurt a. M. ³1978).
- J. T. Sheppard, *The Oedipus Tyrannus* (Cambridge 1920).
- D. R. Slavitt, *The Theban plays of Sophocles* (Yale 2007).
- W. Willige, *Sophokles, Tragödien* (München 1990).
- E. Wunder, *Sophoclis Tragoediae* (Gotha u.a. 1840).

The paper tries to show, how line 11 in "Oedipus Tyrannus" is supposed to be understood: The protagonist asks the youngsters and the priest, who have come to implore help, about their attitude towards him, if they either fear him or love him like a father. Oedipus' self-centered view of himself can be found throughout the

Prologue. It is rooted in the deep insecurity of an orphaned man, who misses his parents and for whom the impression on others is vital and an integral part of his thoughts and feelings. This insecurity and the fear of damaging his prestige explain his outbursts of rage and fury later on. Thus, to the picture of a man who is self confident and reached the peak of his power at the beginning of the play a new nuance has to be added.

В статье показано, как, по мнению автора, следует понимать ст. 11 “Царя Эдипа”. Протагонист спрашивает жреца и юношей, пришедших молить о помощи, как они к нему относятся – боятся или любят как отца. Во всем прологе чувствуется эгоцентрическая позиция Эдипа. Она коренится в психологической незащищенности человека, не знающего родителей и постоянно сосредоточенного на впечатлении, которое он производит на окружающих. Этой неуверенностью и страхом подорвать свой авторитет объясняются и его последующие взрывы ярости. Таким образом, в начале трагедии к портрету уверенного в себе правителя, достигшего вершины власти, следует добавить новый штрих.