

DIE UNFÄHIGKEIT, SICH ZU ERKENNEN: Sophokles' *Antigone**

Von jeher haben zwei Frauengestalten aus Sophokles' Tragödien die Dichter und die Freunde des Altertums begeistert: Antigone und Elektra, die in ihrer Einsamkeit unbeirrt das, was sie für sittlich richtig halten, gegen herrischen Anspruch vertreten. Es ist gewiß kein Zufall, daß die beiden gleichnamigen Tragödien aus dem Kreis der überlieferten die umfangreichste und bedeutendste Rezeption erfahren haben. F. v. Schlegel nahm in seine Abhandlung von 1794 'Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern' Antigone und ihre Schwester mit Liebe auf: „Die höchste Anmut weiblicher Unschuld und Sanftheit hat der Dichter in der Ismene erreicht; sie dient ihrer Schwester Antigone wie zum Gegensatz. Ismene leidet im Stillen bei dem Unglück ihrer Familie, bei der Beschimpfung eines unglücklichen erschlagenen Bruders. Antigone handelt; sie will nur das reine Gute, und vollbringt es ohne Anstrengung; mit Leichtigkeit geht sie selbst in den Tod. Alle Kräfte sind in ihr vollendet und unter sich eins; ihr Charakter ist die Göttlichkeit“¹. 1808 sang auch K.W.F. Solger das Loblied Antigones: „In dem schönen Gemüthe der *Antigone* [...] siegt die ewige Macht heiliger Sitte über ein hartes Gebot von bloß menschlicher Herkunft. Bei aller Hoffnung und allem Wunsche jugendlicher Freuden geht sie freiwillig in den Tod; doch stirbt sie in der höchsten Glorie, während der König, der sich von äußerer Macht und endlicher Klugheit zu weit verleiten ließ, seinen Frevel mit der Ausrottung seines ganzen Hauses büßt. Aber, daß wir auf keine Seite die ganze Schuld des Verderbens werfen, beide büßen gemeinschaftlich die nie zu vereinende Spaltung zwischen dem Ewigen und Zeitlichen“². Ein Jahr später, 1809, ließ A.W. v. Schlegel anders als sein Bruder Ismene und anders als

* Die Kommentare von R.C. Jebb (Cambridge ³1900), F.W. Schneidewin/A. Nauck/E. Bruhn (Berlin ¹¹1913), G. Wolff/L. Bellermann (Leipzig/Berlin ⁷1913), J.C. Kamerbeek (Leiden 1978) werden nur mit Verfasser-Namen zitiert. Der Text wird im allgemeinen nach H. Lloyd-Jones/N.G. Wilson (Oxford 1990) gegeben. – J. Latacz danke ich für wertvolle Ratschläge. Mit Nachdruck weise ich auf das *Antigone*-Kapitel seiner 'Einführung in die griechische Tragödie', UTB, Göttingen 1993, 186-198, hin, das mir in Druckfahnen vorlag; vgl. u.a. S. 196 über Kreon und Antigone: „es ist ja so, daß *beide* gerade dadurch, daß jeder ganz recht haben will, ins Unrecht geraten.“ Wichtig ist auch der in diesem Band erscheinende Aufsatz von Chr. Eucken über Kreon und den Chor in der *Antigone*.

¹ Zitiert nach: Studien des klassischen Altertums = Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. v. E. Behler, I, Paderborn/München/Wien/Zürich 1979, 45-69, hier: 58.

² Des Sophokles Tragödien, Uebers., I, Berlin 1808, XXX-XXXI.

Solger Kreon gänzlich neben Antigone versinken. Das von ihr verkörperte weibliche Ideal sei von „großer Strenge“: „Ihr Unwille, da sich Ismene weigert, teil an ihrem kühnen Entschlusse zu nehmen; die Art, wie die über ihre Schwäche reuige Ismene [...] von ihr zurückgewiesen wird, grenzt an Härte; ihr Schweigen und ihr Reden gegen den Kreon, wodurch sie ihn reizt, seinen tyrannischen Entschluß zu vollstrecken, zeugen von unerschütterlichem männlichen Mute. [...] Wie sie unwiderrufflich zum Tode geführt wird, ergießt sie sich in die zartesten und rührendsten Klagen [...]; jene allgemeinen Gaben, womit die Götter das Leben schmücken, ohne Wehmut zu verlassen, wäre der frommen Heiligkeit ihres Gemütes nicht gemäß“³. Auch J.W. v. Goethe sprach 1827 im Blick auf Antigone von dem „Edelmuth der reinsten Seele“⁴. Schärfere als andere verurteilte er Kreon. Dieser handele „keineswegs aus Staatstugend, sondern aus Haß gegen den Todten. Wenn Polineikes sein väterliches Erbtheil, woraus man ihn gewaltsam vertrieben, wieder zu erobern suchte, so lag darin keineswegs ein so unerhörtes Vergehen gegen den Staat, daß sein Tod nicht genug gewesen wäre [...]. Man sollte überhaupt nie eine Handlungsweise eine Staatstugend nennen, die gegen die Tugend im allgemeinen geht. [...] Auch hat er [sc. Kreon] das ganze Stück gegen sich.“ 1829 meinte A. Oehlschläger in seiner *Selbstbiographie*, Antigone sei „vollkommen unschuldig, und weicht keiner Christin in edler Gesinnung“⁵. Ganz anders bewertete G.W.F. Hegel Kreons Handlungsweise in seiner vielzitierten Deutung, die erst 1835 bekannt wurde. Die *Antigone* war ihm eines „der allererhabensten, in jeder Rücksicht vortrefflichsten Kunstwerke aller Zeiten“: „Alles in dieser Tragödie ist konsequent; das öffentliche Gesetz des Staats und die innere Familienliebe und Pflicht gegen den Bruder stehen einander streitend gegenüber, das Familieninteresse hat das Weib, Antigone, die Wohlfahrt des Gemeinwesens Kreon, der Mann, zum Pathos“⁶. An anderer Stelle berief er sich auf „die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen“⁷.

³ 7. Vorlesung über dramatische Kunst und Literatur, zitiert nach: Kritische Schriften und Briefe, hrsg. v. E. Lohner, V, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966, 95. Vgl. auch unten Anm. 71.

⁴ Am 28. März 1827 zu Eckermann.

⁵ Zitiert nach: Schriften. Zweites Bändchen, Breslau 1829, 64-65.

⁶ Vorlesungen über die Ästhetik, Abschnitt II, 2,1,2 b (‘Die alten Götter im Unterschiede zu den neuen’), zitiert nach der Theorie-Werkausgabe Frankfurt/M. 1970/71, XIV, 60. Vgl. auch das berühmte Urteil: „Von allem Herrlichen der alten und modernen Welt – ich kenne so ziemlich alles, und man soll es und kann es kennen – erscheint mir nach dieser Seite die *Antigone* als das vortrefflichste, befriedigendste Kunstwerk“ (XV, 550). Hegel hielt die Vorlesungen zwischen 1820 und 1829 viermal in Berlin. Sie wurden postum 1835 herausgegeben. Vgl. auch R. Pietercil, *Antigone and Hegel*, in: *International Philosophical Quarterly* 18, 1978, 289-310.

⁷ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I; vgl. oben Anm. 6: XVIII, 509. – Hölderlins *Antigonä* stellt eine bedeutende Übersetzung dar; dagegen sind die ‘Anmerkungen’ kaum verständlich.

Inzwischen hatten auch die Philologen in die Diskussion eingegriffen. 1821 verteidigte A.L.W. Jacob *Antigone* in traditioneller Weise gegen Kreon und sagte, daß man durch dieses Stück belehrt werde, „antiquas deorum leges pie colendas esse graviterque puniri eos, qui novis suis decretis aliquibus temere illarum infregerint sanctitatem“⁸. Geradezu revolutionär war die Abhandlung von A. Böckh 'Ueber die *Antigone* des Sophokles' von 1824, in der er, Schlegels, Solgers und Jacobs Interpretationen kritisierend, nicht nur Kreons, sondern auch Antigones Vermessenheit herausstellte: „Kreon's Verbot [...] ist [...] hart und tyrannisch und als Beleidigung der Untergötter irreligiös; er greift in das Recht der *Antigone* ein [...]. *Antigone* erkennt die innere und natürliche Pflicht, ihren Bruder zu bestatten; aber durch Uebertretung des Staatsgesetzes löst sie den gesellschaftlichen Verband auf, und indem sie den eigenen Willen mit Gewalt durchsetzen will, überschreitet sie die Grenzen ihres Geschlechtes und der Unterthanin. [...] Nicht umsonst stellt Sophokles auch sie als vermessen dar“⁹. Damit waren beide Personen nicht mehr wie bei Hegel im Recht, sondern im Unrecht. Antigones Auffassung war weder zu ihrer noch in neuerer Zeit nach jedermanns Sinn. G. Hermann zollte ihr 1830 Beifall¹⁰: „concedo, hanc omnem tragoediam eo spectare, ut, qui se nimiae cupiditati permittant, ipsos sibi perniciem parere ostendatur [...]. Modum enim excedit *Antigona* [...] eo, [...] quod quamvis iusta in causa obstinatius et pervicacius, quam decet virginem, sola ex civibus omnibus edicto non paret eius, penes quem summa potestas est“¹¹. Besonnen argumentierte 1833 C. Thirlwall: Wir liefen Gefahr, uns verleiten zu lassen „by the impression which the beauty of the heroine's character naturally makes upon our feelings, but which tends to divert us from the right view of Creon's character and conduct: [...] it is necessary to observe, in the first place, that Creon is a legitimate ruler, and next, that he acts in the exercise of his legitimate authority.“ Doch habe er nur „one principle of action, which he knows to be right; but he does not reflect that there may be others of equal value, which ought not to be sacrificed to it“¹².

Zwei bedeutende Abhandlungen entstanden 1841 und 1842, in denen die Entscheidungen Kreons und Antigones nicht punktuell, sondern im Blick auf ihre Durchfechtung betrachtet wurden. Nach K.O. Müller folgt Kreon mit dem Bestat-

⁸ Sophocleae quaestiones, I, Varsaviae 1821, 351.

⁹ Böckh wird nach folgender Ausgabe zitiert: Des Sophokles *Antigone*, Griechisch und Deutsch, hrsg. v. A. B. nebst zwei Abhandlungen über diese Tragödie im ganzen und über einzelne Stellen derselben, Berlin 1843 (das Zitat: 161-162). Die Abhandlungen wurden in der Berliner Akademie 1824 und 1828 vorgetragen. Das Zitat steht (mit einer orthographischen Abweichung) bereits in der ersten, 1826 erschienenen, Abhandlung S. 72-73.

¹⁰ Böckh (oben Anm. 9) 160 Anm. 1 fühlte sich von Hermann bestätigt.

¹¹ Sophoclis *Antigona* [...] rec. [...] C.G.A. Erfurdt. Ed. tertia [...] G. Hermann, Lipsiae 1830, XXXV.

¹² On the Irony of Sophocles, in: The Philological Museum 2, 1833, 483-537, hier: 525 u. 529.

tungsverbot dem Herkommen der Griechen, welche auf Sicherung der Staaten gegen ihre eigenen Bürger abzielten; doch sei in der Art, wie er den politischen Grundsatz aufrechterhalte, Verblendung wahrzunehmen. Daß Antigone die 'heilige Pflicht' der Bestattung empfinde, sei „echt weiblich“; ihre große Seele erhebe sich „zum entschlossensten Wagnis. Trotz erzeugt Trotz, die harte Gewalt des Kreon ruft auch in ihr einen harten unbeugsamen Willen hervor, der keine Rücksicht anerkennt und alle sanfteren Mittel verschmäh. Darin liegt eine Schuld, die Sophokles nicht verhüllt“¹³. Ein Jahr später argumentierte K. Schwenck ähnlich: Es gehe „alle tragische Wirkung von der Unlösbarkeit eines Conflicts aus, welcher auf keiner Seite etwas Unwürdiges“ zeige. „Aber schuldlos ist weder Antigone noch ist es Kreon, denn beide sind hartnäckig und beharren mit rücksichtsloser Unbeugsamkeit auf ihrem Sinne, indem jedes Recht zu haben glaubt, und an und für sich betrachtet, auch Recht hat.“ Es folgen zwei vorzügliche Sätze: „So zeigt das harte Geschick, welches beide trifft, dass das Leben der Menschen kein rücksichtsloses Thun ohne Gefahr gestattet, und dass Leidenschaften, selbst edele, wenn sie nicht auf das Maas zurückgeführt werden, welches das Leben erheischt, zum Furchtbarsten führen können. Dadurch ist die Wirkung dieser Tragödie eben so edel als reinmenschlich, und um so rührender als die Schuld der Handelnden nicht eine verbrecherische ist, sondern beide natürlichen Antrieben des menschlichen Herzens folgen, ohne deren verderbliches Uebermaas zu gewahren“¹⁴.

Damit waren die Grundpositionen in der Auffassung der beiden Hauptgestalten durchgespielt, und es lohnt nicht, ihre Variationen im Lauf der Forschungsgeschichte weiter zu verfolgen. Denn es ist klar, daß nach der massiven Kritik an Antigone in den zwei Jahrzehnten nach dem Erscheinen von Böckhs Arbeit das Pendel wieder zurückschlug. So bemerkte schon 1852 K. Lehrs in einer Synkrisis, in der er Irrwege der deutschen Forschung dem 'common sense' der Angelsachsen gegenüberstellte, ironisch: „Wir mussten beweisen, dass der armen Antigone ganz recht geschehe: – Common sense erschrickt. Und als es bei uns, die wir Deutsche sind, selbst trefflichen Männern begegnen konnte, zu meinen, dass Sophokles mit dem ganzen Stück eine Lehre für Perikles in seinem Verhältniss zur Aspasia beabsichtigt habe: 'Staatsmänner sollen sich von Weibern nicht drein reden lassen', da zog common sense ein freundliches Gesicht und winkte seinem lustigen Schreiber Punch, der seelenvergnügt war, 'nächsten Sonnabend nicht zu vergessen'“¹⁵.

¹³ Geschichte der griechischen Litteratur, I, Stuttgart ⁴1882, 569 (die Stelle steht wörtlich auch in der ersten Auflage Breslau 1841, II, 119-120). Zu Kreon vgl. das verwandte Urteil Böckhs: „daß ihn Sophokles als einen edlen, Recht und Ordnung suchenden Alleinherrscher darstelle, wer kann das verkennen? Nur Eigenwille und Leidenschaft führt ihn zu weit“ ([oben Anm. 9] 262).

¹⁴ Ueber des Sophokles Antigone, Progr. Frankfurt/M. 1842, 6. Böckh (oben Anm. 9) 160 Anm. 1 zitierte (in der zweiten Auflage) einige Sätze Schwencks und bemerkte, er möchte „die ganze treffliche Abhandlung abschreiben, wenn es sich geziemte“.

¹⁵ Zitiert nach: Populäre Aufsätze aus dem Alterthum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen, Leipzig ²1875, 468.

Es ist nicht verwunderlich, daß man in der alten Streitfrage zu apodiktischen Äußerungen neigt, wie etwa H. Funke, der seinen Aufsatz 1966 programmatisch 'Κρέων ἄπολις' nannte (und dem Antigone entsprechend ὑπίπολις war)¹⁶, oder M. Pohlenz und G. Müller, die 1954 bzw. 1967 feststellten: „Antigone ist absolut im Recht, [...] Kreon absolut im Unrecht“¹⁷ bzw. „Antigone hat ganz und gar recht, Kreon hat ganz und gar unrecht“¹⁸. Besonders umstritten war die Frage, ob der Chor Sophokles' Meinung vertrete oder der Lage nicht gewachsen sei. Übel gesonnen war ihm Müller, nach dem er konsequent irrt und „immer nur falsch angebrachte theologische Weisheiten vorzutragen“ weiß¹⁹. Anziehend war er auch für E.-R. Schwinge nicht: Sophokles habe ihn auf die Art behandelt, „daß er in ihm das Phänomen Gestalt werden ließ, wie die Masse der Menschen sich unter einem Tyrannen verhält“²⁰. Kurzen Prozeß machte 1983 W. Rösler: Kreon sei als „Schreckbild des Alleinherrschers“, der Chor als „Extrem einer Negativfigur“²¹ gezeichnet²².

Es ist sehr zweifelhaft, ob die Annahme einer Schwarzweiß-Zeichnung durch Sophokles, einer absoluten Polarisierung von Recht und Unrecht im Blick auf Antigone und Kreon das Richtige trifft. Schon G. Norwood gab zu bedenken, daß „the current belief, that the princess is splendidly right and her oppressor ignobly wrong, stultifies the play; it would become not tragedy but crude melodrama.“ (Für ihn stand fest „that ultimately both Antigone and Creon are wrong“²³.) Noch deutlicher formulierte G. Perrotta: „Dell' Antigone inzuccherata *ad usum scholarum*, magari rappresentata come una martire cristiana, non è il caso di occuparsi“²⁴. Sophokles hat in einer sehr differenzierten Weise die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln dargelegt und auf die Vorführung eines simplen Spiels von Schuld

¹⁶ In: Antike u. Abendland 12, 1966, 29-50. Zustimmung: E.-R. Schwinge, Die Rolle des Chors in der sophokleischen 'Antigone', in: Gymnasium 78, 1971, 294-321, hier: 306.

¹⁷ Die griechische Tragödie, I, Göttingen 1954, 193.

¹⁸ Sophokles. Antigone. Erl. u. mit einer Einl. vers., Heidelberg 1967, 11.

¹⁹ S. 16 der in der vorhergehenden Anm. genannten Arbeit. Vgl. auch: Überlegungen zum Chor der Antigone, in: Hermes 89, 1961, 398-422.

²⁰ Vgl. oben Anm. 16: S. 320. 1982 führte H. Petersmann diese Auffassung weiter: Die Haltung des Chores in der Sophokleischen Antigone, in: WSt N.F. 16, 1982, 56-70.

²¹ Der Chor als Mitspieler. Beobachtungen zur 'Antigone', in: Antike u. Abendland 29, 1983, 107-124, hier: 111 u. 123. Vgl. auch die frühere Arbeit: Polis und Tragödie. Funktionsgeschichtliche Betrachtungen zu einer antiken Literaturgattung, Konstanz 1980, 14: Kreon sei „unmißverständlich [...] Negativfigur“.

²² Wie anders hatte doch Böckh (oben Anm. 9) 159 über den Chor geurteilt, „der über der Leidenschaft der Handelnden stehend das allgemeine Urtheil für den Betrachtenden zieht, und den geistigen Inhalt der Handlungen ausspricht, als Organ des seines Zweckes sich wohl bewußten Dichters.“ Gute Bemerkungen zum Chor bei H. Rohdich, Antigone. Beitrag zu einer Theorie des sophokleischen Helden, Heidelberg 1980, 17-24. Vgl. auch R.W.B. Burton, The Chorus in Sophocles' Tragedies, Oxford 1980, 85-137.

²³ Greek Tragedy, London 1948, hier zitiert nach der Ausgabe New York 1960, 137 u. 140.

²⁴ Sofocle, Messina/Milano 1935, 114.

und Sühne verzichtet. In den folgenden Betrachtungen soll daher – wie schon bei der Behandlung des *Oidipus*²⁵, der *Trachiniai*²⁶ und des *Aias*²⁷ – der Frage nachgegangen werden, wie Sophokles das Handeln der einzelnen Personen bewertet hat. Die Konzeption der *Antigone* weist ebenfalls eine überraschende Nähe zu Aristoteles' ἀμαρτία-Lehre aus der *Poetik* auf. A. Schmitt hat das mit Recht betont²⁸. Auch in diesem Stück geht es um fehlgeleitetes Handeln und die Unfähigkeit, sich zu erkennen – unabhängig davon, ob man Kreon²⁹ oder Antigone³⁰ als Hauptperson des Stücks betrachtet³¹.

Teiresias' Mahnung, sich zu erkennen

Nachdem die Tragödie fast entschieden ist, tritt Teiresias auf, um Kreon noch immer zur Umkehr zu bewegen³². Seine Worte 1023-1032 sind ein Schlüssel nicht nur für die Bewertung von Kreons Handeln, sondern überhaupt für das Verständnis von Sophokles' Menschenbild:

ταῦτ' οὖν, τέκνον, φρόνησον. ἀνθρώποισι γὰρ
τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τοῦ ξαμαρτάνειν·
ἐπεὶ δ' ἀμάρτη, κείνος οὐκέτ' ἔστ' ἀνήρ
ἄβουλος οὐδ' ἄνολος, ὅστις ἐς κακὸν
πεσῶν ἀκεῖται μηδ' ἀκίνητος πέλει.
αὐθαδία τοι σκαιότητ' ὀφλισκάνει.
ἀλλ' εἶκε τῷ θανόντι, μηδ' ὀλωλότα
κέντει. τίς ἀλκή τὸν θανόντ' ἐπικτανεῖν;
εὖ σοι φρονήσας εὖ λέγω· τὸ μανθάνειν δ'
ἥδιστον εὖ λέγοντος, εἰ κέρδος λέγοι.

²⁵ Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Unzeitgemäße Bemerkungen zu Sophokles' *Oidipus Tyrannos*, in: *WüJbb N.F.* 13, 1987, 37-58.

²⁶ Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Sophokles' *Trachiniai*, in: *WüJbb N.F.* 16, 1990, 43-62.

²⁷ Die Unfähigkeit, sich zu erkennen: Sophokles' *Aias*, in: *WüJbb N.F.* 17, 1991, 91-117.

²⁸ Bemerkungen zu Charakter und Schicksal der tragischen Hauptpersonen in der 'Antigone', in: *Antike u. Abendland* 34, 1988, 1-16.

²⁹ W.M. Calder III, Sophokles' Political Tragedy, *Antigone*, in: *GRBS* 9, 1968, 389-407; J.-A. Shelton, Human Knowledge and Self-Deception: Creon as the Central Character of Sophocles' *Antigone*, in: *Ramus* 13, 1984, 102-123.

³⁰ Gegen Shelton (vgl. die vorhergehende Anm.): D. Hester, The Central Character(s) of the *Antigone* and their Relationship to the Chorus, in: *Ramus* 15, 1986, 74-81. *Antigone* als Hauptperson: H. Patzer, Hauptperson und tragischer Held in Sophokles' 'Antigone', in: *SB Wiss. Ges. Frankfurt* 15/2, Wiesbaden 1978, 45-114, hier: 103.

³¹ Einen Forschungsüberblick gibt D.A. Hester, *Sophocles the Unphilosophical. A Study in the Antigone*, in: *Mnemosyne* 24, 1971, 11-59.

³² Zur Teiresias-Szene vgl. jetzt P. Riemer, *Sophokles, Antigone – Götterwille und*

Teiresias bezeichnet Kreons Festhalten am Bestattungsverbot als ἀμαρτία (ἐξαμαρτάνειν). Sich zu verfehlen sei menschlich. Deshalb wird dem, der in das Übel gestürzt ist, die Möglichkeit zugestanden, es zu 'heilen' und nicht 'unbeweglich' in ihm zu verharren. Ergreift er diese Chance, ist er nicht (länger) „ein Mann des Mißgeschicks, noch thöricht“³³. Eigensinn aber macht sich des Unverständs schuldig. Deshalb soll Kreon 'weichen' und von einem Wohlmeinenden 'lernen'. Dieser Passus stellt ein wahres Nest von Kernbegriffen dar, die für Sophokles' Denken charakteristisch sind. Zunächst ist auffällig, daß Kreons ἐξαμαρτάνειν nicht als so entscheidend angesehen wird, daß es einen versöhnlichen oder doch annehmbaren Ausgang ausschliesse: Der Weg zur Umkehr wird ausdrücklich offen gehalten³⁴. In der oft als hart empfundenen Welt des Priesters Sophokles vertritt Teiresias, der Repräsentant des Göttlichen, ein ungewöhnlich unorthodoxes, 'menschliches' Menschenbild. Dieses verurteilt nicht, ist nicht pessimistisch. Es ist von Verständnis geprägt und zeigt den Weg zur Besserung, zur 'Heilung', ist eher optimistisch: Der Mensch handelt leicht falsch. Dafür wird er nicht verurteilt. Aber er soll erkennen, daß er falsch gehandelt hat.

Wer nicht bereit ist, seinen Fehler einzusehen, wird als der Vernunft erman-gelnd bezeichnet, als ἄβουλος. ἄνολβος steht diesem Begriff nahe, so wie Menelaos in einem Gleichnis des *Aias* ἄνολβος genannt wird, einer, „dem φρόνησις mangelt“ (*Ai.* 1156)³⁵. ἄβουλία avanciert damit zu einer Verfehlung, die in gewisser Weise schwerer wiegt als die eigentliche ἀμαρτία. Denn sie ist vermeidbar. ἄβουλία und ihr Gegenteil, εὐβουλία, durchziehen leitmotivisch das Stück. Nach Teiresias (1050) rät der Chor 1098 Kreon zu εὐβουλία. Der Zusammenhang zeigt an beiden Stellen, daß es um die Korrektur seiner Verfehlung geht. Zwar verhöhnt Kreon 1051 Teiresias, aber die Formulierung lehrt, daß ἄβουλία = μὴ φρονεῖν (und entsprechend εὐβουλία = εὖ φρονεῖν) ist.

Der Begriff ἄβουλία begegnet an einer zentralen Stelle: Der Bote schließt seinen Bericht über Antigones und Haimons Tod mit der Betrachtung, der letzte mache den Menschen klar, daß das größte Übel, das den Mann treffen könne, ἄβουλία sei: δειξας ἐν ἀνθρώποισι τὴν ἄβουλίαν / ὅσῳ μέγιστον ἀνδρὶ πρόσκειται κακόν (1242-1243). Die Sentenz wird allgemein auf Kreon bezogen³⁶. Da aber Haimon Subjekt zu δειξας ist, wird noch zu fragen sein, ob nicht auch er sich mit seinem hitzig gewählten Tod der ἄβουλία schuldig gemacht hat. Wie bedeutend der Gedanke der Einsicht ist, zeigt überdies das Fazit, das der Chor aus der gesamten Handlung ableitet (1347-1353): Die bei weitem wichtigste Voraussetzung für die

menschliche Freiheit, AbhMainz, Geistes- und sozialwiss. Kl. 12, 1991, 13-32.

³³ Böckh; „no longer witless or unblest“ (Jebb).

³⁴ Jacob (oben Anm. 8) 357: „Quae si audivisset Creon, cladem istam effugisset.“ Vgl. auch Schmitt (oben Anm. 28) 5.

³⁵ So von Radermacher erklärt, vgl. Lefèvre (oben Anm. 27) 114.

³⁶ Bruhn, Wolff/Bellermann, A. Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen 1972, 201.

εὐδαιμονία sei die Besonnenheit³⁷: πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας / πρῶτον ὑπάρχει. Das geforderte Verhalten wird in doppelter Weise expliziert: 1. den Bereich der Götter zu ehren, 2. Überheblichkeit zu vermeiden, da große Worte große Schläge nach sich führen; beides ist auf Kreon gemünzt: χρῆ δὲ τὰ γ' ἐς θεοὺς / μηδὲν ἀσεπτεῖν· μεγάλοι δὲ λόγοι / μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων / ἀποτείσαντες / γῆρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν. Kreon wird als ein Belehrter wider Willen bezeichnet. Die erste Forderung wird man auf das Bestattungsverbot beziehen können; aber man wird auch sein Verhalten gegenüber Antigone berücksichtigen. Jebb übersetzte: „reverence towards the gods must be inviolate.“ Auf jeden Fall meinen die μεγάλοι λόγοι Kreons gesamtes Betragen in dem Stück: gegenüber den Göttern (z.B. 779-780), Antigone, Haimon, Teiresias.

Nimmt man Teiresias' Mahnung und die Schlußsentenz des Chors zusammen, ergibt sich als Grundkonzeption: Der Mensch kann eine ἀμαρτία begehen. Doch 'Fehlen' ist menschlich. Deshalb wird ihm die Möglichkeit zur Umkehr, zum εἶκειν (1029), geboten. Wenn er sie nicht nutzt, wird er wider Willen belehrt. Somit ist die *Antigone* ein Stück, das zu Besonnenheit und Einsicht auffordert, das wie der *Aias* Delphis γνῶθι σαυτὸν und μηδὲν ἄγαν als höchstes Gut preist, als εὐδαιμονίας πρῶτον. Es setzt beim Menschen die Fähigkeit voraus, sich zu erkennen.

μανθάνειν ist nach Teiresias (1031) ein Schlüsselbegriff. Damit ist die intellektuelle Ebene angesprochen. Andererseits beziehen sich ἀβουλία und αὐθαδία³⁸ (1026/1028) eher auf die ethische Ebene. Da Teiresias in seiner Darlegung von dem Terminus ἐξαμαρτάνειν ausgeht (1024), liegt es nahe, auch bei der *Antigone* an Aristoteles' ἀμαρτία-Lehre aus der *Poetik* zu denken, nach der die ἀμαρτία ein falsches Handeln – z.B. aufgrund des Versagens der διάνοια – ist. Da sie aus einer Charakterschwäche resultiert, hat sie sowohl eine (direkte) intellektuelle als auch eine (indirekte) ethische Komponente; bewußte Planungen werden ausgeschlossen, vielmehr Affekte für das Fehlen verantwortlich gemacht³⁹. Wie sinnvoll der Bezug auf Aristoteles ist, zeigt Bruhns Paraphrase der Schlußverse 1347-1348: „[...] die εὐδαιμονία ist der seelische Zustand des Menschen [...]; und ein Merkmal dieses Zustandes ist es, daß er durch keinen Affekt sich zur Überhebung und zur Übertretung der göttlichen Gebote fortreißen läßt.“ Man braucht nur das Verhalten im mitmenschlichen Bereich hinzuzunehmen, um Kreons – und anderer – ἀμαρτία zu bestimmen. Schon der Umstand, daß Sophokles gern von ἀβουλία spricht, zeigt, daß er sowohl an den intellektuellen als auch an den ethischen Bereich dachte. Böckh hat, wohl als erster, die in der Handlung der *Antigone* 'objectivierte und verkörperte Idee' gesehen: „Ungemessenes und leidenschaftliches Streben, welches sich überhebt, führt zum Untergang; der Mensch messe seine Befugnisse mit Besonnenheit,

³⁷ Bruhn und Wolff/Bellermann für τὸ φρονεῖν. „Combining the notions of 'moderation' and 'wisdom'“ (Kamerbeek).

³⁸ „'self-will', contrasted with εὐβουλία Aesch. *Prom.* 1034 and 1037“ (Kamerbeek, der zu σκαώτης unter Hinweis auf Hdt. 7,9 β 1 erklärt: „it implies ἀβουλία and its results“).

³⁹ Vgl. Lefèvre (oben Anm. 25) 49-51.

daß er nicht aus heftigem Eigenwillen menschliche oder göttliche Rechte überschreite, und zur Buße große Schläge erleide: die Vernunft ist das Beste der Glückseligkeit⁴⁰. In diesem Sinn ist auch die *Antigone* eine Tragödie der Fähigkeit bzw. Unfähigkeit, sich zu erkennen.

Kreons Bestattungsverbot

Teiresias spricht im Zusammenhang mit Kreons Bestattungsverbot 1024 von ἔξαμαρτάνειν. Stellt die Anordnung selbst schon eine ἀρμαρτία dar, oder zeigt sich diese in anderer Hinsicht? Man darf zweifeln, ob es ein Zuschauer im Athener Theater als anstößig empfunden hätte, wenn Kreons Urteil einen Aufriührer oder (politischen) Gefolgsmann von Polyneikes getroffen hätte. W. Vischer hat sorgfältig die Belege dafür zusammengestellt, daß es nach zeitgenössischer Auffassung nicht erlaubt war, προδότηι und ἱερόσυλοι innerhalb der Landesgrenzen zu bestatten⁴¹. Einen solchen νόμος erwähnt Xenophon anlässlich des Arginusenprozesses *Hell.* 1,7,22: Verbrecher der beiden Kategorien dürften nicht in Attika beigesetzt werden. Das war nach der *Antigone*. Und für die Zeit davor ist Thukydides' Zeugnis 1,138,6 wichtig, Verwandte hätten die Gebeine des in der Verbannung gestorbenen Themistokles heimlich nach Attika gebracht und begraben; οὐ γὰρ ἔξῃν θάπτειν ὡς ἐπὶ προδοσίᾳ φεύγοντος. Auf die Situation der *Antigone* übertragen, bedeutete das, daß Kreon das Verbot zu Recht erlassen hat, aber hätte gestatten können, daß Verwandte Polyneikes außerhalb der Heimat beisetzen. Denn der Tote war φυγάς (200), προδότης (vgl. ἄνδρα δυσμενῆ χθονός, 187) und ἱερόσυλος (ὅς [...] θεοῦς τοὺς ἐγγενεῖς / [...] ἠθέλησε μὲν πυρὶ / πρῆσαι κατ' ἄκρας, 199-201; vgl. 285-287). Nun wird aber nirgends die Möglichkeit diskutiert, Polyneikes jenseits des thebanischen Gebiets zu begraben. Nichts wäre einfacher, als daß Kreon 1108 den Befehl gegeben hätte, Polyneikes außer Lands zu schaffen, statt ihn auf der Stelle beizusetzen (1196-1202). Abgesehen davon, daß für Theben nicht zu gelten braucht, was für Attika gelten kann: Wenn Sophokles den Ausweg nicht erwähnt, kann seine Nichtnutzung durch Kreon nicht gegen ihn ins Feld geführt werden⁴². Sophokles diskutiert ihn auch nicht bei der verwandten Situation des *Aias*.

Die Atriden wollen die Gemeinschaft vor Einzelgängern, Kreon die Polis vor Verrätern und Feinden schützen. Sie argumentieren 'politisch', nicht 'menschlich'.

⁴⁰ Böckh (oben Anm. 9) 160 druckte die ganze Passage gesperrt.

⁴¹ Zu Sophokles *Antigone*, in: *RhM* 20, 1865, 444-454. Vgl. auch H.J. Mette, *Die Antigone des Sophokles*, in: *Hermes* 84, 1956, 129-134.

⁴² Richtig Pohlenz (oben Anm. 17) I, 190 („Wir dürfen [...] nicht etwa Kreon nachrechnen, er habe seine Befugnisse um ein paar Zentimeter überschritten, indem er Antigone nicht die Möglichkeit ließ, die Leiche außer Landes zu schaffen.“) und Hester (oben Anm. 31) 20-21; vgl. auch G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca. Studi sull' Antigone di Sofocle e sulle Supplici di Euripide*, Napoli 1979, 19.

Kreon bezeichnet in seiner 'Thron-Rede' (162-210) das Wohl der Polis als oberstes Gebot, das er mit jeder Anstrengung verteidigen wolle. 175-190 stellt er sein Regierungs-Programm vor, kompromißlos formuliert, aber völlig korrekt. Es war so berühmt, daß es Demosthenes in seiner Auseinandersetzung mit Aischines *Περὶ τῆς παραπροσβείας* 247 wörtlich anführte. H. Görgemanns hat darauf aufmerksam gemacht, die Partie 182-190 propagiere, daß die *φιλία* „dem Gesamtinteresse der Polis unterzuordnen“ sei; damit werde auf eine Gefahr der griechischen Polis hingedeutet, die in Athen allen bewußt war: die Bildung von politischen Hetairien; von ihnen habe man gefürchtet, daß sie partikulare Interessen zum Nachteil des Gesamtstaats durchsetzten⁴³. Bis zu diesem Punkt wird jeder Zuschauer im Theater Kreons Bemühen im Prinzip gebilligt haben. Darauf folgte unmittelbar das Bestattungsverbot. Aufgrund des bestehenden Usus wird man auch dieses zwar als hart, nicht aber als frevelhaft aufgefaßt haben. Dementsprechend reagiert der Chor 211-214 gemessen, aber mit Zustimmung⁴⁴. Hätte Kreon eine Hybris gegen die Götter proklamiert, hätte der Chor sich vorsichtig äußern können. Ganz deutlich zeigt sich sein Einverständnis mit Kreons Entscheidung im ersten Stasimon 332-375. Da der König nicht auf der Bühne ist, erweist sich die Ausrede, der Chor rede ihm aus Furcht nach dem Mund, als falsch. Hätte Sophokles Kreons Verbot als Unrecht darstellen wollen, hätte er spätestens hier die 'Öffentlichkeit' sich von ihm distanzieren lassen müssen. Der Zusammenhang ergibt zwingend, daß Kreon als *ὑπίπολις*⁴⁵, der unbekannte Bestatter als *ἄπολις* handelt⁴⁶. „Auf niemanden anders geht dieses Chorlied denn auf den 'Wagemut' des Täters der eben gemeldeten Tat“⁴⁷. Antigones Unternehmen ist eine *τόλμα*⁴⁸, so wie Deianeiras und Aias' Unternehmen als *τόλμα* bezeichnet werden⁴⁹. Daß mit dem *ὑπίπολις* Kreon gemeint ist, beweist die Wendung *θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν* (369), „das durch Eidschwüre bei den Göttern (*θεῶν ὄρκοι*) besiegelte Recht. Der Athener schwört ja vom Eintritt ins bürgerliche Leben an und so oft er eine politische Funktion ausüben soll (Hirzel, *Der Eid* 132); so ist für ihn Treue gegen die *πόλις* ganz besonders Eidestreue“⁵⁰. Das trifft auf Kreon, nicht auf Antigone zu; denn die *ἄγραπτα νόμιμα* brauchen nicht beschworen zu werden. Die Wendung zeigt überdies, daß *νόμους χθονός* (368) die *νόμοι* des Staats, nicht die ungeschriebenen sind, da beide Ausdrücke parallel stehen. Kreon, der *ὑπίπολις*,

⁴³ Antigone. Zur Deutung der sophokleischen Gestalt, in: H. Flügel (Hrsg.), *Totenklage und Clownerie. Aspekte des europäischen Theaters*, München 1977, 9-30, hier: 12.

⁴⁴ Vgl. Burton (oben Anm. 22) 87.

⁴⁵ „In this clause the Chorus thinks especially of Creon (191 *τοιούσδ' ἐγὼ νόμοισι τήνδ' ἀύξω πόλιν*)“ (Jebb). Vgl. auch jüngst G. Crane, *Creon and the 'Ode to Man' in Sophocles' Antigone*, in: *HarvSt* 92, 1989, 103-116, hier: 106.

⁴⁶ „They refer to the disobedience as a daring offence“ (Jebb XXVI).

⁴⁷ Mette (oben Anm. 41) 134.

⁴⁸ Vgl. auch 449 *ἐτόλμας* (Kreon über Antigone).

⁴⁹ *Trach.* 582; *Ai.* 46: Vgl. Lefèvre (oben Anm. 26) 46-48 bzw. (oben Anm. 27) 104.

⁵⁰ Bruhn; dieses war zu zitieren, weil die Wendung oft mit 'Recht der Götter' wiedergegeben und auf Antigone bezogen wird.

hält sich also an die νόμοι der πόλις. Soweit die Logik. Es sei aber doch erwähnt, daß man ihre Gesetze nicht anerkannt hat; der Chor spreche freilich von Antigone als ἄπολις, 'in Wahrheit' sei das aber Kreon⁵¹: „Vordergründig, auf die Situation bezogen, meint er mit dem ἄπολις, den er verflucht, den Frevler, der das königliche Gebot übertrat. Hintergründig aber meint er Kreon, den Frevler, der das Gebot der Götter mißachtete“⁵². Von G. Müller wird eingeräumt, daß der Chor Antigone „für schuldig aus Verblendung und Überheblichkeit“ halte; da aber Sophokles die sittlichen Vorwürfe des Chors gegen Antigone so zu formulieren wisse, „daß ihre richtige Anwendung auf Kreon hindurchzuhören“ sei, bedeute das für das Stasimon, daß der Preis menschlicher Größe „unbewußt in letzter Linie und im Sinne des Dichters ihr allein“ gelte⁵³. Genug der Verrenkungen!

Man wird daher mit Vischer resümieren dürfen: „Sophokles konnte [...] nicht voraussetzen, daß das Verbot des Kreon im Allgemeinen von den Athenern als ein unberechtigtes angesehen werde, der König handelte, sofern er Polyneikes die Grabeshöhle, die Eteokles erhielt, versagte, gerade so wie in ähnlichen Fällen der attische Demos“⁵⁴. Die Frage der Bestattung außerhalb des Hoheitsgebiets von Theben ist völlig fernzuhalten. Sie zu stellen bedeutet, Dinge von außen in das Stück hineinzutragen, die Sophokles gerade nicht diskutiert⁵⁵.

Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß Teiresias später anderer Meinung als Kreon ist und ihm dringend die Beisetzung des Leichnams empfiehlt. Warum wird sein Verlangen erst am Ende und nicht von vornherein geäußert? Offenbar hat Sophokles bis zu Antigones Rede von den ἄγραπτα νόμιμα (450-470) im ersten Drittel des Stücks Kreons Recht-Denken nicht mit Antigones Brauch-Denken vermengen wollen. Bis dahin hatte Kreon keinerlei Anlaß, seine Entscheidung zu überprüfen. Es muß der Sinn des von der Forschung bis zum Überdruß behandelten Problems der zweimaligen Bestattung des Leichnams durch Antigone sein, daß Sophokles ganz klar Kreons Rechts-Position entwickeln und durch den Chorführer kommentieren, vor allem durch den Chor im ersten Stasimon untermauern lassen wollte. Man stelle sich vor, daß der Wächter schon bei seinem ersten Auftritt Antigone mitgeführt hätte: Kreons Entscheidung wäre sofort ins Zwielicht gezogen und nicht in ihrer Rechtmäßigkeit deutlich gemacht worden. So aber ließ der Dichter Kreon ausgiebig Zeit, sich in seinen Standpunkt hineinzusteigern; er gab aber auch dem Publikum Gelegenheit einzusehen, daß Antigone mit ihrer Entscheidung gegen göltiges Recht anging⁵⁶. Kein anderer Grund für die Erklärung der doppelten Bestattung

⁵¹ Bruhn zu 332-375.

⁵² W. Jens, *Antigone-Interpretationen*, in: Satura, Festschr. O. Weinreich, Baden-Baden 1951, 43-58 = Sophokles, WdF, hrsg. v. H. Diller, Darmstadt 1967, 295-310, hier: 300.

⁵³ Vgl. oben Anm. 18: S. 16-17.

⁵⁴ Vgl. oben Anm. 41: S. 450.

⁵⁵ Richtig Th.A. Szlezák, *Bemerkungen zur Diskussion um Sophokles, Antigone 904-920*, in: RhM 124, 1981, 108-142, hier: 116 Anm. 13.

⁵⁶ Vgl. J. Latacz (brieflich): „Wenn sich Antigone auf die ἄγραπτα νόμιμα θεῶν be ruft, die ihr als einem Kind derselben Mutter (466/67) die Dennoch-Bestattung geböten, gibt

kann befriedigen⁵⁷.

Es wurde schon gesagt, daß Kreon als Politiker argumentiert. Als solcher ist er im Recht. Antigone argumentiert als Private⁵⁸. Als solche befindet sie sich in Übereinstimmung mit dem religiösen Brauchtum. Um die ganze Problematik des Verbots schon anzudeuten: Hätte eine Opposition den Toten beigesetzt, hätte Sophokles das nicht gebilligt. So aber stellte er dar, daß Kreon unfähig ist, den privaten Charakter von Antigones Unternehmung zu erkennen. Umgekehrt hat diese kein Recht, gegen Kreon vorzugehen. Sophokles hat keineswegs zwei gleichberechtigte Prinzipien gegeneinander gestellt, sondern dem staatlichen die Achtung des – schwächeren – privaten nahegelegt. „[...] darin schließt er sich gar nicht dem athenischen Gesetze und Gebrauche an, sondern er erhebt sich vielmehr über den athenischen Standpunkt zu einer humanern Anschauung, [...] eine mildere Sitte zu empfehlen“⁵⁹. Kreons Bestattungsverbot war nicht von vornherein ein Fehler: Diesen macht er erst, wenn er verkennt, daß Antigone nicht staatsgefährdend handelt.

Kreons ἀμαρτία

Kreon ist pflichtbewußt, aber ein Eiferer. Er überdreht die richtigen Prinzipien immer um eine Wendung zuviel. Wenn er 175-177 sagt, es sei unmöglich, eines jeden Manns Gesinnung zu erkennen, bevor er sich in Ämtern und Gesetzgebung bewährt habe, so ist das nach Bruhn „natürlich [...] übertrieben, aber eben deshalb für Kreon charakteristisch“. Er will die ἀριστα βουλευματα fassen (179), er will der ἀριστος sein. Wenn er am Ende der Rede ankündigt, daß die κακοί bei ihm niemals vor den ἐνδικοί den Vorzug haben werden (207-208), ist das Prinzip richtig; aber er „überreibt in seinem Eifer: daß Polyneikes vor Eteokles etwas voraushaben sollte, konnte ja niemand fordern“⁶⁰. Daß Kreon dazu neigt, über das Ziel hinauszuschießen, zeigt sich erneut, wenn er das Gewinnstreben als Anlaß für die Täter ansieht (221-222). Damit hat er ein Motiv angeschlagen, das mehrfach wiederkehrt. Die Stichwörter sind μισθοῖσιν (294), ἄργυρος (295), κέρδος (310), κερδαίνειν (312), wenig später: ἀργύρω (322) und κέρδη (326). Er versteigt sich zu der Behauptung, von allen Kulturschöpfungen sei keine so schädlich wie das Geld (295-296). Kreon

sie damit implizit zu, daß ihr die γεγραμμένοι νόμοι ἀνθρώπων dies nicht erlauben.“

⁵⁷ Vgl. zuletzt G.F. Held, Antigone's Dual Motivation for the Double Burial, in: Hermes 111, 1983, 190-201; R. Scodel, Epic Doublets and Polynices' Two Burials, in: TAPA 114, 1984, 49-58.

⁵⁸ Kreon erwähnt die Verwandten nicht. Auch 31-32 sprechen nicht dagegen: „Antigone fügt zuerst ruhig den dat. ethicus bei; aber sobald sie σοι gesagt hat, wird sie daran gemahnt, daß auch ihr selbst der Befehl gelte. Daher κάμοι“ (Bruhn).

⁵⁹ Vischer (oben Anm. 41) 452. Vgl. auch Mette (oben Anm. 41) 134.

⁶⁰ Bruhn; Jebbs Hinweis auf 514 ff. überzeugt nicht.

hat den wichtigen Gedanken der politischen Opposition völlig aus den Augen verloren und verfolgt unaufhörlich den im Vergleich dazu unwichtigen Gedanken der Bestechung der Wächter. Er vermutet nicht, er 'weiß genau' (ἐξέπισταμαι καλῶς, 293). Zwar meint er, noch nicht in ὀργή zu reden (280), aber in Wirklichkeit ist das der Fall. Die Frage des Wächters⁶¹ 315 'ärgert'⁶² ihn (ὡς ἀνιαρῶς λέγεις, 316), sie bereitet ihm λύπη (318). Kreon urteilt und reagiert von Anfang an im Affekt; dieser blockiert seine διάνοια und läßt ihn zu nicht abgewogenen Entscheidungen kommen. Später unterstellt er auch Teiresias κερδαίνειν (1037) und κέρδη (1061). Gerade hierin befindet er sich in würdiger Gesellschaft; denn auch Oidipus wirft Teiresias (und Kreon!) Streben nach κέρδη vor (*Oid.* 380-389) – in beiden Fällen eine absurde Anschuldigung. Auch bei Oidipus entspringt sie dem Affekt, der ὀργή (*Oid.* 345)⁶³. Sophokles will demonstrieren: Kreon ist wie später Oidipus zu schnell im Denken, ταχὺς φρονεῖν. Darin liegt nach Aristoteles eine ἀμαρτία. Es gilt: φρονεῖν γὰρ οἱ ταχεῖς οὐκ ἀσφαλεῖς (*Oid.* 617)⁶⁴.

Kreon war also keineswegs von vornherein „unmißverständlich als Negativfigur etabliert“⁶⁵. Vielmehr hat Sophokles versucht, die Art seines Denkens plausibel zu machen⁶⁶. Er hätte ihm sonst auch kaum die Chancen eingeräumt, die Einseitigkeit des Verbots zu korrigieren. Mit Nachdruck sei hier an K.O. Müllers Kreondeutung von 1841 erinnert: „Der gegenwärtige Herrscher Thebens, Kreon, folgt ganz dem Herkommen der Griechen, welche auf Sicherung der Staaten gegen ihre eigne Bürger abzielten, wenn er den Feind seines eignen Vaterlands unbestattet den Hunden und Geiern zum Fraß hinwerfen läßt: doch ist in der Art, wie er diesen politischen Grundsatz hier aufrecht erhält, in der übertriebenen Steigerung der Strafe gegen die, welche den Leichnam bestatten wollten, in den furchtbaren Drohungen gegen die Wächter des Leichnams, noch mehr in der prahlenden und gewaltsamen (grimacirten) Art, mit der er selbst seinen Grundsatz verkündet und anpreist – jene Verblendung eines beschränkten, nicht von höherer Milde erleuchteten Geistes

⁶¹ Schon vorher reagiert Kreon gereizt auf den Chor, dessen πάλαι aus 279 er 289 aufnimmt: „Hatte der Chor gesagt: schon längst erwäge ich dies, so antwortet er scharf: schon längst murrst ihr gegen mein Gebot“ (Wolff/Bellermann).

⁶² So Bruhn, der zu 315 bemerkt, das vom Wächter nicht böse gemeinte τι müsse Kreon nach seiner langen und heftigen Rede wie ein impertinenter Spott vorkommen.

⁶³ Vgl. Lefèvre (oben Anm. 25) 51.

⁶⁴ Vgl. Lefèvre (oben Anm. 25) 44.

⁶⁵ Rösler oben Anm. 21.

⁶⁶ Rigos ist Schmitts (oben Anm. 28) Charakterisierung von Kreons Handlungsmotivation: Aus dem „Übergewicht des persönlichen Beweisbedürfnisses, ein guter Regent zu sein, über eine tatsächlich sachliche Sorge um das Wohl des Staats erklärt sich überhaupt erst, wie Kreon dazu gekommen ist, Polyneikes die Bestattung verweigern zu wollen“ (9). „Die innere Wurzel der tragischen Hamartia des Kreon ist also bereits in seiner ersten Rede durch nichts anderes als durch die Äußerung seiner προαιρέσεις prägnant herausgearbeitet: Kreon fehlt nicht dadurch, daß er ein rein realpolitisches gegen ein religiöses Prinzip setzt, sondern weil er das Wohl der Stadt mit der Demonstration und Bewährung seiner rechten Handlungsmaximen verwechselt“ (10).

wahrzunehmen, die den Griechen schon als sichrer Vorbote des herannahenden Unheils erschien⁶⁷.

Wenn Kreon die Möglichkeit zur Revision hat, ist es zu spät: Er hat sich dann in seinem Eifer so verrannt, daß eine Korrektur ihm als Schwäche erscheint. In leidenschaftlicher Blindheit ist er nicht in der Lage, auf Antigones, Haimons oder Teiresias' Argumente zu hören⁶⁸. Er ist das Urbild dessen, dem – in Aristoteles' Sinn – die Affekte die *διάνοια* lähmen. Er erweist sich als unfähig, sich zu erkennen.

Kreons Unfähigkeit, sich zu erkennen

Sophokles hat die Möglichkeiten, daß Kreon sein Verhalten überprüft, Stufe für Stufe dargestellt. Er durchläuft den mit Abstand längsten Erkenntnisprozeß in den erhaltenen Tragödien des Dichters.

Erste Stufe. Die erste Gelegenheit, die sich Kreon zum Umdenken bietet, begegnet unmittelbar nach dem ersten Stasimon. Das Kontrast-Verhalten des Chors läßt daran keinen Zweifel. Dieser hat weder bei Kreons Ankündigung noch in dem sich anschließenden Lied auch nur die geringste Kritik an dem Verbot geübt, sich vielmehr mit Kreons Entscheidung einverstanden gezeigt. Da tritt der Wächter mit Antigone auf, die sogleich als Täterin erscheint, und der Chor reagiert betroffen (376-383). Ihm stellt sich ein *δαιμόνιον τέρας*, „eine unbegreifliche Wundererscheinung“ dar; er „kann es kaum glauben, daß er Wirklichkeit vor sich hat“⁶⁹. Während für ihn der Täter kurz vorher *ἄπολις* (370) sein mußte, sieht er jetzt, da Antigone die Täterin ist, daß sie *ἄπολις* ist – das kann er nicht glauben; er möchte der Wirklichkeit widersprechen: *πῶς εἰδῶς ἀντιλογήσω*; aber er zweifelt nicht an den *βασίλειοι νόμοι* und spricht Antigones Handeln konsequent *ἀφροσύνη* zu. Damit urteilt er wie schon vorher Ismene, der Antigone *ἄνους* erschien (99). Es dürfte klar sein: Hätte der Chor die Untersuchung zu führen, bemühte er sich um Aufhellung der Hintergründe und um Vermittlung. Ganz anders Kreon. Er reagiert völlig ungerührt, kühl bis ans Herz hinan. Er befließigt sich des objektiven Tons eines Untersuchungsrichters (Antigone möge *μὴ μήκος, ἀλλὰ συντόμως* antworten, 446) und richtet doch höchst subjektiv. Der Chor wäre bereit, sein Urteil zu überdenken⁷⁰. Kreon kommt dieser Gedanke nicht.

Zweite Stufe. Dann spricht Antigone – an einer der bekanntesten Stellen der antiken Literatur – von den *ἄγραπτα νόμιμα* (450-470). Wie dem Chor durch ihren

⁶⁷ Vgl. oben Anm. 13: S. 119-120.

⁶⁸ Vgl. B.M.W. Knox, *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley/Los Angeles 1964, 89.

⁶⁹ Die Paraphrasen nach Wolff/Bellermann.

⁷⁰ Vielleicht ist es kein Zufall, daß der Wächter wenige Verse nach der Stellungnahme des Chors bekennt, er habe seine Ansicht geändert: Spätere Einsicht strafe eine Meinung Lügen, *ψεύδει γὰρ ἢ πῖνοια τὴν γνώμην* (389). Das ist – auf der leicht parodischen Ebene des Wächters – eine Wahrheit, die Kreon unzugänglich bleibt.

bloßen Anblick klarwurde, daß sie keine ἄπολις sein kann, sollte hier spätestens Kreon klarwerden, daß Antigone rein familiäre Gründe für ihre Tat hat. Ihr geht es nicht um den Staatsfeind, sondern um den ἐκ μητρὸς θανόντα (466-467). Kreon müßte erkennen, daß mit seinen (verkündeten) politischen Kategorien Antigones Handeln nicht erfaßt werden kann. Freilich: Antigone reizt ihn mit ihrer Rede bis aufs Blut, so daß er die Beherrschung verliert. Trotzdem dürfte er nicht verkennen, daß Antigone auch im folgenden nicht auf der politischen, sondern durchweg auf der privaten Ebene argumentiert: τὸν αὐτόδελφον ἐν τάφῳ / τιθεῖσα (503-504); τοὺς ὁμοσπλάγγχους σέβειν (511); ὄμαιμος ἐκ μιᾶς τε καὶ ταύτου πατρός (513); οὐ γάρ τι δοῦλος, ἀλλ' ἀδελφὸς ὤλετο (517). Aber Kreon ist unfähig, die Grenzen seines Handelns, das heißt: sich zu erkennen.

In diesen Zusammenhang gehört auch Antigones Bekenntnis οὗτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν (523) – ebenfalls eine der bekanntesten Stellen der antiken Literatur, die freilich beharrlich mißdeutet wird. Nicht ist sie ein Zeugnis der Innerlichkeit⁷¹, sondern ein scharfer Konter⁷² auf Kreons Argumentation. Dieser hatte gesagt, Polyneikes sei ein Landesfeind (518), und ein ἐχθρός werde nach dem Tod nicht ein φίλος (522). Darauf trotz Antigone mit der Antithese συνέχθειν und συμφιλεῖν⁷³. Für sie gilt nicht die Kategorie 'Landesfeind', sondern die Kategorie 'Familienbande'. Sie bewegt sich, auch wenn sie hart argumentiert, stets auf der privaten Ebene. Kreon erkennt das nicht.

Dritte Stufe. Ismene erscheint. Der Chor kommentiert auch ihren Auftritt verständnisvoll (526-530). Kreon verklagt sie dagegen bitter (531-535)⁷⁴. Er ist inzwischen so weit, daß er nur noch seine vorgefaßte Meinung verfolgt. Ismene bekennt sich mitschuldig, doch Antigone weist das heftig zurück. Dieser eigenartige Streit (536-560) dient einerseits der Charakterisierung der unterschiedlichen Schwestern; andererseits ist Sophokles nicht ein Dramatiker, der die Haupthandlung stillstehen läßt. Der Streit ist so merkwürdig, daß Kreon – fast kann man ihn verstehen – lako-

⁷¹ A.W. v. Schlegel meinte an der oben Anm. 3 zitierten Stelle, der Dichter habe „das Geheimnis gefunden, das liebevolle weibliche Gemüt in einer einzigen Zeile zu offenbaren“. „Die eine Zeile erschließt uns die ganze Seele, das weiblich fühlende Herz der sonst heldenmäßig und schroff auftretenden Antigone“ (Wolff/Bellemann).

⁷² „Schroff und ohne alle Weichheit gesprochen; das beweist das von Kreon übernommene οὗτοι“ (Bruhn). Schon Böckh (oben Anm. 9) 155 bemerkte zu Recht: „so unvergleichlich schön auch dieser Vers ist, erscheint er doch mehr als eine eristische Wendung, da eben in jener Stelle der in den Tragikern so gewöhnliche Wortkampf der Parteien dargestellt ist.“ Bemüht um 'Rettung': A. Lesky, in: Hermes 80, 1952, 95-99 = Gesammelte Schriften, Bern/München 1966, 180-184. Daß der Vers keine allgemeingültige Aussage bedeutet, sondern nur auf den Kontext bezogen ist, betont richtig R.R. Chodkowski, in: Eos 76, 1988, 21-37. Anders Görgemanns (oben Anm. 43) 17, der freilich einräumt, Antigone sei „durchaus nicht unfähig zum Haß“.

⁷³ Das doppelte συν- erklärt Bruhn so: „ich teile Iokastens Liebe zu Polyneikes, nicht des Eteokles Haß gegen ihn“. Richtiger vielleicht Jebb: „[...] not to join Eteocles in hating Polyneices, but to love each brother as he loves me“.

⁷⁴ Daß Kreon bei den Schwestern an ἐπαναστάσεις θρόνων denkt, ist absurd.

nisch feststellt, beide Schwestern seien von Sinnen⁷⁵: τὸ παῖδέ φημι τῷδε τὴν μὲν ἀρτίως / ἄνουν πεφάνθαι, τὴν δ' ἄφ' οὗ τὰ πρῶτ' ἔφω (561-562). Die Absicht kann nur darin liegen, Kreon in einer erneuten Steigerung klarzumachen, daß Antigone und Ismene absolut persönlich-familiäre Motive haben, von einer politischen Opposition nicht die Rede sein kann. Kreon sieht das nicht, er verfängt sich immer tiefer in dem von ihm selbst errichteten Koordinatensystem.

Vierte Stufe. Nach den beiden Mädchen tritt Haimon Kreon entgegen (626-765). Auch sein Erscheinen begleitet der Chor mit Anteilnahme (626-630). Kreon reagiert von vornherein unversöhnlich (631-634)⁷⁶. So undifferenziert er argumentiert, so differenziert argumentiert Haimon. Er will dem Vater folgen – wenn der gut führt (635-638)⁷⁷. Kreon erneuert und erweitert seine früher vorgetragenen Prinzipien (639-680); er bleibt unflexibel. Ganz anders beginnt Haimon. Seine 41 Verse lange Antwort (683-723) steht in deutlichem Kontrast zu Kreons 42 Verse langer Rede. „The tact and deference which mark this speech place Creon's αὐθάδεια in a stronger light“, wie Jebb zu Recht bemerkt. Daß Haimon in Sophokles' Sinn spricht, dürfte daraus hervorgehen, daß seine Rede in ihrem zweiten Teil eine überraschende Nähe zu Teiresias' Mahnung 1023-1232 aufweist. Haimon setzt nicht einfach Meinung gegen Meinung, sondern bringt ein neues Argument: Das Volk sympathisiere mit Antigone (688-700). Kreon erhält abermals eine Chance, sein Handeln zu überdenken. Haimon will ihn zur Umkehr bewegen. Deshalb warnt er ihn, nicht zu glauben, er besitze die einzig richtige Ansicht, ἐν ἡθος (705). Haimon zitiert Theognis 221-223:

ὅστις τοι δοκέει τὸν πλῆσιον ἴδμεναι οὐδέν,
ἀλλ' αὐτὸς μόνος ποικίλα δῆνε' ἔχειν,
κεῖνός γ' ἄφρων ἐστί, νόου βεβλαμμένος ἐσθλοῦ.

Ein solcher ἄφρων ist Kreon, wenn er nicht umdenkt, ganz in Teiresias' Sinn ein ἄβουλος (1026). Auch im folgenden argumentiert Haimon wie später der Seher (710-718):

ἀλλ' ἄνδρα, κεῖ τις ἦ σοφός, τὸ μανθάνειν
πόλλ' αἰσχρὸν οὐδὲν καὶ τὸ μὴ τεῖνειν ἄγαν.
ὄραξ παραρείθροισι χειμάρροις ὄσα
δένδρων ὑπέκει, κλώνας ὡς ἐκσφάζεται,
τὰ δ' ἀντιτεῖνον τ' αὐτόπρεμν' ἀπόλλυται.

⁷⁵ Ihr „gegenseitiger Edelmut erscheint ihm als eine Art Irrsinn“ (Wolff/Bellermann zu 561).

⁷⁶ Bruhn zu λυσσαίων (633): „der bloße Gedanke daran, daß sein Sohn ihm hätte trotzen wollen, erbittert ihn so, daß ihm kein gewöhnliches Wort stark genug ist, um eine solche 'sinnlose Wut' zu bezeichnen.“

⁷⁷ Bruhn hat darauf hingewiesen, daß in den beiden Partizipien ἔχων (635) und ἡγουμένους (638) jeweils ein Bedingungssatz stecken könne. Jebb hielt eine solche Interpretation in dem zweiten Fall für „a mistake“. K. Reinhardt übersetzte: „Mir soll kein Ehgelöbnis köstlicher / Als deine Führung sein – auf rechtem Weg“ (Sophokles, Antigone, übers. u. eingel., Göttingen³1961).

αὐτως δὲ ναὸς ὅστις ἐν κράτει πόδα
 τείνας ὑπείκει μηδέν, ὑπτίσις κάτω
 στρέψας τὸ λοιπὸν σέλμασιν ναντίλλεται.
 ἀλλ' εἶκε θυμοῦ καὶ μετὰστασιν δίδου.

Das *μανθάνειν* empfiehlt Teiresias dem König 1031. Es gilt auch für den σοφός. Oidipus ist dafür ein eindrückliches Beispiel. Hierauf folgt der Gedanke, daß Starrheit schadet, Nachgeben nützt: Zu starre Stämme und zu starre Segel kommen zu Schaden. Die entscheidenden Begriffe Spannen und Weichen begegnen sowohl im Rahmen (*τείνειν*, *εἶκε*) als auch im Gleichnis (*ἀντιτείνοντ'*, *τείνας*, *ὑπείκει*). Sorgfalt hat Sophokles auch darauf verwendet, daß er Haimon denselben Gedanken wie vorher Kreon 473-478 bildhaft äußern läßt: Dort ist vom Brechen des allzu harten Stahls die Rede. „Haimon wendet, ohne es zu wissen, Kreons ebenfalls in Gleichnissen 473 ausgeführte Grundsätze auf diesen selber an, wodurch der Zuschauer, wie sehr häufig in der alten Tragödie, auf die Selbstverkenning hingewiesen wird, welche meist den tragischen Konflikt gerade herbeiführt“⁷⁸. Zum *εἶκειν* rät 1029 auch Teiresias Kreon zu. An beiden Stellen wird der *ἀκίνητος*, der Unbewegliche (1027), gebrandmarkt. Die *αὐθαδία* der späteren Mahnung (1028) gehört ebenfalls schon in den Horizont des Haimon-Passus. Die enge Zusammengehörigkeit der beiden Reden zeigt sich endlich darin, daß sie mit demselben Gedanken schließen: Haimon spricht vom *μανθάνειν τῶν λεγόντων εἶ* (723), Teiresias vom *μανθάνειν εἶ λέγοντος* (1031-1032). Während Haimon das allgemein als *καλόν* ansieht, hebt Teiresias das *κέρδος* hervor. Der einzige Begriff der Teiresias-Rede, den Haimon an dieser Stelle nicht vorwegnimmt, das *ἐξαμαρτάνειν* als Bezeichnung für Kreons Verhalten (1024), taucht bei ihm später auf: *οὐ γὰρ δίκαιά σ' ἐξαμαρτάνονθ' ὄρω* (743).

Damit dürfte feststehen, daß Haimons Auftritt dieselbe Funktion hat wie Teiresias' Erscheinen kurz vor dem Ende der Tragödie: Kreon zur Einsicht zu bewegen. Doch er bleibt *ἀκίνητος*. Sophokles macht das dadurch sinnfällig, daß er Kreon nacheinander drei Konstellationen darlegen läßt, in denen ein Nachgeben für ihn aus Prinzip nicht in Frage kommt (und die in dieser Auseinandersetzung zusammenfallen): 1. Er hört grundsätzlich nicht auf einen Jüngeren (726-731), 2. er hört grundsätzlich nicht auf das Volk (732-739), 3. er hört grundsätzlich nicht auf eine Frau (740-748). Jedermann im Theater mußte spüren, daß alle drei Prinzipien dem Prinzip Delphis, dem *γῶθι σαυτόν*, widersprachen. Wenn Haimon antwortet, ihm gehe es nicht um die Frau, sondern um Kreon, ihn selbst und die unterirdischen Götter (749), reagiert der König vollends unangemessen. „Durch den tiefen sittlichen Ernst in Haimons Worten zurückgeschlagen, kann Kreon keine Gründe mehr angeben, sondern stößt nur die bestimmte Drohung aus: das Mädchen solle niemals

⁷⁸ Wolff/Bellermann zu 712, vgl. auch zu 473.

seine Gattin werden“⁷⁹. Wenn Haimon unerschütterter⁸⁰ erwidert, Antigone werde im Tod jemanden nach sich ziehen, und es klar ist, daß er sich selbst meint, ἦδ' οὖν θανέεται καὶ θανοῦσ' ὀλεῖ τινα (751), erweist sich Kreon als völlig blind, glaubend, Haimon ziele auf ihn selbst (752). In dieser Szene ist Kreon, freilich gereizt durch den Sohn, das Sinnbild dessen, der 'leer' ist (κενὰς γνώμας, 753, vgl. 709), „angrily refusing (754) to hear reason“⁸¹, ja unfähig, überhaupt zu hören (βούλη [...] μηδὲν κλύειν, 757). Er ist der ἄβουλος, ἀνολβος und ἀνθάδης der Teiresias-Rede. ἀβουλία im Verein mit ὀργή hielt ihm zu Recht der Scholiast vor⁸².

Fünfte Stufe. Das vierte Epeisodion bringt noch einmal eine Begegnung zwischen Kreon und Antigone. Auffällig ist, daß sie nicht miteinander reden. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Szene für beide Personen eine je eigene Funktion hat: Sie sind zweifellos aufeinander bezogen. Wie ließe Sophokles sie sonst gemeinsam auftreten? Ein wichtiges Ziel ist es, mit Bestimmtheit deutlich zu machen, daß Antigone – gleich so manchem Helden bei Sophokles – vollkommen isoliert ist. Es ist fast befremdend, wie distanziert sich der Chor ihr gegenüber verhält – so distanziert, daß sie sich von ihm 'verlacht' glaubt (οἷμοι γελώμαί, 838). Wann immer Kreon hinzugetreten ist, er hört auf jeden Fall, daß der Chor 873-875 von ihr Abstand behält, und sie selbst klagt, daß kein φίλος ihr Geschick bejammere, so daß es unbeweint sei: τὸν δ' ἔμὸν πότμον ἀδάκρυτον / οὐδεὶς φίλων στενάξει (881-882). Wenig später wiederholt sie noch einmal, daß sie von φίλοι verlassen zu den Toten gehe: ἀλλ' ᾧδ' ἐρήμος πρὸς φίλων ἢ δύσμορος / ζῶσ' ἐς θανόντων ἔρχομαι κατασκαφᾶς (919-920). Das gibt zu denken – nur Kreon nicht! Die zweite Äußerung steht am Ende der schon von Jacob 1821 und Goethe 1827 kritisierten Partie 904-920⁸³. Jacob ging davon aus, das Motiv, daß einer Frau das Leben ihres Bruders mehr wert sei als das ihres Gatten oder ihrer Kinder, passe 'besser' in Herodots Erzählung von Intaphernes und seiner Frau (3,119) als in die Gedankenwelt der *Antigone* und sei von dort in diese übernommen: „imbecillus homo, quaecunque apud Herodotum invenit, nullo usus iudicio, huic fabulae inseruit“⁸⁴. Die Athetese wurde sofort 1826 von Böckh, 1827 von C. Schönborn⁸⁵ und 1830 von Hermann⁸⁶ zurückgewiesen. Der erste meinte, Sophokles lasse Antigone, „da sie eben an die

⁷⁹ Wolff/Bellermann zu 750. Vgl. auch Jebb: „Creon, instead of replying to v. 749, abruptly repeats his resolve.“

⁸⁰ Zu ἦδ' (auf ταύτην bezogen) vgl. Jebb („that phrase [...] has a defiant or scornful tone“) und Bruhn („Bitter wiederholt Haimon ἦδε statt αὐτή“).

⁸¹ Jebb zu οὐκ εὖ φρονεῖν.

⁸² πλήρης ὀργῆς καὶ ἀβουλίας ὁ λόγος (zu 780).

⁸³ Zur Abgrenzung nach unten vgl. Szlezák (oben Anm. 55) 111 Anm. 6.

⁸⁴ Vgl. oben Anm. 8: S. 368.

⁸⁵ Ueber die Aechtheit der Verse 895 bis 906 in der *Antigone* des Sophokles, Programm Breslau 1827.

⁸⁶ Vgl. oben Anm. 11: S. XXIX-XXXVII. Später äußerte sich in diesem Sinn: S. Reiter, Die Abschiedsrede der *Antigone*, in: Zeitschr. f. d. österreichischen Gymnasien 49, 1898, 961-980.

Erkenntniß ihres Unrechtes angrenzt, nach Stützpunkten suchen, wie die Sophistik der Verzweiflung sie darbietet⁸⁷. Da der Bruder im Altertum vorrangig gewesen sei, habe der Gedanke für Antigone sogar 'Menschlichkeit'. Auf die sorgfältigen Argumentationen von Schönborn und Hermann sei hier nur verwiesen, da die Beweislast bei den Vertretern der Athetese liegt. Ob Goethe die philologische Diskussion vertraut war, ist nicht bekannt. Jedenfalls bemerkte er am 28. März 1827 zu Eckermann: „Nachdem [...] die Heldin im Laufe des Stückes die herrlichsten Gründe für ihre Handlung ausgesprochen und den Edelmuth der reinsten Seele entwickelt hat, bringt sie zuletzt, als sie zum Tode geht, ein Motiv vor, das ganz schlecht ist und fast an's Komische streift.“ Nach der Paraphrase fuhr er fort: „Dieß ist wenigstens der nackte Sinn dieser Stelle, die nach meinem Gefühl in dem Munde einer zum Tode gehenden Heldin die tragische Stimmung stört und die mir überhaupt sehr gesucht und gar zu sehr als ein dialectisches Calcül erscheint. [...] ich möchte sehr gerne daß ein guter Philologe uns bewiese, die Stelle sey unächt.“ Wer wollte nicht in Goethes Sinn ein 'guter' Philologe sein! So ist es kein Wunder, daß man sich im Wettstreit bemühte, die Stelle mit immer neuen, oft aber auch alten Gründen zu athetieren. 1981 hat Th.A. Szlezák, selbst zur Athetese neigend, eine 35 Seiten umfassende Doxographie zu diesem Passus veröffentlicht⁸⁸. Es soll dennoch nicht darauf verzichtet werden, aus dem hier behandelten Zusammenhang heraus ein neues Argument für die Echtheit zu entwickeln. Es wird behauptet: Der Grund für Kreons und Antigones nochmaliges Zusammentreffen liegt darin, jenen abermals sehen zu lassen, daß sie absolut allein – ohne jeden φίλος – und aus einem rein persönlichen Motiv handelt. Deshalb wird Antigone in dem Jammer ihrer Einsamkeit vorgeführt. Kreon müßte erkennen, daß seine Theorie einer politischen Gefahr abwegig ist. Wenn er 182-190 auf die Verbindung von φίλος und Hetairia anspielte, wird ihm jetzt ad oculos et aures demonstriert, daß bei Antigone nicht von einer politischen Hetairia die Rede sein kann, ja noch mehr: Durfte er bisher mit einigem Recht mutmaßen, daß es auf seiten Antigones um einen prinzipiellen Konflikt Staat / Familie gehe (was für jenen natürlich gefährlich wäre), wird er nun dessen belehrt, daß das nicht der Fall ist, daß Antigone vielmehr aus den zahlreichen potentiellen Familienverpflichtungen nur die einzige Konstellation herausgreift: die des letzten Bruders. Ihre zuerst so umfassend erscheinende Handlungsweise wird sozusagen atomisiert und damit Kreons Begründung minimalisiert – wie bisher noch nie. Auf ihn ist Antigones Argumentation bezogen. Nicht soll ihr ethisches Handeln geschmälert, sondern sein politisches Handeln widerlegt werden. Antigones Argumentation eignet in der Tat etwas Sophistisches; aber nur so konnte Sophokles mit letzter Konsequenz einen sich gegen jede Einsicht sträubenden Kreon zeigen. Er ist auch jetzt noch unfähig, sich und seine Grenzen zu erkennen.

⁸⁷ Böckh (oben Anm. 9) 168. Die Stelle war schon in der 1. Auflage von 1826 enthalten. Das folgende Zitat: 265.

⁸⁸ Vgl. oben Anm. 55.

Sechste Stufe. Hierauf folgt der schon besprochene Teiresias-Auftritt. Mochte der politische Praktiker Kreon bisher nicht aus der Praxis lernen, gibt der Seher ihm jetzt in theoretischer Belehrung die Chance zur Umkehr. Doch auch diese verstreicht ungenutzt. Im Gegenteil: Kreon versteigt sich zu wüster Beschimpfung und abwegiger Verdächtigung des Priesters. Erst als Teiresias ihm schlimme Übel prophezeit (1064-1086), wird er unsicher, da jener wahr zu sprechen pflegt: *ταράσσομαι φρένας* (1095). So denkt er das erste Mal über das 'Weichen' nach, was er stets abgelehnt hat. 718 hatte ihn Haimon, 1029 Teiresias zum *εἶκειν* aufgefordert. Nunmehr reflektiert er, in Angst und Schrecken versetzt, nachgeben sei furchtbar, widerstehen und sich⁸⁹ dadurch mit Verderben selbst schlagen sei ebenso furchtbar⁹⁰: *τό τ' εἰκαθεῖν γὰρ δεινόν, ἀντιστάντα δὲ / ἄτη πατάξαι θυμὸν ἐν δεινῷ πάρα* (1096-1097). Es geht immer wieder – leitmotivisch – um das Erkennen. Der Chor insistiert auf der *εὐβουλία*, deren Kreon bedürfe (1098), so wie Teiresias 1050 diese als *κράτιστον κτημάτων* bezeichnet hatte. Daß *εὐβουλία* das Nachgeben und damit das Erkennen der Grenzen umschließt, zeigt Kreons nachhakende Frage, ob er wirklich weichen, *παρεικαθεῖν*, solle (1102). Es fällt auf, daß er mit *εἰκαθεῖν* (1096) und *παρεικαθεῖν* (1102) eine vollere Form des bisher verwendeten *εἶκειν* gebraucht. Kreon ringt mit sich. Er erklärt seine Ansicht, von der er kaum lassen könne, als die seines 'Herzens', indem er *καρδία* statt des üblichen *θυμός* sagt⁹¹; aber den aussichtslosen Kampf mit der Ananke mag er nicht aufnehmen: *μόλις μὲν, καρδίας δ' ἐξίσταμαι / τὸ δρᾶν· ἀνάγκη δ' οὐχὶ δυσμαχητέον* (1105-1106). Damit ist sonnenklar: Kreon gibt nicht aufgrund einer tieferen Einsicht, in Delphis Sinn sich erkennend, nach, sondern weicht der bloßen Ananke. Er ist innerlich unbelehrbar wie zuvor. Es dämmert ihm nur allmählich, daß er im Unrecht ist: *δέδοικα γὰρ μὴ τοὺς καθεστῶτας νόμους / ἄριστον ἢ σφάζοντα τὸν βίον τελεῖν* (1113-1114). Es handelt sich – wie bei Knemon in Menanders *Dyskolos* – um einen Erkenntnisvorgang wider Willen.

Ganz in diesem Sinn ist die Schluß-Szene gestaltet. Kreon wurde von den Ereignissen überrollt: Alles entglitt seinen Händen, das Geschick sprang ihm schwerwuchtend auf das Haupt, *πάντα γὰρ / λέχρια τὰν χεροῖν, τὰ δ' ἐπὶ κρατὶ μοι / πότμος δυσκόμιστος εἰσήλατο* (1344-1346). Nicht er hat durch Einsicht sein Schicksal bestimmt, sondern dieses hat ihn zur Einsicht gezwungen, indem es ihn vernichtet. Kreon ist, wie Hyllos, ein *ὄψ' ἐκδιδαχθεῖς*⁹²; Aischylos' *πάθει μάθος* trifft brutal auf ihn zu: *ἔχω μαθὼν δειλίαος* (1272). Dementsprechend führt die

⁸⁹ *θυμὸν* paraphrasieren Bruhn und Wolff/Bellermann mit 'sich'; Jebb übersetzt „my pride“ und erklärt „my proud spirit“.

⁹⁰ *ἐν δεινῷ πάρα*: „it is open to me, as the dreadful alternative“ (Jebb). Lloyd-Jones konjiziert *Ἄτης [...]* *λίνοφ*.

⁹¹ „This use of *καρδία* was suggested by the similar use of *θυμός*, with which Homer associates it as the seat of desire or passion“ (Jebb).

⁹² *Trach.* 934, dazu Lefèvre (oben Anm. 26) 61 (dort auch zu *πάθει μάθος*). Vgl. *Ant.* 1270 *οἴμ' ὡς ἔοικας ὄψε τὴν δίκην ἰδεῖν*.

letzte Szene noch einmal alle wichtigen Motive des Stücks vor: Kreon hat durch eigenes Fehlen alles verschuldet, ἀντὸς ἀμαρτῶν (1260); die Schuld, αἰτία, ist klar die seine (1317-1318). Was ihn dahin brachte, war mangelnde Einsicht, φρενῶν δυσφρόνων ἀμαρτήματα (1261), ἄνολβα βουλευμάτων (1265), δυσβουλία (1269)⁹³. Kreon ist ein Frevler⁹⁴, ein μάταιος ἀνὴρ (1339). Auch er fügt sich zu den ματᾶζοντες Oidipus, Deianeira, Hyllos: Sie alle sind nicht vorsätzlich Frevelnde, sondern in Aristoteles' Sinn ἀμαρτάνοντες⁹⁵. Folgerichtig schließt das Stück mit der Aussage des Chors, daß die σωφροσύνη die wichtigste Voraussetzung der εὐδαιμονία sei (1347-1348)⁹⁶. Kreon ist ein Gegenbeispiel, trotz immer neuen Anstößen unfähig zur Selbsterkenntnis – bis es zu spät ist⁹⁷.

Antigones Unfähigkeit, sich zu erkennen

Das vorletzte Kapitel hatte ergeben, daß Kreons Verbot aus der Perspektive des Staats keineswegs Unrecht ist, daß also ein Überschreiten desselben keineswegs Recht ist. Wenn Antigone beschließt, das Verbot einfach zu brechen, wird sie, um mit dem Chor zu sprechen, zur ἄπολις. Ismene macht ihr gleich in der ersten Szene klar, daß es sich bei Kreons Anordnung um einen νόμος handelt (59), dem Antigone in der Sache sofort, in der Formulierung später (455) ihre νόμιμα entgegenstellt. Da auch Kreon (449) und der Chor (213) von νόμοι / νόμος sprechen, gebraucht Ismene nicht einen unzulässigen Terminus. Vielmehr soll deutlich werden, daß die Problematik des Stücks daraus resultiert, daß νόμοι gegen νόμιμα, Gesetz gegen Brauch⁹⁸, stehen und eine Vermittlung notwendig ist. Antigone ist aber von Anfang an nicht auf einen Ausgleich der unterschiedlichen Positionen bedacht, sondern auf Konfrontation. Daran läßt sie keinen Zweifel. Sie handelt ὅσια πανουργήσασ' (74), also als πανούργος, nämlich νόμου βία (59) und βία πολιτῶν (79). Die Schwester, die ihre Entscheidung nicht richtig findet, ihr aber mit Liebe begegnet, stößt sie zurück. Ist schon ihre Feststellung 45-46 verletzend, behandelt sie sie 69-71 mit Kälte

⁹³ Vgl. auch στερεά (1262) mit Ai. 926 στερεόφρων und dazu Lefèvre (oben Anm. 27) 114.

⁹⁴ Vgl. Bruhn z.St.

⁹⁵ Zu diesen vgl. Lefèvre (oben Anm. 26) 61-62 mit Nachweisen.

⁹⁶ Vgl. oben das Kapitel 'Teiresias' Mahnung, sich zu erkennen'.

⁹⁷ Richtig sagte K. Reinhardt, Kreon stürze „nicht um der Sühne willen des von ihm vergossenen Bluts, sondern weil er aus eigener Blindheit, alles Maß verlierend, in die Hybris treibt“ (Sophokles, Frankfurt³ 1947, 74).

⁹⁸ Knox (oben Anm. 68) 97 hat darauf aufmerksam gemacht, daß Kreon von νόμοι = 'laws', Antigone von νόμιμα = 'customs' spreche und in Anm. 26 auf E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken, II, Frankfurt/M. 1952, 246 verwiesen: „Diese νόμιμα sind wohl 'den Göttern wohlgefällige Bräuche', aber keine 'göttlichen Gebote'; es sind ungeschriebene Rechtschnuren des Verhaltens der ἀγαθοί, woran sie sich halten, aber keine (nachträglich) 'geheiligten Satzungen'“.

und Ironie. Sie möchte sie nicht auffordern (οὐτ' ἄν κελεύσαιμ'): Antigone ist unfähig zu bitten. Nicht einmal, wenn sie trotz ihren Bedenken mitmachte, wäre ihr Ismene willkommen: Antigone kann nicht einen anderen Standpunkt anerkennen. In der folgenden Wendung ἀλλ' ἴσθ' ὅποια σοι δοκεῖ ist bekanntlich seit den Scholien umstritten, ob der Imperativ von εἶναι oder εἰδέναι kommt und ob ὅποια oder ὅποια zu verstehen ist, aber die Zielrichtung ist in beiden Fällen dieselbe; die Worte sind „contemptuously spoken“⁹⁹. Antigone verhöhnt Ismenes σωφροσύνη. „Bleib du dir weise, wie du kannst!“, übersetzte Reinhardt¹⁰⁰, und Bruhn (ebenso wie jener ὅποια schreibend) erklärte: „sei immerhin so klug und so besonnen, wie es dir nur beliebt. In dieser scheinbaren Konzession liegt eine bittere Zurückweisung der guten Lehren, welche Ismene ihr erteilt hatte; φρόνησον (49), σκόπει (58), ἐννοεῖν χρή (61) hatte sie ja gesagt.“ Von σωφροσύνη¹⁰¹ hält Antigone im Gegensatz zu Ismene nicht viel¹⁰²: Sie ist unfähig, sich, das heißt: ihre Grenzen, zu erkennen.

Dementsprechend wirft Ismene Antigone vor, sie erstrebe ἀμήχανα (90, 92). Beim ersten Mal reagiert Antigone mit Verachtung (91)¹⁰³, beim zweiten bricht aus ihr das leidenschaftliche Bekenntnis zur δυσβουλία heraus (95-96), das Ismene resigniert mit ἄνους μὲν ἔρχη (99) aufnimmt. Damit wird sehr früh das Leitmotiv des Stücks angeschlagen, das Teiresias später in größerem Zusammenhang erklärt¹⁰⁴: ἀβουλία ist Uneinsichtigkeit, die den Menschen hindert, eine Entscheidung als falsch einzusehen und zu korrigieren. Es ist die Leidenschaft, die ihn zu einer ἀμαρτία führt¹⁰⁵ und ihn in dieser beharren läßt. Es ist schwierig, sich der Konsequenz zu verschließen, daß Sophokles das im Blick auf Antigones θερμὴ καρδιά (88)¹⁰⁶ gleich in der ersten Szene grundsätzlich zeigen wollte.

Daß Antigones Handeln des νοῦς entbehre, hatte Ismene schon 67-68 festgestellt: τὸ γὰρ / περισσὰ πράσσειν οὐκ ἔχει νοῦν οὐδένα. Es ist wohl keine unerlaubte Assoziation, wenn man sich Kalchas' Ausspruchs über Aias erinnert: τὰ γὰρ περισσὰ κἀνόνητα σώματα / πίπτειν (Ai. 758-759). Dort bedeutet περισσὰ soviel wie „violating the Delphic maxim, μηδὲν ἄγαν“¹⁰⁷ und steht unmittelbar vor Kalchas' Aufruf zur σωφροσύνη in 760-761. Dasselbe dürfte Ismene (und Sopho-

⁹⁹ Kamerbeek z.St.

¹⁰⁰ Vgl. oben Anm. 77.

¹⁰¹ Vgl. Wolff/Bellermann zu 71.

¹⁰² Die andere Interpretation, die etwa Jebb vertritt („Nay, be what thou wilt“), läuft auf dieselbe Haltung hinaus. (Auch Lloyd-Jones/Wilson schreiben jetzt ὅποια.)

¹⁰³ Vgl. Bruhn.

¹⁰⁴ Vgl. oben das Kapitel 'Teiresias' Mahnung, sich zu erkennen'.

¹⁰⁵ Schlimm ist Antigones Aufforderung an Ismene 86-87: „Antigones Leidenschaft schießt über das Ziel hinaus; denn wenn ihr Vorsatz bekannt würde, könnte sie ihn ja nicht ausführen“ (Wolff/Bellermann). Hier ist der Affekt dabei, die διάνοια zu beeinträchtigen.

¹⁰⁶ „θερμός is 'passionate', implying audacity and rashness“ (Kamerbeek). „θερμός ist dem Hellenen der Frevler (Aesch. Sept. 585 ξυνεισβάς πλοῖον εὐσεβῆς ἀνὴρ ναύτησιν θερμοῖς), und frevelhaft muß Antigones Äußerung der Schwester erscheinen“ (Bruhn).

¹⁰⁷ W.B. Stanford, Sophocles, Ajax [...], London/New York 1963, z.St.

kles) an dieser Stelle meinen: „Da wo kein Maß mehr ist, ist auch kein Sinn“, wie Reinhardt¹⁰⁸ übersetzt¹⁰⁹. Der Gedanke des *Aias*, wer *περισσά* tue, *σωφροσύνη* nicht beachte, komme zu Fall, paßt auch in die Welt der *Antigone*: Antigone rückt von vornherein in gefährliche Nähe zu dem maßlosen *Aias*¹¹⁰.

Daß der erste Eindruck nicht trügt, zeigt sich bei Antigones Auftritt nach der Tat deutlich. Hätte sie vor derselben das Gespräch mit Kreon suchen müssen, müßte sie jetzt um sein Verständnis bitten. Doch sie – es wurde schon gesagt – kann nicht bitten. Im Gegenteil. Ihre ersten beiden Antworten auf Kreons berechnete Fragen sind eindeutig. 443: Während der doppelte Ausdruck eines Begriffs durch sich selbst und durch die Negation seines Gegenteils, wie Bruhn betont, oft nur der Fülle der Rede dient, zeigt er hier „Antigones Trotz: sie will jedes Mißverständnis ausschließen“. 448: Ihr *ἤδη* ist „verächtlich gesprochen; das beweist der Zusatz *τί δ' οὐκ ἔμελλον*“¹¹¹. Man bedenke, daß Kreons Position bisher auf der Bühne nicht in Frage gestellt worden ist. Wenn man erwartet, daß Antigone ihre Rede über die *ἄγραπτα νόμιμα* (450-470) in feierlichem Ernst vortrage, sieht man sich getäuscht: Selbst sie ist mit Hohn, Bitterkeit, Verachtung und Ironie gespickt. Hohn¹¹² ist die Feststellung, sie habe Kreons Anordnung nicht für so mächtig gehalten, daß sie die ungeschriebenen Gesetze außer Kraft setzen könne (453-455); bitter¹¹³ ist die Formulierung, diese Gesetze seien nicht von 'gestern' – wie Kreons Gesetze! – (456); Verachtung¹¹⁴ spricht aus dem 'Wissen', daß sie ohnehin sterben müsse, auch wenn Kreon nicht die Todesstrafe angedroht hätte (460-461); Ironie¹¹⁵ ist schließlich die Wendung *σχεδόν τι* in der Bedeutung 'da sollte man fast sagen, daß' bei der Zurückweisung des möglichen Vorwurfs der Torheit (469-470). Aber es geht nicht nur um Formulierungen, sondern um schärfste Konfrontation in der Sache. Am Anfang der Rede setzt Antigone Kreons *νόμοι* ihre *νόμιμα* (450-457), am Ende Kreons möglichem Vorwurf der Torheit ihren Vorwurf der Torheit entgegen (469-470). Und es ist zu fragen, ob sie nicht auch in der Mitte 'kontert', nämlich, wie angedeu-

¹⁰⁸ Oben Anm. 77. Vgl. auch die Übersetzung von Pohlenz (oben Anm. 17) I, 184: „Denn seine Grenzen überschreiten, das ist Unvernunft.“

¹⁰⁹ Jebbs Übersetzung („for 'tis witless to be over-busy“) verflacht die Stelle. Der Verweis auf 780 verdeckt, daß *περισσός* dort in ironischer Brechung begegnet.

¹¹⁰ „Antigone is hard, abrupt, intolerant, and in this she is like Ajax“ (G.M. Kirkwood, *A Study of Sophoclean Drama*, New York 1958, 120). Vgl. Knox (oben Anm. 68) 65, Antigone sei „in fact more like Ajax than any of the other Sophoclean heroes.“

¹¹¹ Ebenfalls Bruhn.

¹¹² „Das Imperfektum *φώμην* ist mit schneidendem Hohn gebraucht: ich meinte das, aber vielleicht irrte ich mich ja und muß jetzt umdenken“ (Bruhn).

¹¹³ „Der Ausdruck ist besonders bitter, weil Kreon und sein Gebot wirklich erst von gestern sind“ (Wolff/Bellermann zu *ἐχθές*).

¹¹⁴ „Die Worte zeigen die schärfste Verachtung der angedrohten Strafe“ (Wolff/Bellermann).

¹¹⁵ „mit Ironie: da sollte man fast sagen“ (Bruhn); „spöttisch von einer Sache, die der Redende für unzweifelhaft hält: es kommt mir beinahe so vor, da wird nicht viel fehlen, daß“ (Wolff/Bellermann). Vgl. auch *El.* 609 (das Ende von Elektras Rede an die Mutter).

tet, Kreons Todesandrohung mit dem Hinweis auf den ohnehin erfolgenden Tod (460-461) sowie Kreons Lieblingsgedanken, daß die Menschen dem κέρδος nachjagen¹¹⁶, mit dem zweimaligen Bekennen, was sie dagegen für κέρδος halte (462, 464).

Antigones berühmte Rede ist alles andere als geeignet, um Verständnis für ihren Standpunkt zu werben¹¹⁷. Sie fordert „den König heraus; sie hat nicht allein das Vergehen begangen, sie lacht nach der That noch, und reizt den Herrscher in stolzer Ueberhebung. Auch hier zeigt der Chor, die im Besitze der wahren Besonnenheit ruhigen Greise, des Dichters Urtheil (458 [= 471-472]):

Wild tritt, vom wilden Vater her, des Mädchens Art

hervor: zu weichen weiß sie nicht dem Mißgeschick“¹¹⁸.

εἴκειν δ' οὐκ ἐπίσταται κακοῖς: Antigone ist unfähig nachzugeben, was in Sophokles' Terminologie¹¹⁹ bedeutet: Sie ist (anders als die 'ruhigen Greise') unfähig, Maß zu halten, ihre Grenzen zu erkennen – wie ihr Vater Oidipus¹²⁰.

Dies ist die entscheidende Szene: Antigone müßte einsehen, daß sie gegen ein Staatsgesetz verstoßen hat¹²¹, Kreon, daß sie kein Staatsfeind ist. Wenn sich auch beide statt dessen verhärten, trifft Kreons Kritik an Antigone 473-483 gleichwohl zu. Denn sie hat in der Tat eine starre Gesinnung, σκληρὰ φρονήματα, und in der Tat wird diese zu Fall kommen, πίπτειν (473-474). Antigone ist (wie Kreon) 'unbeweglich', ἀκίνητος (1027)¹²². τὰ σκληρὰ wirft der Chor im *Aias* Teukros vor, starre Worte, starrem Denken entsprungen (*Ai.* 1119). Auch Teukros ist extrem selbstgerecht¹²³. Ebenso hat für Odysseus Agamemnon eine σκληρὰ ψυχή (*Ai.* 1361). Mit Kreons οὐ γὰρ ἐκπέλει / φρονεῖν μέγ' ὅστις δοῦλός ἐστι τῶν πέλας (478-479) ist ein weiteres Mal an den *Aias* zu erinnern: μέγα φρονεῖν¹²⁴, das an

¹¹⁶ Antigone hat Kreons Anschauung nicht auf der Bühne gehört, aber sie kennt sie. κέρδος ist auch in der Auseinandersetzung Teiresias/Kreon ein entscheidender Begriff (1032 und 1047).

¹¹⁷ Vgl. Knox (oben Anm. 68) 69: Kreon, „attempt to offer her a way out is contemptuously refused; he is met with a proud admission of full responsibility and with scathing, contemptuous defiance which leaves him no way to go but forward to the execution of the penalty he has decreed.“

¹¹⁸ Böckh (oben Anm. 9) 165.

¹¹⁹ Zum Begriff des εἴκειν vgl. oben die Kapitel 'Teiresias' Mahnung, sich zu erkennen' und 'Kreons Unfähigkeit, sich zu erkennen' ('Vierte Stufe').

¹²⁰ Zwar entstand der *Oidipus* erst später, aber Sophokles hat den Charakter des Haupthelden so gezeichnet, wie hier 'angekündigt'. Zu Antigones 'ererbten' Eigenschaften wie Härte und Unnachgiebigkeit vgl. Görgemanns (oben Anm. 43) 10.

¹²¹ Vgl. Knox (oben Anm. 68) 82: „in her devotion to family, she ignores completely the rights of the polis.“

¹²² Insofern ist C.M. Bowras Urteil zu modifizieren, Sophokles baue sein Stück auf den Kontrast „between the real arrogance of Creon and the apparent arrogance of Antigone“ (Sophoclean Tragedy, Oxford 1944, corr. 1945, 67): Es ist jede Seite von 'real arrogance' geprägt.

¹²³ Vgl. Lefèvre (oben Anm. 27) 113.

¹²⁴ Vgl. die μεγάλοι λόγοι in der Schluß-Sentenz des Chors (1350).

Aias' μή κατ' ἄνθρωπον φρονεῖν (*Ai.* 777) anklingt, ist Menelaos' (*Ai.* 1088) und Teukros' Fehler (*Ai.* 1125)¹²⁵. Wenn Kreon im folgenden *Antigone* ὑβρίζειν bei (480) und ὑβρις nach ihrer Tat (482) vorhält, ist immer noch die Welt des *Aias* nahe: Auch dort trifft den Anwalt des Guten, Teukros, der Vorwurf des ὑβρίζειν (*Ai.* 1258). Daß die ὑβρις δευτέρα nach Kreons Auffassung in *Antigones* Prahlern mit der Tat und ihrem Lachen nach derselben besteht (482-483), weist abermals auf den *Aias*, in dem das leitmotivisch ausgestaltete überhebliche Lachen des Titelhelden „äußerster Gegensatz zur Selbsterkenntnis im Sinne Delphis“ ist¹²⁶. Sowenig man Kreons Position billigen wird, sosehr hat man seine Charakteristik *Antigones* (473-483) ernstzunehmen. Es wird abermals verständlich, daß ihr berühmtes Bekenntnis, ihrer Art entspreche das συμφιλεῖν (523), nicht von Humanität geprägt ist, sondern einen harten Konter darstellt¹²⁷.

Der Auftritt *Ismenes* hat nicht sosehr die Funktion, Kreons als vielmehr *Antigones* harsches Verhalten ihr gegenüber zu zeigen. Deren „Härte und Leidenschaft“ offenbart sich an der Schwester, die sie „noch rauher als vorher von sich stößt, wölend, daß sie wie an ihrer That, so auch an ihrem Tode keinen Antheil habe“¹²⁸. Daß sie *Ismene*, wenn auch mit Schmerz, verlacht (γελᾶν, 551), wiederholt das bezeichnende Motiv aus 483, das ihre Uneinsichtigkeit pointiert heraushebt. Kein Wunder, daß sie – wie auch die opferfreudige *Ismene* – Kreon ἄνοος erscheint (562).

Kreons Charakterisierung folgt die des Chors auf dem Fuß: *Antigone* kommt durch λόγου ἄνοια und φρενῶν ἐρινύς zu Fall (603). Das steht unmißverständlich da, und es ist ebenso falsch zu sagen, dieses Urteil sei „irrig“¹²⁹, wie schizophoren, der Chor meine *Antigone*, der Dichter Kreon¹³⁰. *Antigone* hat „folly in the speech, and frenzy at the heart“ gezeigt. Das erste bezieht sich nach *Jebb* auf die Rede 459-470 (!). Das zweite bezeichne den „infatuated impulse which urged *Antigone* to the deed“; er sei „conceived as a Fury that drove her to her doom“. Das Scholion erklärt: ὅτι οἰστρηθεῖσα ὑπὸ τῶν ἐρινύων [...] τοῦτο τετόλμηκεν. Auch wenn man nicht so spezifiziert, sondern φρενῶν ἐρινύς allgemein als „verhängnisvolles Denken“ versteht¹³¹, ist die Aussage über *Antigone* deutlich. Sie lautet – zumal wenn

¹²⁵ Vgl. Lefèvre (oben Anm. 27) 114.

¹²⁶ Vgl. G. Großmann, Das Lachen des *Aias*, in: *MusHelv* 25, 1968, 65-85, hier: 81; vgl. Lefèvre (oben Anm. 27) 112.

¹²⁷ Vgl. oben das Kapitel 'Kreons Unfähigkeit, sich zu erkennen' ('Zweite Stufe'). Wenn *Antigone* die opferbereite *Ismene* mit den Worten λόγοις δ' ἐγὼ φιλοῦσαν οὐ στέργω φύλην (543) abweist, widerlegt sie den bekannten Ausspruch von selbst: Sie mißt mit zweierlei Maß. Jedenfalls ist συμφιλεῖν nicht ihre Lebensmaxime.

¹²⁸ Böckh (oben Anm. 9) 165-166.

¹²⁹ G. Müller (oben Anm. 18) 136.

¹³⁰ Kamerbeek z.St. Ähnlich urteilte P.E. Easterling über „the Chorus' view that *Antigone* is a victim of *ate*“ mit einem von außen herangetragenem Argument: „the action in fact forbids us to make such an interpretation“ (*The Second Stasimon of Antigone*, in: *Dionysia-ca. Nine Studies in Greek Poetry*, Cambridge 1978, 141-158, hier: 155).

¹³¹ Lesky (oben Anm. 36) 198.

man auf die zweite Antistrophos blickt (615-625)¹³² –, „daß die Leidenschaft des Menschen Sinn verwirrt und den Untergang herbeiführt“¹³³. Nimmt man 601-603 ernst, ergibt sich der Gedanke, Antigone müsse sterben, „weil sie den Bruder begrub und nachher in törichtem Zorne Kreon reizte“¹³⁴. Es zeigt sich erneut, daß es sinnvoll ist, Aristoteles' ἀμαρτία-Lehre heranzuziehen.

Es gibt zu denken, daß Sophokles den Chor in der Abschieds-Szene auf Distanz zu Antigone gehen läßt wie nie zuvor. Es nähme ihrem letzten Auftritt an Tiefe, wenn ihr ein irrender, ja feiger Partner gegenüberstünde. Vielmehr benutzt Sophokles noch einmal die Gelegenheit, das völlig 'autonome' Verhalten Antigones (vgl. 821) herauszustellen. Es genügt, Böckhs Paraphrase der Ansicht des Chors hierherzusetzen¹³⁵: „Thränen zollt er der großherzigen That der Jungfrau, dem frommen Frevel, wie sie es nennt: doch sagt er, sein Mitleid führe ihn über das Recht hinaus (770 [= 801]); er verschweigt nicht ihre Vermessenheit, wenn sie sich Göttergleichen vergleicht (803 ff. [= 834 ff.]), sondern geht bis zur Härte des Spottes; endlich hebt er ihre Schuld klar hervor (821. 839 [= 853. 872]):

Vorschreitend bis zum Aeüßersten
des Trotzes stießest du, o Kind,
an Dike's Thron gewaltig an.

Und:

Wohl heilig Todter Heiligung!
doch dessen Macht, dem Macht gebührt,
zu überschreiten ziemet nicht.
Ja dich stürzt' eigenwill'ger Trostsinn.

Und nicht tadellos hebt er ihre Hartnäckigkeit heraus (893 [= 929]):

Noch derselbige Sturm tobt rastlos fort
mit derselben Gewalt in der Jungfrau Brust.“

Sophokles hätte Antigones Konfrontation mit dem Chor vermieden, wäre sie nicht geeignet, ihre Tat und ihr Verhalten danach erneut in das Bewußtsein der Zuschauer zu rücken. Nach 480-483 und 601-603 werden zum drittenmal die beiden Stadien ihres Handelns betont: 872-875 die Bestattung, 929-930 der fortdauernde Trotz. Damit macht Sophokles wie bei Oidipus¹³⁶, Deianeira¹³⁷, Herakles¹³⁸ und Aias¹³⁹

¹³² Daß diese auch auf Kreon angewendet werden kann (vgl. etwa Böckh [oben Anm. 9] 167), steht auf einem anderen Blatt.

¹³³ Böckh (oben Anm. 9) 167.

¹³⁴ Bruhn z.St.

¹³⁵ Vgl. oben Anm. 9: S. 168-169. Nicht vergessen ist dabei die moderne philologische Diskussion (etwa Lesky [oben Anm. 72] 92-95 = 177-180; dazu Kamerbeek zu 853-856). Vgl. auch Burton (oben Anm. 22) 118-126.

¹³⁶ Lefèvre (oben Anm. 25) 52.

¹³⁷ Lefèvre (oben Anm. 26) 50.

¹³⁸ Lefèvre (oben Anm. 26) 54.

¹³⁹ Lefèvre (oben Anm. 27) 106 mit Anm. 80.

deutlich, daß seine Helden nicht durch ein einmaliges Fehlverhalten stürzen, sondern durch ihren eigenwilligen Charakter.

Wie der Chor 875 richtig sieht, geht Antigone durch ihr nur auf sich selbst bezogenes Streben, ihre *αὐτόγνωτος ὀργά*, zugrunde. *ὀργά* ist nicht neutral als 'temper', 'disposition' (Jebb) zu verstehen, sondern als 'Trotzsinn' (Böckh) oder 'Starrsinn' (Reinhardt). Der Begriff entspricht dem, was Teiresias *αὐθαδία* nennt (1028). Antigones Selbstbezogenheit (*αὐτόνομος*, 821; *αὐτόγνωτος*, 875) hindert ihre Selbsterkenntnis.

Sophokles hat Antigone ganz am Schluß bis hart an den Rand der Selbsterkenntnis geführt. Sie sagt 925-926, wie Bruhn paraphrasiert: „Doch gilt dies wirklich bei den Göttern [...] für beifallswert (daß meine fromme Tat als gottlos betrachtet wird), so werde ich wohl durch mein Leiden zu dem Bewußtsein gelangen, daß ich gefehlt habe', d.h. habe ich geirrt, so werde ich wohl im Hades diesen meinen Irrtum erkennen, indem ich ihn abbüße“, *ἀλλ' εἰ μὲν οὖν τὰδ' ἐστὶν ἐν θεοῖς καλά, / παθόντες ἄν ξυγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες*. Ob sie im Hades (Jebb: „in the other world“) zur Erkenntnis käme oder in der verbleibenden Zeit bis zum Tod¹⁴⁰: Es wäre eine Erkenntnis nicht aus Einsicht, sondern aus Zwang. Das, was Sophokles an Kreon durchführt – daß er ein Erkennender wider Willen ist –, träfe auch auf Antigone zu. Doch wird das nicht mehr gezeigt. Vielmehr ist noch „ihrem Tode die heftige Leidenschaft beigemischt; sie endet in Verzweiflung ihr Leben selbst mit dem Strang“¹⁴¹: Sie ist bis zum letzten Atemzug unfähig, sich zu erkennen.

Haimons Unfähigkeit, sich zu erkennen

Ziemlich genau in der Mitte des Stücks steht der Haimon-Auftritt. Er nimmt auch für Kreon einen zentralen Platz ein. Haimon beginnt mit einer Ergebenheits-Erklärung, doch nur für den Fall, daß Kreon ihn richtig führe (635-636). Sodann stellt er ein Bekenntnis zur *σωφροσύνη* an die Spitze seiner langen Rede: *πάτερ, θεοὶ φύουσιν ἀνθρώποις φρένας, / πάντων ὅσ' ἐστὶ κτημάτων ὑπέρτατον* (683-684). „Ganz schüchtern beginnt er: Die Besonnenheit ist das höchste Gut, welches die Götter den Menschen gegeben haben“¹⁴². Er formuliert den Maß-Gedanken, der Kreons Denken völlig fremd ist. Nachdem er dargelegt, daß das Volk Antigones Tat positiv bewertet, und Kreon – in Teiresias' Sinn – zur Umkehr aufgefordert hat (690-723), schließt sich der Chor Haimons Ermahnung an, Kreon möge 'lernen', „for on both parts there hath been wise speech“ (Jebb): *ἄναξ, σέ τ' εἰκός, εἴ τι καίριον λέγει, / μ α θ ε ἰ ν, σέ τ' ἀδ' τοῦδ'· εὖ γὰρ εἴρηται διπλῆ* (724-725). Bis jetzt haben beide Redner – wohl nicht nur nach Meinung des Chors – vernünftig gesprochen. Die Auseinandersetzung steht auf des Messers Schneide. Doch dann ver-

¹⁴⁰ So etwa Patzer (oben Anm. 30) 99.

¹⁴¹ Böckh (oben Anm. 9) 167.

¹⁴² Bruhn.

lieren die Kontrahenten jedes Maß. Ein Wort gibt das andere. Worauf es hier ankommt, sind Haimons Schärfen. Wenn er auf Kreons – doch wohl rhetorische – Frage, ob er von einem Jüngeren Belehrung annehmen solle, antwortet: μηδέν γ' ὀ μὴ δίκαιον [sc. διδάσκου] (728), kann die Einschränkung nur oberflächlich höflich gedeutet werden; Haimon ist selbstgerecht. Dann weicht er aus. Kreon bezeichnet 730 Antigone – mit einigem Recht – als ἀκοσμοῦσα: Haimon kontert, er ehre keine κακή (731). Als Kreon nachfragt, ob Antigone nicht doch eine solche sei (732), verläßt Haimon die bisherige Ebene seiner Argumentation und begibt sich auf die des Volks (733): Er gibt nicht nach. Wenn Kreon weiter fragt, ob das Volk ihm Vorschriften zu machen habe (734), wird Haimon im höchsten Maß unverschämt: ὄρας τὸδ' ὡς εἴρηκας ὡς ἄγαν νέος; (735): Er versucht, Kreon mit dessen eigenen Waffen (726-727) zu schlagen. In 737 liegt vielleicht eine Spitze darin, daß Haimon Kreons Begriff χθών durch πόλις ersetzt und ihn damit von hellenischer Zivilisation ausschließt; jedenfalls stellt seine Replik 739, Kreon nähme sich gut als Herrscher in einer Stadt ohne Menschen aus (καλῶς ἐρήμης γ' ἂν σὸ γῆς ἄρχους μόνος), eine schlimme Ironie¹⁴³ dar. Wenn Kreon sodann, auf ein Lieblingsthema zurückkommend, feststellt, Haimon sei der Held einer Frau (740), pariert dieser hart wie Stahl: 'Ja, wenn du eine Frau bist, denn du bist es, um den ich mich Sorge', εἴπερ γυνή σὺ· σοῦ γὰρ οὖν προκήδομαι (741). Hier spätestens hat er die Brücke zu einer Verständigung, eher volens als nolens, abgebrochen. Kreon wirft ihm vor, er gehe mit dem Vater ins Gericht (διὰ δίκης ἰὼν πατρί, 742); Haimon bleibt un-nachgiebig, indem er δίκη als 'Recht' interpretiert: Er sehe, daß Kreon fehle, indem er Unrechtes tue, οὐ γὰρ δίκαιά σ' ἐξαμαρτάνονθ' ὄρω (743). Aber das ist ja der entscheidende Punkt: Kreon handelt nicht ungerecht, sondern unrichtig. Haimon geht eindeutig zu weit. Er ist unbeirrbar auf dem Weg zur ἀμαρτία.

Haimon hat sich in der Auseinandersetzung mit dem Vater in die höchste Erregung gesteigert. Er, der diesem οὐκ εἶδ' φρονεῖν (755) und μαινέσθαι (765) indirekt bzw. direkt vorhält, hat selbst jedes Maß verloren. Der Zorn, den der Chor bei seinem Abgang feststellt (βέβηκεν ἐξ ὀργῆς ταχύς, 766), hat seinen Anteil an dem Dialog. Dieser Affekt, der auch Oidipus beherrscht, machte eine Verständigung unmöglich. Zwar hat Haimon mit σός εἶμι (635) eine Ergebenheits-Formel gebraucht, sich aber im folgenden nicht entsprechend verhalten. Er hat sich nicht um eine echte Verständigung mit dem Vater bemüht. Wie Antigone ist er selbstgerecht, wie sie verfährt er nach der Devise, daß auf einen groben Klotz ein grober Keil gehöre¹⁴⁴. Wie Kreon und Antigone ist er αὐθάδης. Wenn Kreon über Haimon sagt: φρονεῖτω μείζον ἢ κατ' ἄνδρ' ἰὼν (768), wird er – wohl nicht zufällig – mit dem selbstgerechten, starrsinnigen, uneinsichtigen Aias auf eine Stufe gestellt, über den Kalchas

¹⁴³ „καλῶς γε: ironisch“ (Bruhn).

¹⁴⁴ Man hat gemeint, sein Mut sei „nur negativer Art“, er stelle sich Antigones „Abführung nicht entgegen“ (Bruhn 26): Man wünschte sich so recht einen Don Carlos, der Philipp mit dem Schwert entgegentritt. Aber Sophokles wollte nicht sagen, daß Haimon dieses, sondern das Ideal der Verständigung verfehle.

das Urteil fällt, daß er οὐ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ (*Ai.* 761). Kalchas sagte, daß solche Menschen fielen (πίπτειν, *Ai.* 759). Letztlich fällt auch Haimon über seinen Starrsinn. Wie Aias ist er unfähig, sich zu erkennen.

Daß Haimon sich zu Unrecht seinem Vater entgegengestellt hat, ist die Meinung des Chors in dem sich anschließenden dritten Stasimon. Hier wird Eros nicht verdammt, aber klar gesagt, daß er zur 'Raserei' führe (ὁ δὲ ἔχων μέμνηεν, 790) und den Streit zwischen Kreon und Haimon hervorgerufen habe (793-794). Im folgenden wird noch deutlicher formuliert (795-800), daß Haimon aufgrund seiner Liebe gegen die μεγάλοι θεομοί, gegen den „νόμος ἄγραφος, der die Eltern zu ehren gebietet“, verstoßen hat, „has sinned against great θεομοί – loyalty to country and to father“¹⁴⁵. Denn Aphrodite ist unbezwingbar. Damit nimmt der Chor eindeutige Stellung: Für ihn ist es Eros, der mächtige Affekt, der Haimon falsch handeln läßt. Nichts liegt ferner, als einen Irrtum des Chors anzunehmen¹⁴⁶. Es ist sogar zu fragen, ob in 791-792 nicht auch schon Haimon in dem Sinn gemeint ist, daß Eros ihn hat ungerecht werden und in den 'Ruin'¹⁴⁷ geraten lassen (σὺ καὶ δικαίων ἀδίκους / φρένας παρασπᾶς ἐπὶ λῶβᾶ). Er geht ja zugrunde, und ungerecht ist er dem Vater gegenüber, dem er, wie dargelegt, zu Unrecht 743 οὐ δίκαια vorwirft. Ihn blendet, wie Kreon, die Leidenschaft.

Konsequent hat Sophokles Haimons Tod gezeichnet. Er zieht das Schwert gegen den Vater – den ἱκέσιος (1230)! –, verfehlt ihn aber¹⁴⁸. Darauf begeht er im Zorn auf sich, αὐτῷ χολωθεῖς (1235), Selbstmord. Böckh meinte, Sophokles habe das so gewendet „vorzüglich, damit man erkenne, daß Haemon selbst in rasender Leidenschaftlichkeit, durch den Mangel der Besonnenheit sterbe. [...] Auch hier herrscht in der Seele Erinys“¹⁴⁹. Sein Tod ist chaotisch¹⁵⁰. Sowenig wie Antigone hat er eine sachliche Aussprache mit Kreon gesucht, sosehr wie sie hat er den Reizbaren gereizt. Wenn der Bote den Bericht von seinem Tod mit der Feststellung schließt, er habe gezeigt, in welchem Maß ἀβουλία das größte Übel für den Menschen sei (1242-1243), wird man diese gewöhnlich auf Kreon gedeuteten Verse auch auf Haimon beziehen müssen. Wie Kreon und Antigone ist er unfähig, sich und seine Grenzen zu erkennen.

¹⁴⁵ Bruhn bzw. Jebb.

¹⁴⁶ K. v. Fritz, Haimons Liebe zu Antigone, in: *Philologus* 89, 1934, 19-34 = Antike und moderne Tragödie, Berlin 1962, 227-240, dagegen Lesky (oben Anm. 36) 199.

¹⁴⁷ Jebb übersetzt 'ruin'.

¹⁴⁸ Zu der bekannten Behandlung dieses Passus im 14. Kapitel von Aristoteles' *Poetik* vgl. Böckh (oben Anm. 9) 172-173. Nicht zutreffend Jebb z.St. (denn Haimon hätte nachsetzen können).

¹⁴⁹ Böckh (oben Anm. 9) 173 bezieht sich auf 603.

¹⁵⁰ Schwerlich aber hat Haimon Antigone getötet (so W.M. Calder III, in: GRBS 3, 1960, 31-35 und GRBS 9, 1968, 402, dazu Lesky [oben Anm. 36] 201 Anm. 41).

Ismenes Fähigkeit, sich zu erkennen

Eine Person hat Sophokles in das harte Spiel der Tragödie gestellt, die fähig ist, ihre Grenzen zu erkennen: Ismene, die gleichen Bluts wie Antigone ist (κοινὸν αὐτάδελφον κάρα, 1). Wenn Antigone ihr das Bestattungsverbot mitteilt und erpresserisch hinzufügt, sie könne nun zeigen, ob sie εὐγενής oder κακή sei (38), versteht sie das in ihrem Sinn für Maß gar nicht. Aufgeklärt, stellt sie fest, was Antigone vorhabe, sei ἀπόρητον πόλει (44); die Schwester wolle Κρέοντος ἀντειρηκότος handeln (47). Das erscheint ihr unstatthaft. In diesem Zusammenhang gedenkt sie nicht märtyrerhaft glorifizierend, sondern traurig wertend ihrer Familie: Oidipus ging ἀπεχθής¹⁵¹ und δυσκλής, aufgrund seiner ἀμπλακήματα¹⁵², zugrunde (49-52), Iokaste endete in Schmach ihr Leben (λωβᾶται, 54), die Brüder starben wechselseitig durch eigene Hand (56). Sie leugnet die Schuld in der Familie nicht und setzt Antigones geplante Tat dazu in Beziehung: νόμου βίᾳ handeln bedeutet schmählichen, nicht ehrenhaften Tod (κάκιστ' ὀλοόμεθ', 59). Es wurde schon dargelegt, daß aus dem Ende der Rede Ismenes – „Denn seine Grenzen überschreiten, das ist Unvernunft“ (67-68) – σοφοσύνη spricht¹⁵³. Sie erkennt das Recht der Unterirdischen an (65), aber sie will nicht βίᾳ πολιτῶν handeln (79). Als Frau könne sie das ohnehin nicht (61-62). Es ist wichtig zu sehen, daß Ismene nicht deswegen auf Widerstand verzichtet, weil sie sich zu schwach fühlt, sondern weil sie im Gegensatz zu Antigone et alteram partem bedenkt: „Von Anfang an steht Ismene zwischen den beiden Polen Antigone und Kreon. Sie sucht zu verbinden, wo Antigone trennt und den Gegensatz betont. Ismene versteht beide, Antigone und Kreon, und gerade deshalb handelt sie nicht“¹⁵⁴. Sie ist fähig, ihre Grenzen zu erkennen. Deshalb hat Sophokles sie eine „mehrfache Mahnung zur Besonnenheit“¹⁵⁵ aussprechen lassen.

Daß Ismene aus Überzeugung, nicht aus Feigheit Antigone die Gefolgschaft verweigert hat, geht aus ihrem Verhalten nach der Tat hervor, insofern sie sofort mit der Schwester zusammen zu sterben bereit ist. Sie sieht nach wie vor, daß der Tote zu versorgen war (545), aber sie sieht auch, daß die Versorgung – gegen Kreons Gebot – αἰτία (537) und ἔξαμαρτία (558) bedeutet. Es ist vielleicht kein Zufall, daß Sophokles sie an der letzten Stelle denselben Begriff wie Teiresias gebrauchen läßt (ἔξαμαρτάνειν, 1024)¹⁵⁶. Ihre Wertung von Antigones Handeln dürfte Sophokles' Wertung entsprechen. Man pflegt Ismenes Bedeutung auf den Gesichtspunkt

¹⁵¹ Kamerbeek: „having incurred the hate of mankind (or of the citizens)“.

¹⁵² Jebb: „sins“.

¹⁵³ Am Anfang des Kapitels 'Antigones Unfähigkeit, sich zu erkennen'. Die Übersetzung der Verse 67-68 ist von Pohlenz (oben Anm. 17).

¹⁵⁴ Jens (oben Anm. 52) 297.

¹⁵⁵ Wolff/Bellermann zu 71.

¹⁵⁶ Kamerbeek hielt es für „remarkable that she speaks of an ἔξαμαρτία“.

der Kontrastfunktion zu Antigone zu reduzieren¹⁵⁷ und ihr seit der Aldina zu Unrecht eine der menschlichsten Äußerungen des ganzen Stücks zu nehmen: ihren Ausruf ὦ φίλαθ' Αἴμον, ὥς σ' ἀτιμάζει πατήρ (572)¹⁵⁸. So wenig traute man ihr eigenes Denken und Empfinden zu. Offenbar wollte Sophokles aber zeigen, daß Antigones Verhalten nicht das natürliche war. „Der politische Bestand der Polis hängt davon ab, daß kluges Maß, Einordnung in die geltenden Werte herrscht und keine Exzesse einzelner, so edel ihre Motive sein mögen, das Gleichgewicht stören. Für eine Figur wie Antigone hätte eine griechische Polis kaum Platz. Es ist sicher kein Zufall, daß aus ihrem Schicksal keine ausdrückliche Lehre gezogen wird. Der athenische Bürger wird eher geneigt sein, sich mit Warnern wie Ismene oder mit dem Chor zu identifizieren“¹⁵⁹. Ismene steht dem maßvollen Odysseus des *Aias* näher als ihre Schwester. Dessen Energie ist ihr nicht gegeben, aber sie ist wie er fähig¹⁶⁰, sich und ihre Grenzen zu erkennen.

Gott und Mensch

Die Götter greifen an keiner Stelle des Stücks in die Handlung ein. Alles ist auf der menschlichen Ebene verständlich. Kreon befördert Antigone zum Tod. Darüber verzweifelt, begeht Haimon Selbstmord. Dieser wiederum ist Anlaß für Eurydikes Freitod. Am Ende steht Kreon vernichtet da, er, der den Anstoß zu dieser Kettenreaktion gegeben hat und von ihr eingeholt worden ist. Dementsprechend meldet der Vertreter des Göttlichen, Teiresias, sich erst, wenn es für ein 'gutes' Ende der Handlung zu spät ist: Kreon trifft Antigone tot an und kann Haimon nicht mehr retten, von Eurydike zu schweigen. Offenbar hat Sophokles Teiresias bewußt nicht schon nach Antigones erstem Auftritt erscheinen lassen. Sophokles' Götter geben dem Menschen Freiraum. Daß sie mit ihm ein Spiel 'spielen'¹⁶¹, daß Kreon „the victim of the gods“ sei¹⁶², daß umgekehrt Antigone „von den Göttern recht bekommt“¹⁶³ und ein „Opfer im Dienste der Götter“¹⁶⁴ bzw. „Werkzeug der Götter sei“¹⁶⁵, ist eine arge Verkennung. Es ist vielmehr „hinlänglich ausgesprochen, daß Antigone und Kreon mit selbstgewähltem Entschluß ihr Verderben herbeiführen;

¹⁵⁷ So etwa Pohlenz (oben Anm. 17) I, 184.

¹⁵⁸ Richtig etwa Pohlenz (oben Anm. 17) I, 187, M. Davies (Who Speaks at Sophocles' *Antigone* 572?, in: Prometheus 12, 1986, 19-24) und Lloyd-Jones/Wilson.

¹⁵⁹ Görgemanns (oben Anm. 43) 29.

¹⁶⁰ Vgl. Lefèvre (oben Anm. 27) 115-117.

¹⁶¹ Reinhardt (oben Anm. 97) 80.

¹⁶² R.D. Dawe, in: HarvSt 72, 1968, 113.

¹⁶³ G. Müller (oben Anm. 18) 10; ebenso Pohlenz (oben Anm. 17) I, 188 und Patzer (oben Anm. 30) 50.

¹⁶⁴ Reinhardt (oben Anm. 97) 85.

¹⁶⁵ Jens (oben Anm. 52) 308.

Haemon und Eurydike werden durch jene und durch eigene Leidenschaft oder Schwäche nachgezogen. Alles geht rein menschlich zu¹⁶⁶. Also eine Welt ohne Götter?

Teiresias greift nicht ein, aber er gibt eine Prophezeiung und eine doppelte Erklärung. Kreon werde, verkürzt gesagt, für den Tod Antigones mit dem Tod des Sohns büßen (1064-1073). Diese Voraussage wird zweifach erklärt: Daß Kreon bezahlen muß (ἀμοιβὸν ἀντιδιδόναι, 1067), bewirken einerseits die Erinyen, die Gleiches mit Gleichem vergelten (1074-1076), andererseits werden Städte, die die Toten nicht ehren, in Chaos gestürzt (1080-1083). Die zweite Erklärung liegt auf der menschlichen Ebene, während die erste einen theologischen Überbau gibt. Bezeichnenderweise werden in ihm die Erinyen genannt, die von Haus aus Rächerrinnen sind und ähnlich wie bei Aischylos (ὑπερόποιος Ἐρινύς, Ag. 58/59) ὑπεροφθόροι heißen (1074). Wie im *Aias* agieren die Götter nicht, sondern reagieren¹⁶⁷. Hätte Teiresias die Erinyen nicht erwähnt, hätte sie niemand vermißt. Offenbar wollte Sophokles auch in der *Antigone* zeigen, daß der Mensch in eigener Verantwortung handelt, aber auch zur Rechenschaft gezogen wird. Daß es ein ἀμοιβὸν ἀντιδιδόναι gibt, dafür ist eine allgemeine göttliche Ordnung der Welt Ursache.

Unterstellt man Sophokles eine solche Konzeption, so folgt daraus notwendig, daß Kreon, Antigone und Haimon für ihr Fehlen einstehen müssen, also schuldig sind. Daß Kreon schuldig ist, wird allgemein angenommen. Daß Antigone und Haimon schuldig sind, wird allgemein bestritten. Alle drei stürzen. Ob Antigones und Haimons Sturz größer ist als Kreons, der mit dem Leben davonkommt, ist schwer zu sagen. Aber man sehe: Kreon gelangt, wenn auch (zu) spät, zur Einsicht, Antigone und Haimon nicht. Haimon hätte mit ein wenig mehr Selbstbeherrschung und Diplomatie den Eklat vermeiden können. Man darf nicht als Entschuldigung anführen, daß das seinem Charakter nicht entsprochen hätte, sondern muß umgekehrt sagen: Weil sein Charakter so ist, kommt er zu Fall.

Stürzt also auch Antigone zu Recht? Sie steht in derselben Situation wie Teukros im *Aias*, der ebenfalls für die Bestattung seines (Stief)Bruders eintritt. Beide sind unnachgiebig und überheblich vom ersten Wort an, beide sind nicht auf Vermittlung, sondern auf Konfrontation aus. Ganz anders ist Odysseus bemüht, Streit zu vermeiden und auf der 'menschlichen' Ebene zu argumentieren. Vor allem hält er Agamemnon entgegen, daß man in dieser Frage nicht eine starre Haltung haben dürfe (σκληρὰν ψυχὴν, Ai. 1361). Gerade diese hat aber Antigone (σκληρὸ ἄγαν φρονήματα, 473). Sie ist Teukros, nicht Odysseus verwandt¹⁶⁸. Dieser ist eine der

¹⁶⁶ Böckh (oben Anm. 9) 159. Vgl. jetzt auch Riemer (oben Anm. 32) 8, nach dem die Menschen in diesem Stück „eigenverantwortlich in einem weisungslosen und von göttlicher Beeinflussung freien Umfeld“ handeln. Das trifft nicht nur auf die *Antigone* zu.

¹⁶⁷ Lefèvre (oben Anm. 27) 100.

¹⁶⁸ Pohlzen (oben Anm. 17) I, 195 vergleicht sie zu Unrecht Odysseus' 'humaner' Gesinnung.

wenigen Gestalten bei Sophokles, die fähig sind, sich zu erkennen. An ihn reicht Antigone nicht heran. Es ist aber auf der anderen Seite klar, daß sie nicht nach dem simplen Gesetz 'Schuld und Sühne' scheitert. Um in Aristoteles' Kategorien zu reden¹⁶⁹: Daß ihre *διάνοια* versagt, ist ihre *ἀμαρτία*; insofern sie aber nicht *διὰ μοχθηρίαν*, sondern *διὰ θυμὸν* (καὶ ἄλλα πάθη) handelt, leidet sie wie Oidipus, Deianeira, Herakles oder Aias als *ἀνάξιος* und ruft somit *ἔλεος* hervor. Die Diskrepanz zwischen ihrer *ἀμαρτία* und dem aus dieser resultierenden Leiden ist besonders groß. Das hat ihr die Sympathie aller Zeiten gesichert. Daß aber auch Kreon, der das Beste für den Staat gewollt hat, zu den *ἀνάξιοι δυστυχοῦντες* gehört, hat man nicht ebenso anerkennen wollen und ihm *ἔλεος* und Sympathie, wenn nicht ganz, so doch weitgehend vorenthalten¹⁷⁰.

Aus diesen Betrachtungen, nach denen in Sophokles' Welt die Menschen eigenverantwortlich handeln und ihr Erfolg oder Mißerfolg einer allgemeinen göttlichen Weltordnung entspricht, ergibt sich, daß die immer wiederholte These, Kreon repräsentiere die Rechte des Staats, Antigone die der Götter, nicht richtig ist. Denn das bedeutete, daß die Vertreterin der Rechte der Götter ebenso (wenn nicht noch nachhaltiger) unterläge wie der Vertreter der Rechte des Staats. Auch wenn man berücksichtigt, daß beide Seiten ihre Positionen nicht in der richtigen Weise verfechten, wäre das eine bedenkliche Konzeption. Ob sie Sophokles' Denken entspräche, braucht nicht gefragt zu werden: Er hat sie nicht dargeboten. Kreons Welt hat ebenso wie Antigones mit den Göttern zu tun: Auch der Staat berührt den göttlichen Bereich. Von der *θεῶν ἔνορκος δίκαια* (369), dem „durch Eidschwüre bei den Göttern [...] besiegelten Recht“, war schon die Rede. Hierher gehört auch die Feststellung des Chors, daß Antigone an Dike gescheitert sei (853-855)¹⁷¹, wo wegen *βάθρον* an die Göttin zu denken ist, die „the law of the state“ repräsentiert¹⁷². Vor allem legt der Chor 872-874 dar, daß die Totenehrung nur eine Seite der *εὐσέβεια* sei, denn Antigone habe gegen die Rechte des Staats verstoßen, *σέβειν μὲν εὐσέβειά τις, / κράτος δ' ὄτῳ κράτος μέλει, / παραβατὸν οὐδαμᾶ πέλει*. Jebb hat die Stelle richtig erklärt: „Reverent action' (meaning her loyalty to Polyneices) 'is,

¹⁶⁹ Vgl. zum folgenden Lefèvre (oben Anm. 25) 50-53 sowie (oben Anm. 26) 52 u. 60.

¹⁷⁰ Wie Sophokles Eurydikes Handeln bewertet hat, ist nicht zu erkennen. Böckhs Ansicht (oben Anm. 9) 159, daß sie aus 'Schwäche' in das 'Verderben' gezogen werde, ist anfechtbar. Daß sie eine *ἀνάξιος δυστυχοῦσα* ist, die *ἔλεος* verdient, steht außer Frage.

¹⁷¹ Vgl. Bruhn z.St. und Patzer (oben Anm. 30) 96: Antigone „verdient Ruhm für ihre unleugbar fromme Tat, [...] aber der Tod, den sie jetzt dafür leidet, war und ist doch auch wieder unabwendbar, weil sie mit dieser Tat gegen Dike anging, d.h. weil diese zugleich eine Auflehnung gegen den Befehl eines rechtmäßigen Herrschers war. Wenn diese Dike auf 'erhabenem Sockel' thront, so heißt das unmißverständlich, daß sie göttlich ist (vgl. die *νόμοι ὑπὸ ποδες* OT. 866 ff.).“ Vgl. auch Perrotta (oben Anm. 24) 79: „La condanna di Antigone qui sembra chiara: essa ha offeso la giustizia, e non la giustizia umana [...], ma la giustizia divina.“

¹⁷² „By *Δίκη* they understood the Law of the State, – not those *θεῶν νόμια* which Ant. preferred to obey“ (Jebb).

in a sense, εὐσέβεια': *i.e.* though it is not complete εὐσέβεια – which the Chorus regard as including loyalty to the State's laws". Das heißt: „die Götter ehren (durch Vollzug der verbotenen Bestattung), sei zwar *eine* Art von Göttergehorsam (εὐσέβεια), aber – und der Satz ist so angelegt, daß eine andere Art von Göttergehorsam folgen muß – (Göttergehorsam ist es auch), ein κράτος nicht zu übertreten, d.h. eine herrscherliche Befehlsgewalt, die der, in dessen Obhut sie gegeben ist (ὄρω κράτος μέλει), gegen jedes Zuwiderhandeln zu schützen hat, also nicht nach seiner Willkür, sondern aus der mit seinem Amt gegebenen Pflicht, die ihm also von den Göttern auferlegt ist“¹⁷³. Antigone stellt das sogar selbst in Rechnung: Sie habe, εὐσέβεια ühend, den Vorwurf¹⁷⁴ der δυσσέβεια davongetragen, τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦς' ἐκτησάμην (924). Reinhardt bezog die Aussage nicht auf das Urteil der Bürger, sondern übersetzte: „Da ich / Der Götter inne gottverworfen worden“¹⁷⁵. Darin ging ihm Böckh voraus: „Erwarb ich doch / Gottlosigkeit mir durch die That der Frömmigkeit!“¹⁷⁶. Diese Stellen sind so einheitlich konzipiert und aufeinander bezogen, daß man es sich zu leichtmacht, das Urteil des Chors als 'irrend' abzuqualifizieren: Darauf hätte Sophokles kaum so viel Mühe verwandt. Es kann nicht gutgehen, wenn jemand als ἀνόνομος handelt (821)¹⁷⁷.

Daß Kreon und Antigone scheitern, zeugt weder von Gleichgültigkeit noch von Härte noch gar von Ungerechtigkeit der göttlichen Welt. Eine Ordnung, nach der sich notwendig das Rechte durchsetzt und das Unrechte unterliegt, kann kein Mitleid kennen¹⁷⁸. Kreon und Antigone haben, mit Teiresias zu sprechen, gefehlt (1024), aber danach mehrfach die Gelegenheit zum εἶκειν (1029) und μανθάνειν (1031) gehabt; doch ermangelten sie der εὐβουλία (1050, vgl. 1026). So ist ihr Scheitern notwendig, in der Tat ἐν θεοῖς καλὰ (925) – nicht wegen einer prinzipiellen Unverträglichkeit ihrer Bereiche, sondern weil sie diese mit Anmaßung und Ausschließlichkeit vertreten. Das Ende zeigt, „dass dem Menschen nicht vergönnt ist, seinen Willen überall durchzusetzen, und dass die streng auf ihrem Sinn Beharrenden, der Mässigung und Nachgiebigkeit Unzugänglichen, sich in unlösbare Konflikte verstrickend, herbem Geschicke verfallen, wohl des Mitleids werth aber durch des Eigenwillens Uebermaas nicht frei von Schuld“¹⁷⁹. „Wären beide völlig beson-

¹⁷³ Patzer (oben Anm. 30) 97.

¹⁷⁴ So wird die Stelle meist verstanden: 'Vorwurf' (Bruhn), 'repute' (Jebb), 'repute', 'blame' (Kamerbeek).

¹⁷⁵ Vgl. oben Anm. 77.

¹⁷⁶ Vgl. oben Anm. 9.

¹⁷⁷ Der Chor über Antigone. Vgl. Jebb z.St.: „The word is fitting, since she has set her laws (the θεῶν νόμιμα) above Creon's.“

¹⁷⁸ Vgl. Lefèvre (oben Anm. 27) 101-102.

¹⁷⁹ Schwenck (oben Anm. 14) 13-14.

nen und hielten das Maß, so höbe sich die Tragödie auf¹⁸⁰. So aber stürzen sie, weil sie unfähig sind, ihre Grenzen und sich zu erkennen. Doch für beider Bereiche gilt: οὐδὲν τούτων ὅ τι μὴ Ζεὺς¹⁸¹.

Freiburg i.Br.

Eckard Lefèvre

¹⁸⁰ Böckh (oben Anm. 9) 160 Anm. 1.

¹⁸¹ *Trach.* 1278.