

## BEMERKUNGEN ZUR DISKUSSION UM *SOPHOKLES, ANTIGONE 904-920.*

„Ea saepe falsae opinionis vis est, ut cum primum acuta et speciosa argumentatione defensa fuerit, mox eorum qui plurimum vulgo valent auctoritate confirmata, denique propter ignavam quandam plurimorum credulitatem longa consuetudine inveterata evelli iam non posse videatur.“

Mit diesen markigen Worten eröffnete vor mehr als 80 Jahren G. Kaibel<sup>1)</sup> seinen Angriff auf die damals vorherrschende Ansicht, daß die Verse 904-920 der ‚Antigone‘ eine Interpolation sind, unwürdig der Kunst des Sophokles nach Inhalt und Stil. Die Vehemenz seines Angriffs trug gewiß bei – vielleicht mehr als seine Argumente – zur fast vollständigen Umkehrung der Einschätzung dieser Verse: die Verteidiger ihrer Echtheit sind seitdem deutlich in der Mehrheit. In der gegenwärtigen Situation könnten freilich die Gegner der Echtheit die hübsche Rhetorik von Kaibels Anfangssatz gut in den Dienst ihrer Sache stellen: die ‚longa consuetudo‘ hat inzwischen eindeutig zugunsten der Ansicht gewirkt, die uns die Verse beizubehalten rät, und ihre Wirkung wurde wiederholt gestützt ‚eorum qui plurimum vulgo valent auctoritate‘. Nur würden einige der kompromißloseren Gegner nicht zugeben wollen, daß die Argumentation zugunsten dieser Verse ‚acuta et speciosa‘ genannt zu werden verdient<sup>2)</sup>.

Aber solch eine rhetorische Entgegnung würde wenig nützen, wie ein kurzer Blick auf die Geschichte der Frage zeigen kann: weder konnte W. Schmid bald folgender (1903), in verächtlichem Ton gehaltener Gegenangriff verhindern, daß die Verteidiger ihren Glauben an die Echtheit bisweilen sogar in recht enthusiastischen Worten zum Ausdruck brachten, noch konnte andererseits die kumulierte Autorität von Interpreten

---

1) Am Ende des Beitrags findet sich ein Literaturverzeichnis. Dort aufgeführte Arbeiten werden nur mit dem Namen des Autors und der Seitenzahl zitiert.

2) So schrieb etwa H. Funke 41 Anm. 56: „Die Plädoyers für diese Stelle sind alle entweder apodiktisch oder gewunden“. Vgl. Waldock 142 (der jedoch Echtheit nicht ausschließt): „The lines do not fit Antigone: only by sophistry can they be made to do so.“

wie Pohlenz, Reinhardt, Kitto, Bowra, Knox und Lesky verhindern, daß die Athetese in drei wichtigen neueren Publikationen wiederbelebt wurde (I. M. Linforth, G. Müller, F. G. Else).

Was daher benötigt wird, sind nicht weitere Versuche, die jeweilige Gegenseite zu überzeugen durch Wiederholung der wohlbekanntesten Argumente der Seite, die man selbst bevorzugt. Es besteht keine Hoffnung, daß die alte Diskussion ein für alle Mal entschieden werden könnte; ‚Beweise‘ für die Richtigkeit beider Ansichten werden weiter angeboten werden, wie sie in den letzten 160 Jahren angeboten wurden<sup>3)</sup>. Aber es besteht vielleicht eine vage Hoffnung, daß sich die künftige Diskussion etwas weniger frustrierend gestalten könnte, dann nämlich, wenn man sich der relativen Stärke der einzelnen Argumente für und wider die Echtheit deutlicher bewußt würde und sich entschließen könnte, einen Teil der bisher mitgeführten Gründe als nicht beweiskräftig aufzugeben. In dieser Hoffnung wurde die folgende Musterung der wichtigsten Argumente und Argumenttypen vorgenommen. Daß hierbei gegen den heutigen Konsensus mehr Kritisches zu sagen war als gegen die Position der Athetierenden, liegt nicht an einer Voreingenommenheit gegen die Echtheit, sondern lediglich daran, daß dieser Konsensus in einer weit größeren Vielfalt von variierenden und konkurrierenden Ansätzen vorgetragen wird, daß hier also im Einzelnen mehr zu prüfen war<sup>4)</sup>.

καίτοι σ' ἐγὼ τίμησα τοῖς φρονοῦσιν εὖ.  
οὐ γάρ ποτ' οὔτ' ἂν εἰ τέκνων μήτηρ ἔφην 905  
οὔτ' εἰ πόσις μοι καθθανὼν ἐτήκετο,  
βία πολιτῶν τόνδ' ἂν ἠρόμην πόνον.  
τίνος νόμον δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω;  
πόσις μὲν ἂν μοι καθθανόντος ἄλλος ἦν,  
καὶ παῖς ἀπ' ἄλλον φωτός, εἰ τοῦδ' ἤμπλακοι, 910

3) Man läßt die philologische Diskussion gewöhnlich bei A. L. Jacob, *Sophocleae Quaestiones*, vol. I, 1821, 363–368 beginnen. Die Geschichte der Frage wird weiter zurückverfolgt bei S. Reiter, *Zeitschrift für das österreichische Gymnasium* 49, 1898, 961 ff.

4) Gelegentlich wurden auch ältere Argumente berücksichtigt, die in der Literatur der letzten Jahre nicht mehr verwendet wurden. Die Rechtfertigung dafür liegt darin, daß in den meisten übrigen Fällen auch alte, längst tot geglaubte Begründungen wieder hervorgeholt wurden; die wenigen, die noch kein come-back hatten, werden gewiß bald wiederentdeckt werden.

μητρός δ' ἐν "Αιδου καὶ πατρός κεκευθότου  
 οὐκ ἔστ' ἀδελφός ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ.  
 τοιῶδε μέντοι σ' ἐκπροσιμήσασ' ἐγὼ  
 νόμῳ, Κροῖοντι ταῦτ' ἔδοξ' ἁμαρτάνειν  
 καὶ δεινὰ τολμῶν, ὃ κασίγνητον κάρα. 915  
 καὶ νῦν ἄγει με διὰ χειρῶν οὕτω λαβῶν  
 ἄλεκτρον, ἀνυμέναιον, οὔτε του γάμου  
 μέρος λαχοῦσαν οὔτε παιδείον τροφῆς,  
 ἀλλ' ὡδ' ἐρήμος πρὸς φίλων ἢ δύσμορος  
 ζῶσ' ἐς θανάτων ἔρχομαι κατασκαφάς· 920

(Antigone 904–920; Text nach Pearson)

Antigone würde also ihren Mann oder ihren Sohn nicht begraben gegen ein Verbot des Staates, weil sie, im Gegensatz zum Bruder, physisch ersetzbar wären.

Gegen diese Verse wurde eingewendet (1) daß sie „die tragische Stimmung stören“, (2) daß die Einschränkung der Begräbnispflicht nicht zur Gestalt Antigones paßt und überdies mit einem nicht sinnvollen Argument begründet wird, (3) daß diese Verse (zumindest aber 909–912) so schlecht gebaut sind, daß man sie Sophokles nicht zumuten darf<sup>5)</sup>.

Daß diese Vorwürfe schwer wiegen, hat Albin Lesky (207) wieder ausgesprochen, nachdem man schon dabei war, es zu verdrängen. Sie stellen die Erklärer vor die Aufgabe, zunächst Parallelen unter den drei Gesichtspunkten zu finden. Wenn das nicht gelingt, hat die Athetese jedoch noch nicht gesiegt: da Singuläres, wenn es an seinem Platz sinnvoll und gut ist, gewiß unverdächtig ist, wäre die nächste Aufgabe, eine „positive“ Erklärung des Passus nach Inhalt, Psychologie und dramatischer Funktion zu geben.

Die Gegner der Echtheit haben keinen einfachen Stand: sie wollen ein Textstück für eine Interpolation erklären, das ein-

5) Die beste Darstellung der Einwände gaben R. Jebb (z. St. und Appendix 258–263) und G. Müller (198–200, 206–210); sehr klar auch Walldock 133–141. Das Wort von der gestörten tragischen Stimmung stammt von Goethe, Gespräche mit Eckermann, 28. 3. 1827. Eine maßvolle Formulierung der Kritik an Antigones Argument gab ein Befürworter der Echtheit: „Mit der Unmöglichkeit, Ersatz für einen Verwandten zu bekommen, läßt sich nur der Vorzug des Bruders begründen, solange er noch lebt und dem Sprecher etwas sein kann: Bruhn 38, T. v. Wilamowitz 47“ (Schadewaldt 84 Anm. 2).

hellig als sophokleisch überliefert ist und an beiden Enden<sup>6)</sup> sprachlich zufriedenstellend mit den unbestritten sophokleischen Versen verbunden ist; zudem können sie keinen zweiten Fall einer so gewichtigen und umfangreichen Interpolation im Sophoklestext nachweisen. Aber das eben erwähnte Prinzip, daß Singuläres noch nicht notwendig verdächtig ist, gilt auch hier: wenn die übrigen Argumente stark genug sein sollten, so müßte man auch eine singulär umfangliche Interpolation anerkennen.

Aus dem schwierigen Stand der Gegner folgt nicht, daß der Stand der Verteidigung einfach wäre. Vor allem darf sie sich nicht mit einem zu laxen Begriff von ‚Parallele‘ zufrieden geben, wenn sie überzeugend sein will. Und die ‚positive‘ Erklärung darf nicht der Versuchung nachgeben, die Häufung von halbwegs plausiblen Gedanken für ein starkes Argument zu halten. „Hundert graue Pferde machen nicht einen einzigen Schimmel“, meinte Goethe in den *Maximen und Reflexionen* (1295). Gewiß liegt das *onus probandi* bei den Gegnern der Echtheit, wie neuerdings Hester (58) hervorgehoben hat; nur vergaß er beizufügen, daß eine durch Generationen versuchte Verteidigung, sollte sie sich als unzureichend fundiert erweisen, wie eine schwere Anklage wirken würde. So läuft denn die Frage – da ein eigentlicher ‚Beweis‘ der Unechtheit, wie schon Jebb (263) wußte, gar nicht möglich ist – doch wieder weitgehend darauf hinaus, die Schimmel im Stall der Verteidiger auf beigemischtes Grau zu prüfen.

(1) *Aristoteles, Rhetorik* 1417 a28–32. Da ist zunächst das Zeugnis des Aristoteles, das zur Stützung zweier Ansichten benutzt wurde. Einmal sagt man, das wörtliche Zitat zweier Verse (911 f.) beweise die Echtheit des Enthymems. Gibt man aber die Möglichkeit einer Interpolation überhaupt zu – und niemand wird sie generell ausschließen wollen –, so weisen die Gegner der Echtheit darauf hin, daß der wahrscheinlichste Zeitraum für einen solchen Eingriff das frühe und mittlere 4. Jahrhundert ist, bis in die Zeit um 330, als Lykurgos den Antrag auf die staatliche Etablierung verbindlicher Tragikertexte einbrachte<sup>7)</sup>. In der Tat besteht weder Anlaß, Aristoteles in Echtheitsfragen für unfehlbar zu erklären (Kaibel 10), noch das Vorhandensein einer

---

6) Die Abgrenzung des fraglichen Abschnitts soll hier nicht noch einmal erörtert werden; wenn eine Interpolation vorliegt, dann reicht sie (nach der Abgrenzung von K. Lehrs) von 904–920, s. Müller 208.

7) *Vitae X oratorum*, Plut. Mor. 841 F.

relativ frühen Nebenüberlieferung zu einem prinzipiellen Hindernis für Interpolationskritik aufzubauen (Knox 104f.). Als Philologen sollten wir gewiß zögern, ein in allen Handschriften überliefertes Textstück zu verwerfen; aber die Tatsache, daß auch Aristoteles diese Zeilen in seinem Text hatte, ist hierbei kaum von *zusätzlichem* Gewicht.

Zweitens sagt man, die Behandlung des sophokleischen *παράδειγμα* zeige, daß Aristoteles an dem Argument der Antigone nichts auszusetzen hatte (C. Robert I 334, T. v. Wilamowitz 47). Nach Agard (264) betrachtete Aristoteles den Abschnitt „as an example of the legitimate use of *διάνοια*.“ Dies ist richtig, nur folgt daraus nicht, daß er Antigones Rasonnieren über den relativen Wert von Gatte, Kind und Bruder zufriedenstellend fand. Was er gutheißt, ist der Umstand, daß Gründe angeführt werden für etwas, das in sich *ἄπιστον* ist (1417 a28). Wir erfahren, daß es notwendig sein kann, bei der Darstellung von *ἦθος* durch Vorführen der *προαίρεσις* (a16ff.) auch den Grund der *προαίρεσις* mit anzuführen (*τὴν αἰτίαν ἐπιλέγειν* a29); wir erfahren nicht, wie Aristoteles die Qualität von Antigones Argument als einer Begründung ihrer Tat einschätzte. Es mag die näherliegende Ansicht sein, daß er doch wohl ein überzeugendes Argument als Beispiel anführen wollte; es kann aber auch sein, daß er hier so wenig über diesen Aspekt nachdachte wie er davon redet.

Der einzige sinnvolle Gebrauch, zu dem sich das Zeugnis des Aristoteles bietet, scheint demnach ein recht begrenzter zu sein: gegen diejenigen, die erklären, daß Antigones Äußerung nur ‚natürlich‘ ist<sup>8)</sup>, könnte man darauf hinweisen, daß es von jeher näher lag, sie weniger für natürlich zu halten als vielmehr für ein *ἄπιστον*. Selbstverständlich kann dies die Echtheitsfrage nicht entscheiden. Aber wenigstens dieses eine Argument der ‚Natürlichkeit‘ könnte so vielleicht zurückgedrängt werden.

(2) *Verhältnis zu Herodot 3.119*. Von Zeit zu Zeit wird bestritten, daß Antigones Überlegung aus Herodots Erzählung von der Frau des Intaphernes übernommen ist. Da die Geschichte von einer Frau, der das Leben ihres Bruders mehr bedeutet als das Leben ihres Mannes und ihrer Kinder auch sonst begegnet (zu diesen ‚Parallelen‘ s. unten 124f.), schlossen Möller 89f., Howald 145, Kakridis (2) 159 und neuerdings Hester 58, daß das Motiv auch ohne Herodot in Antigones letzte Rede ge-

8) Z.B. Schadewaldt 86, Kitto 129, Bowra 95f., Wycherley 51, Hester 36.

langen konnte und sehr wahrscheinlich auch ohne ihn dahin gelangt ist. Doch diese Erwägung verliert ihre Plausibilität, sobald man auf die große Ähnlichkeit<sup>9)</sup> des Wortlauts von Vers 909-912 und Hdt. 3.119.6 achtet, die Jebb zu dem Schluß veranlaßte, daß Herodot „clearly supplied not merely the thought, but the form, of these verses“ (165). Die Mehrheit der Verteidiger der Echtheit verzichtete auch auf die Erklärung aus einer gemeinsamen Quelle<sup>10)</sup>, mit gutem Grund; denn die Vorstellung, daß zwei Autoren, die wir gerade wegen ihrer ausgeprägt individuellen Art bewundern, unabhängig von einander einen dritten in so ungewöhnlich engem Anschluß imitierten, hat eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit. Daß Sophokles (oder der Interpolator) hier Herodot verpflichtet ist, wird man also zugeben müssen. Die Triebfeder hinter dem Versuch, dies zu leugnen, ist nicht schwer zu erkennen: vermutlich empfand man es als unangemessen, daß der Höhepunkt in der Gestaltung einer der geschlossensten Dramenfiguren der Weltliteratur durch ein literarisches Versatzstück ausgefüllt sein soll. Kitto (130) trat die Flucht nach vorne an und erklärte, daß wir es hier mit „the finest borrowing in literature“ zu tun haben. Nur wenige sind ihm darin gefolgt. Aber wie immer es um die literarische Qualität dieser Übernahme stehen mag – wir sind nicht berechtigt zu leugnen oder auch nur mit Stillschweigen zu übergehen, daß die herodoteische Vorlage in unerwartet engem, nachgerade unfreiem Anschluß wiedergegeben ist. (Vgl. auch unten 128f.)

(3) *Länge und Rhythmus der Rhesis*. Beide Seiten argumentierten mit dem Umfang von Antigones letzter Rhesis (891-928).

9) Ich setze die Kola der beiden Versionen direkt neben einander (Herodot jeweils zuerst): *ἀνὴρ μὲν ἂν μοι ἄλλος γένοιτο / πόσις μὲν ἂν μοι καθ'αυόντος ἄλλος ἦν – εἰ δαίμων ἐθέλοι / (fehlt) – καὶ τέκνα ἄλλα / καὶ παῖς ἀπ'ἄλλον φωτός – εἰ ταῦτα ἀποβάλοιμι / εἰ τοῦδ' ἤμπλακον – πατρός δὲ καὶ μητρὸς οὐκέτι μοι ζώντων / μητρὸς δ' ἐν Αἴδον καὶ πατρός κεκενθότοιον – ἀδελφεὸς ἂν ἄλλος οὐδενὶ πρόπω γένοιτο / οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅστις ἂν βλάστοι ποτέ.* Wie man sieht, betrifft die Ähnlichkeit vor allem die Satzstruktur, was das sicherste Zeichen einer Abhängigkeit ist. Weiteres unten Anm. 30. Da Herodots Werk im Jahr 441 noch nicht veröffentlicht war, postulierte F. Jacoby, „daß Sophokles eben diese Geschichte von Herodot persönlich gehört“ bzw. „Einblick in seine Manuskripte“ gehabt hat (Herodotos, RE Suppl. II, 1913, 236 bzw. 234). Als bloßen „Ausweg“ klassifizierte Jacobys Erklärung E. Eicken-Iselin, Interpretationen und Untersuchungen zum Aufbau der sophokleischen Rhesis, Diss. Basel 1942, 267f. – Die Ansicht des Klemens von Alexandria (Strom. 6. 2. 19), Herodot sei von Sophokles abhängig, wurde in der Neuzeit m. W. nicht vertreten, außer von Howald 146; für G. Müller 210 ist sie ein „Curiosum“.

10) Eine der wenigen Ausnahmen ist Hester 58 (zögernd).



Wenn wir die Verse 904–920 entfernen, erhalten wir „brevem ultra modum orationem“, wenigstens für Kaibel (4), der auch bekannte: „desidero poetae artem uberiorem“. Schmid entgegnete: „in diesem Desiderium liegt euripideischer Geschmack für die langen Rheseis“ (33 f.). Zumindest hat Kaibel nicht erklärt, welchen *modus* er anlegte. Die längste der übrigen Rheseis Antigones (450–470) ist etwas mehr als halb so lang wie die letzte; andererseits würden die Verteidiger eine für Antigone eigentlich zu lange Rede aus der Besonderheit der Situation erklären.

Die Berücksichtigung des Umfangs wurde wiederentdeckt von Linforth (229), der damit ein neuartiges Argument gefunden zu haben glaubte. Er berief sich jedoch nicht mehr auf sein ästhetisches Empfinden, wie noch Kaibel und Schmid, sondern wollte seine Ansicht auf den Text stützen: nach dem Befehl Kreons, Eile walten zu lassen (885), sei eine Rede von 38 Zeilen unangebracht. Die Verteidiger könnten freilich antworten, Kreons wilde Drohung 931 f. wegen der Langsamkeit der Diener setzte voraus, daß eine gewisse Zeit seit seiner ersten Mahnung verstrichen ist. Die zugrundeliegende Frage ist offenbar: nach wieviel Trimetern – 38 oder 21, oder noch weniger – kann ein ohnehin gereizter Tyrann vernünftigerweise wütend werden? Solange wir dafür keinen Maßstab haben, ist das Argument nutzlos für beide Seiten und sollte fallen gelassen werden<sup>11)</sup>.

Das Argument von der Länge verbindet F. G. Else (64–68, 104–110) mit Erwägungen über den „emotional rhythm of the play at this point“ (108), der Gedanken wie die in 904–920 abschließe, da die Gegenbewegung bereits angelaufen, Antigones Stern nunmehr im Steigen begriffen sei (vgl. 65: „the message of the final rhesis is: courage and wholeness of spirit restored“). Es handelt sich also um den Versuch, die Bewertung der 17 umstrittenen Zeilen aus einer den Kommos und die Abschiedsrede umschließenden Gesamtinterpretation zu gewinnen. Indes ist es evident, daß Else's Gesamtinterpretation nur für denjenigen zwingend ist, der mit ihm schon gegen die Echtheit von 904–920 entschieden hat. Gewichtiger ist daher seine Analyse (104 ff.)

11) Goth 144 Anm. 4 meint wegen 914, Kreon sei während Antigones Rhesis nicht anwesend. Antigone spricht indes mehr zu sich selbst und kann daher den anwesenden Kreon in der 3. Person erwähnen. Unmotiviert und im Text nicht erwähnte Bewegungen auf der Bühne sollte man ohne zwingenden Grund nicht annehmen.

des Rhythmus dieser Verse selbst, der gegen die „arrow-like directness“ aller anderen Rheseis der Antigone verstößt. Die Beobachtung selbst ist m.E. zutreffend. Aber wer nicht an die wiedergewonnene „wholeness of spirit“ glaubt, wird es passend finden, daß diese letzte Rhesis (oder genauer: ein Abschnitt darin) sich auch in diesem Punkt (wie im Umfang) von den früheren unterscheidet. So wird auch dieser so weit ich sehe neue Gesichtspunkt keine Annäherung der entgegengesetzten Standpunkte bringen.

(4) *Die Logik des Argumentes.* Daß die neue Begründung, die Antigone für ihre Tat gibt, als Argument nicht überzeugt, ist allgemein zugestanden. Es gab jedoch auch einen bemerkenswerten Versuch, die Logik Antigones zu retten. Der Hinweis auf die physische Nichtersetzbarkeit des Bruders nach dem Tod der Eltern soll nach dieser Erklärung nicht Antigones Verhalten gegenüber Polyneikes begründen, sondern einen allgemeineren νόμος, der hinter Antigones Tat gestanden habe. So schrieb E. Howald (145, mit Berufung auf C. Robert II 120): „Ihre (Antigones) spezielle Situation darf man mit dieser allgemeinen Motivierung der Bevorzugung des Bruders nicht in Zusammenhang bringen.“ Man fragt sich freilich, wie noch Reinhardt (93) glauben konnte, daß damit etwas für die Logik des Argumentes gewonnen sei: eine Begründung, deren Teile man nicht miteinander „in Zusammenhang bringen darf“, würde man doch normalerweise als zusammenhanglos und daher logisch irrelevant beiseite schieben. Zudem ergibt sich aus der Art der Einführung in 908 und der Aufnahme der Selbstrechtfertigung in 913f., ferner aus der persönlichen Formulierung des νόμος in 909 (μοι), daß Antigone nicht nur an einen „allgemeinen“ Gedanken, eine vage im Hintergrund stehende Analogie denkt, sondern den angeblich unzulässigen Zusammenhang zwischen ihrer Tat und der physischen Unersetzbarkeit ihres Bruders selbst herstellt. – J. Goth (149 Anm. 1) war vorläufig der letzte, der sich mit diesem Notbehelf (den er für eine originale Leistung Reinhardts hielt) zufriedengab, während sonst der logische Widersinn von Antigones Argument gerade von den Verteidigern der Echtheit mit schonungsloser Klarheit ausgesprochen wird<sup>12)</sup>.

12) Z. B. Bruhn 38, Tycho von Wilamowitz 45f., 47 („schlechterdings unsinnig“, „absurde Rechnung“), Schadewaldt 84 Anm. 2 (zitiert oben Anm. 5), Pohlentz II 54f., Kitto 130f., Agard 265, Kirkwood 165, Knox 107. Zur Auffassung, daß dürftige Logik oder gar sprachlich mangel-



(5) *Verhältnis zur früheren Begründung (450ff.)*. Ist Antigones neue Begründung für ihre Tat (904–912) vereinbar mit der zuvor im Stück gegebenen, nämlich daß es ewige ungeschriebene nichtwankende Gesetze der Götter gibt, die die Bestattung gebieten? Alle Gegner der Echtheit nehmen die Unvereinbarkeit der beiden Begründungen an. Die Verteidiger sind gespalten: einige wollten das neue Argument als klärende Präzisierung des alten verstehen (Moeller 84ff., vgl. Reinhardt 93. Pohlenz II 54; implizit auch Bowra 96ff.). Das würde bedeuten, daß die ungeschriebenen Gesetze der Götter schon in der früheren Szene von Antigone nur die Beerdigung von Polyneikes als des Bruders verlangten, bei jedem anderen Toten es aber ihr überlassen würden, was zu tun sei.

Es ist richtig, daß an der berühmten Stelle 450ff. nicht gesagt ist, auf welche Toten die nichtwankenden Gesetze anwendbar sind. Man kann daraus folgern, daß die nötige Präzisierung noch aussteht und bis 904ff. aufgespart wird; man kann aber auch folgern, daß jene Gesetze eben für alle Toten gleichermaßen gelten. Und es gibt Hinweise an anderen Stellen des Stückes, die diese zweite Folgerung unausweichlich machen. Antigone beklagt sich im Prolog (23ff.) über die ungleiche Behandlung ihrer toten Brüder, von denen der eine von Kreon *σὸν δίκη* ... *καὶ νόμῳ* beerdigt wurde, während der andere ... – die Antithese impliziert, daß das, was Kreon Polyneikes antat, nicht *σὸν δίκη* getan war. In Antigones Augen wäre Kreon selbst verpflichtet gewesen, nicht etwa nur einen hypothetischen Bruder, sondern auch den sehr realen Feind Polyneikes zu begraben (was er übrigens dann auch tut: 1197–1204, und das nicht etwa außerhalb des thebanischen Gebietes, wie es nach attischer Rechtsauffassung *ὄσιον* gewesen wäre<sup>13</sup>). Antigone

---

hafter Ausdruck für Antigone entweder überhaupt charakteristisch oder wenigstens bei ihrem letzten Auftritt angemessen sei s. unten 119 (mit Anm. 17) und 133.

13) Es ist zu begrüßen, daß H. J. Mette wieder (nach W. Vischer, RhM 20, 1865, 444–456) auf die Bedeutung der attischen Bestimmungen über die Bestattung von Verrätern für das Verständnis der Handlung der ‚Antigone‘ hingewiesen hat (Hermes 84, 1956, 129–134). Seiner Interpretation, daß Antigone als Verkünderin einer neuen Moral zu verstehen ist, wird man freilich kaum zustimmen können: zu nachdrücklich beruft sie sich auf das von jeher Gültige (456f.). Der Hintergrund der attischen Rechtsauffassung zeigt jedoch, daß Sophokles – auch wenn man es noch so oft bestritten hat, und dies nicht zuletzt wohl wegen 904–920 – tatsächlich die prinzipielle ethische Frage in den Vordergrund rücken wollte:

scheint also nicht mit irgendwelchen Einschränkungen von *δίκη* und *νόμος* hinsichtlich der Begräbnispflicht zu rechnen, und Kreon später auch nicht mehr. Auch sagt Teiresias 1080ff. nicht, daß eine Stadt zu Schaden kommt, die eine Schwester ihren letzten Bruder nicht begraben läßt (aber glücklich sein wird, wenn sie die Beerdigung ihres Gatten und ihres Sohnes untersagt). Hiergegen könnte man einwenden, daß Teiresias nicht Antigone ist. Aber wäre es sinnvoll, sie nach verschiedenen religiösen Überzeugungen handeln zu lassen? Die ohnehin prekäre Einheit des Stückes wäre noch mehr gefährdet: der zweite Teil könnte nicht mehr als eine Bestätigung von Antigones Position gelten, wenn ihre ‚ungeschriebenen Gesetze der Götter‘ etwas anderes vorschrieben als der Wille der Götter, wie er Kreon von Teiresias erklärt wird.

Was in 904ff. gesagt ist, ist daher unvereinbar mit den religiösen Ideen im übrigen Drama, gleichgültig, von wem sie ausgesprochen werden (nur Kreon versucht vorübergehend eine private Theologie aufzubauen: 282ff.). Wenn die umstrittenen Verse zu halten sind, so nur unter Anerkennung der Unvereinbarkeit<sup>14</sup>), wobei dann der psychologische und dramatische Sinn der Hinwendung zur andersartigen neuen Begründung einer Erklärung bedarf.

(6) *Antigones Liebe zum Bruder*. Die Psychologie der Stelle wird vielfach erklärt mit dem Hinweis auf Antigones überwältigende Liebe zu Polyneikes<sup>15</sup>). Die Gegner der Echtheit brauchten gegen diese Interpretation nicht anzukämpfen, da einige Verteidiger dies für sie übernahmen. So wies A. Maddalena (98 Anm. 81) darauf hin, daß es einen Unterschied macht, ob

---

sonst hätte er eine gewisse ‚realistische‘ Nähe zum geltenden Recht gewahrt und den naheliegenden Kompromiß (Bestattung auf fremdem Gebiet) irgendwie ins Spiel gebracht. Die Entfaltung des dramatischen Konfliktes wäre dadurch nicht beeinträchtigt, nur anders akzentuiert worden: so hätte ein etwas weniger strenger Haimon den Vermittlungsvorschlag unterbreiten können, oder Teiresias hätte in einem Auftritt vor der Vollstreckung des Urteils auf den bestehenden *νόμος* hinweisen können. Das von Mette vorgeführte Material zeigt in sehr aufschlußreicher Weise, worauf es Sophokles *nicht* ankam.

14) Klar erkannt haben dies u. a. Kitto 129f., Knox 103, Gellie 48, Benardete 153.

15) Z. B. Agard 264, Bowra 96, Bonnard 91, Knox 107. – Die Auslegung dieser Liebe als Inzestliebe (Barrès, zitiert bei Tronquart 486) bleibt für manche weiterhin attraktiv, so Benardete 153. (Eine Auseinandersetzung wird man mir ersparen; zu Vers 910 als Ausdruck von Antigones inzestuöser Phantasie s. unten Anm. 34).

man von Verbundenheit spricht oder von Nichtreproduzierbarkeit, und G. Germain bemerkte trocken, daß in Überlegungen dieses Typs „la sensibilité n'a rien à voir“ (111; gegen ‚Liebe‘ auch Moeller 86f., Gellie 49). Daß Antigone mit warmer Liebe von ihren Verwandten sprechen kann, ist im übrigen richtig: ihre Gefühle sind großartig ausgedrückt in 891–903; nur wird ein unvoreingenommener Leser zugeben, daß die darauf folgenden Zeilen nicht in demselben Ton fortfahren: ein „frigid sophism“ (Kitto 130) sollte nicht als Ausdruck tiefen Gefühls mißdeutet werden.

Die Unterscheidung zwischen der physischen oder biologischen Ersetzbarkeit eines Menschen und seiner Unersetzbarkeit als Person ist übrigens nicht ein polemisches Mittel, das Argument Antigones zu entwerten. Die Bezeichnung ‚physische‘ (Un-)Ersetzbarkeit wird hier nur deskriptiv benützt zur genaueren Erfassung des Textsinnes. Indes ist es nicht müßig, darauf hinzuweisen, daß der Unterschied bei Sophokles selbst in eindeutig wertender Weise eingeführt wird. Für Kreon braucht sein Sohn Haimon Antigone nicht, er kann auch anderer Weiber ‚Saatfeld‘ beackern: ἀρώσιμοι γὰρ χἀτέρων εἰσὶν γῆραι (569). Auf diesen Hinweis auf die physische Ersetzbarkeit Antigones wird ihm die Unersetzbarkeit von Haimons Braut als Mensch vorgehalten: οὐχ ὡς γ' ἐκέλευε τῆιδέ τ' ἦν ἡμοιοσμένα. Man wird einwenden, daß dies Ismene sagt, nicht Antigone – aber es ist *von ihr* ausgesagt und damit nicht belanglos für ihren Charakter. Oder sollen wir sagen, daß Ismene in ihrer Gefühlsduselei der Schwester eine Feinheit zuschreibt, die dieser fremd ist? So allenfalls könnte man – künstlich genug – Antigone von dieser Schweise menschlicher Beziehungen isolieren. Aber wäre sie deswegen schon Kreons Denkweise verpflichtet, dessen Ausspruch im Zusammenhang der Verhörscene zweifellos als Zeichen brutaler Primitivität zu werten ist? Wenige scheinen überhaupt bemerkt zu haben<sup>16)</sup>, daß das Argument der physischen Ersetzbarkeit von Mann und Kind Antigone plötzlich in eine schwer zu be-

16) Die Beziehung zwischen 569 und dem Ersatzbarkeitskalkül sah Hathorn 114 n. 9 (vgl. Levy 140f.). Seine Erklärung – Antigone lasse sich absichtlich auf Kreons Niveau herab, um zu zeigen „that even so the reasoning will not work“ – hat indes keinen Anhalt am Text: die Ersetzbarkeit von Mann und Kind erscheint als ‚Nomos‘, nicht als Idee Kreons; richtig ist nur, daß es sich für Antigone objektiv um ein „lowering herself to the level of reasoning of Creon“ handeln würde. – Tronquart 484 zitiert 569 als Beweis dafür, daß die Griechen die Ehe nicht mit ‚romantischen‘ Gefühlen betrachteten; Ismenes Antwort 570 ignoriert er.

gründende Nähe zu Kreon bringt, zu dem sie sonst in allem – nicht zuletzt in der Folgerichtigkeit ihrer Denkweise – den äußersten Gegensatz darstellt.

(7) *Rationale Begründung nach der emotionalen?* Dann gab es die Erklärung, daß Antigone jetzt zu einer rationalen Begründung greifen muß, nachdem sie zuvor vergeblich versucht hatte, sich aus ihrem spontanen Gefühl heraus zu rechtfertigen. Aber G. Müller (207) hat gewiß recht, daß die Rechtfertigung vor Kreon (450ff.) nicht nur von echtem Gefühl getragen ist, sondern zugleich auch an intellektueller Klarheit der späteren Begründung weit überlegen ist. Von hier aus gesehen spricht nichts für einen ‚Rückgriff‘ auf die *ratio* als zweite Stufe der Rechtfertigung. Daher erhält man sogleich die zusätzliche Erklärung, daß es sehr passend ist, wenn Antigone keinen rational klaren, logisch akzeptablen Gedanken zuwege bringt, daß ihre ‚rationale‘ Begründung gar nicht überzeugend sein soll, da Sophokles nicht bestrebt sei „to persuade us that Antigone acted for any particular reason“<sup>17</sup>). Es ist nur zu befürchten, daß die Vorstellung einer in der Luft hängenden Scheinbegründung, die *e contrario* die Irrationalität des menschlichen Handelns, die Nichtreduzierbarkeit unserer Entscheidungen illustrieren soll, doch entschieden zu modern gedacht ist. Bei Sophokles wollen Begründungen stets überzeugen, auch an der vorliegenden Stelle spricht die Formulierung 913f. stark für diese Auffassung. Die Erfahrung, daß dem verinnerlichten Subjekt die eigene Begründung nicht mehr ergründbar ist, und so nur die reine Tat selbst übrig bleibt (Gellie 284 n. 26, mit Berufung auf Kitto 128), gehört doch wohl dem existentialistischen 20. Jh. an, nicht dem 5. Jh. v. Chr.

(8) *‚Letzter Halt‘. Persönliche gegen öffentliche Begründung?* Aber ist es nicht doch ein vorzüglicher dramatischer Effekt, Antigone im Angesicht des Todes auf hilfloses Rasonnieren als ihren einzigen Halt zurückgeworfen zu sehen? Das wäre in der Tat vorzüglich, wenn es wahr wäre, daß „she can cling to nothing but a frigid sophism“ (Kitto 130). Aber gegen Boeckh und Seyffert, die diese Ansicht schon im 19. Jh. in unterschiedlichen Varianten vorgetragen hatten, wies R. Jebb darauf hin, daß es durchaus etwas gibt, das Antigone in ihrer letzten Stunde Halt verleiht, nämlich dasselbe Prinzip, das ihr in der

<sup>17</sup>) Mit dem Gegensatz emotional–rational arbeiten u. a. Pohlenz II 53, Kitto 131, Bonnard 92, Levy 143. Die Zusatzklärung in variierender Form bei Agard 265, Wycherley 52 (aufs Sprachliche ausgedehnt), Kirkwood 165, Errandonea 120, Levy 143, Gellie 49 (von dort das Zitat).

Konfrontation mit Kreon Zuversicht gab: das göttliche Gesetz (vgl. *δαμόνων δίκην* 921, *εὐσεβοῦσα* 924, *τὴν εὐσεβίαν σεβίσασα* 943). Boeckhs Ansicht war freilich auch weiterhin beliebt<sup>18</sup>). Erst B. M. W. Knox erkannte, daß nach Jebb eine wesentliche Modifikation nötig geworden war: er unterschied zwischen den wirklichen, persönlichen oder ‚privaten‘ Motiven Antigones und einer anderen Art von Motiven, die sekundär und ‚öffentlich‘ wären. Die ganze Rede 891–928 ist eine Art Monolog; das sei der Grund, warum Antigone hier zum ersten Mal ihre wirklichen Motive zeigt, während die Anrufung der göttlichen Gesetze zu ihrer ‚öffentlichen‘ Rechtfertigung gehört (106)<sup>19</sup>). Vergeblich würde man einwenden, daß Antigone das Recht der Götter und ihre eigene Frömmigkeit auch im Monolog erwähnt, denn Knox betrachtet dessen letzten Teil (921–928) im Gegensatz zur Mehrheit der Interpreten als Ausdruck von Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung. Aber der Prolog kann sicherlich als Darstellung von Antigones ‚privatem‘ Denken betrachtet werden, betont sie doch selbst, daß sie mit Ismene alleine sprechen wolle (19). Und zu ihrer Schwester spricht sie ebenfalls von *τὰ τῶν θεῶν ἔντιμα* (77), was Jebb z. St. zweifellos richtig mit Hinweis auf die *θεῶν νόμιμα* (454) erklärt hat. – Levy (139f.) fand freilich, daß diese Äußerung nur durch Ismenes Weigerung, an der Bestattung teilzunehmen, provoziert ist, so wie die ganze religiöse Begründung in 450ff. nur durch Kreons Angriff ausgelöst wird und daher als sekundär gegenüber ihrer emotionalen Reaktion (Liebe zu Polyneikes, Empörung gegen Kreon) zu gelten hat. Leider übersah Levy die Verse 23–25, wo Antigone bereits von *δίκην* und *νόμος* redet, bevor sie weiß, was ihre Schwester sagen wird (vgl. oben (5)).

(9) ‚Offenlegung‘ und ‚geistige Verwirrung‘. Den authentischen Schlüssel zum Verständnis unserer Stelle glaubten zwei Interpreten in einer früheren Stelle des Dramas gefunden zu haben, jeder freilich in einer anderen. Ismene sagt 563–4, in verzweifelter Lage verliere der Mensch den Verstand; dies erklärt für Errandonea (119)<sup>20</sup>), warum Antigone auf ihrem Weg in den Tod

18) Außer bei Kitto z. B. auch bei Agard 265; neuerdings wieder bei Benardete 150, Hester 37. Gegenargumente hatte Waldock 139 vorgetragen.

19) Vgl. unten (9) mit Anm. 21.

20) „(Antigona) ya no puede más, su cabeza no resiste“, in diesem Zustand sagt sie „cosas que ni ella ni nadie diría en estado sereno y ecuánime“ (120). Errandoneas Interpretation war vorweggenommen bei Agard 256, Wycherley 52; vgl. auch Maddalena 78.

so absurde Dinge redet. Haimon sagt 707-709, egozentrische Charaktere erweisen sich ‚entfaltet‘ oder ‚offengelegt‘ (*διαπρυχθέντες*) als leer, woraus Knox (103 ff.) als dramatischen Sinn von Antigones letzter Szene die ‚Offenlegung‘ ihres Charakters ableitet. Aber Ismenes Worte treffen allenfalls auf sie selbst zu, und Haimon meint zweifellos seinen Vater, nicht seine Braut. Sophokles gab auch keinerlei Hinweis darauf, daß eine dieser Stellen eine tiefere Bedeutung für die dramatische Entwicklung der Antigone-Handlung haben könnte. Anders als Kreon, hinter dessen schönen ‚öffentlichen‘ Maximen schon bei seinem ersten Auftritt die nackte Egozentrik sichtbar wird (vgl. Reinhardt 78), braucht Antigone nicht ‚offengelegt‘ zu werden, da sie in der rückhaltlosen Offenheit ihres Charakters dem Leser schon seit dem Prolog durchsichtig ist. Auch kann die Überlegung über die Nichtreproduzierbarkeit eines Bruders schwerlich als etwas in höherem Maße ‚Inneres‘ oder ‚Privates‘ als die frühere Begründung ausgegeben werden<sup>21</sup>). Gegen Errandonea und Maddalena genügt es zu sagen, daß Antigones Worte – mögen sie auch, nach Ansicht eines Verteidigers ihrer Echtheit, weder dramatisch vorzüglich noch stilistisch untadelig sein (Kirkwood 163, 165) – jedenfalls nicht die Worte einer von Sinnen Gekommenen sind<sup>22</sup>).

(10) *Eigenart und geistiger Ort des Enthymems*. Da die Deutung der Psychologie und des dramatischen Sinnes der Stelle nicht so recht überzeugen wollen, ist es nunmehr unerläßlich, nach der Eigenart von Antigones Argument zu fragen, nach der geistesgeschichtlichen und literarischen Zugehörigkeit solcher Art von Überlegung. Drei Erklärungen wurden bisher vorgeschlagen: für die erste ist die Stelle zu deuten aus „uralter Sippenreligion“ (Friedländer 309), für die zweite ist ein sophistisches *ζήτημα* angenommen, während die dritte hier ein typisches Novellenmotiv sieht. Streng genommen schließen sich die drei Erklärungen

21) Antigones ‚rein persönliches‘ Motiv sei „her love for her dead family, not the family as an institution, a principle, but those individual human beings“ (Knox 107). Indes wendet der „Nomos“ zweifellos so etwas wie ein ‚principle‘ auf die Institution Familie an; daher interessiert Polyneikes auch nicht als ‚individual human being‘, sondern als letzter Sprößling jeder andere Sohn von Oidipus und Iokaste täte es genau so gut.

22) Ähnlich gegen Errandonea z.B. auch Gellie 47. – Der Zustand geistiger Verwirrung ließe sich am ehesten in lyrischer Form darstellen (entfernt vergleichbar wäre Kassandras prophetische Ekstase); doch der Kommos 806-882 ist vollkommen klar in Konzeption und Formulierung (854-5 ist vielleicht korrupt).



gegenseitig nicht aus: der Gedanke von der physischen Unersetzbarkeit könnte in allen drei Bereichen seinen Platz haben. Dennoch war es berechtigt, wenn die Erklärer unsere Stelle meist nur einem der drei Bereiche zuweisen wollten: der unterschiedliche emotionale Wert, den der nämliche Gedanke in Religion, Sophistik und Novellistik annehmen müßte, rät nicht zu der Annahme, daß die drei möglichen Aspekte gleichzeitig einwirkten oder gar daß Sophokles (bzw. der Interpolator) die Absicht hatte, sie zu kombinieren.

(a) *Zur religiösen Erklärung* ist zu sagen, daß Antigone die neue Begründung für ihre Tat nicht in religiösen Begriffen ausdrückt. Sie wendet sich betont an die *φρονοῦντες* (904), nicht an die *εὐσεβείς*. Sie sagt nicht, daß es für sie weniger *ἀνόσιον* gewesen wäre, den Gatten und den Sohn unbeerdigt verfaulen zu lassen; sie sagt nur, daß sie für physisch ersetzbare Verwandte die Tat nicht gewagt hätte. Eine stärkere *religiöse* Bindung an das eigene *γένος* (im Sinn archaischer Sippenordnung) ist weder ausgesprochen noch liegt sie in der Konsequenz des Argumentes: da es um die physische Unersetzbarkeit geht, würde für Antigone ab einem gewissen Lebensalter wohl auch der eigene Sohn bestattungswürdig werden, obschon er dem *γένος* des Erzeugers angehört. Die ‚religiöse‘ Erklärung ist eine interpretatorische Zutat, die vom Text nicht gestützt wird. Es kommt hinzu, daß ernste Zweifel bestehen, ob es je eine Form von Religion gab, in der die Bestattung von Mann und Kind als minder wichtig gegenüber der Bestattung des Bruders galt. Ethnologische Bestätigung scheint zu fehlen, wie schon Waldock (136) feststellte. Die generelle Höherbewertung des Bruders war gewiß nie ethische ‚Volksanschauung‘ (so richtig Waldock l.c. gegen Robert I 333), schon gar nicht im 5. Jh. (vgl. Bruhn 38. Anm.). J. Moeller (84f.) machte sich die Erklärung zu leicht, wenn er sagte, Antigone hätte ihren Mann und ihren Sohn nicht beerdigt, da dies Sache des *γένος* ihres Mannes gewesen wäre: davon steht erstens nichts im Text, und zweitens wäre der Vergleich witzlos, wenn der hypothetische Mann nicht in derselben Lage wäre wie Polyneikes, nämlich ohne Verwandte, angewiesen auf die Bestattung durch Antigone. Wie immer die Bindung an das eigene *γένος* gewertet wurde: die Nichtbestattung von Mann oder Sohn in *dieser* Situation hätte wohl auch ‚uralte Sippenreligion‘ nicht für verzeihlich erklärt.

In der Geschichte von Althaia und Meleagros schließlich ist auch nicht eindeutig das ausgedrückt, was man gewöhnlich in

ihr findet, nämlich daß eine Frau dem γένος ihrer Brüder näher steht als dem ihres (Mannes und ihres) Sohnes. Denn was von J. Th. Kakridis als „Bevorzugung des Bruders über jeden anderen Blutsverwandten“ bezeichnet wurde ((1) 18), ist hinsichtlich des *Faktischen* eher als Gleichstellung zu beschreiben: eine Tötung wird durch die andere aufgewogen. Von Bevorzugung könnte nur dann gesprochen werden, wenn Althaia erklärte, sie hätte niemals die Tötung ihres Sohnes durch einen ihrer Brüder gerächt; und nur in diesem Fall könnte man auch sinnvoll von einer Parallele zu den Worten Antigones sprechen<sup>23</sup>). Die *Wertung* von Althaias Tat in der Überlieferung deutet im übrigen auch nicht auf einen Vorrang des Bruder-Schwester-Verhältnisses, sondern umgekehrt auf eine klare Überordnung der Mutter-Sohn-Bindung: sonst müßte sie wie ein Fall durchschnittlicher Pflichterfüllung durch eine brave Schwester erscheinen, nicht als die Greuelthat, als die Aischylos sie darstellt (Choeph. 602–611), auch nicht als das singulär bittere Ereignis, das Herakles das erste und einzige Mal in seinem Leben zum Weinen brachte (Bakchylides 5.156). Dem entspricht, daß nirgends der Gegensatz zweier Sippen hervorgehoben wird, zwischen denen Althaia hin- und hergerissen wäre, wohl aber die Tatsache, daß Meleagros mit den Brüdern seiner Mutter verwandt ist<sup>24</sup>). Man verstand die Geschichte offenbar im Sinne einer Steigerung in der Verletzung der Bindungen innerhalb ein und desselben Familienverbandes: zuerst beging Meleagros die horrende Tat, seine Onkel zu töten, was bei der Unüberwindlichkeit des Helden im Kampf nur durch die noch weit horrende Tat der Althaia geahndet werden konnte. Die Steigerung setzt voraus, daß die Mutter-Sohn-Bindung als die stärkere gilt.

Wenn vollends in der matriarchalischen Ordnung der Mutterbruder die höchste Autorität war und dies der Grund sein soll, daß Polyneikes über Antigones hypothetischem Mann und Sohn steht (Kakridis (1) 19, mit Berufung auf A. Lesky), so ist dabei übersehen, daß Antigone die denkbar ungeeignetste Vertreterin dieser Ordnung wäre, behandelt sie doch ihren eigenen Mutterbruder Kreon mit der größten Geringschätzung<sup>25</sup>).

23) Mit anderen Gründen wies Waldock 136 die Meleagros-Sage als Parallele zurück: „the circumstances there were exceptional: the son committed a murder; furthermore, he was mature“.

24) Bakchylides 5.131 (*φίλον*), Apollodoros 1.71, Hyginus 174.6.

25) Vgl. auch unten (16) zur Natur des ‚Nomos‘, dem Antigone nachleben will. – Ich habe darauf verzichtet, zwischen der ‚religiösen‘ Erklärung

(b) Was das *sophistische ζήτημα* betrifft, so sucht man auch hier vergeblich nach wirklichen Belegen. Die Fragmente der ‚Sophisten‘ geben nichts her; Sokrates, der vielfach dieselben Fragen verfolgte wie die Sophisten, spricht wohl vom Wert eines Bruders (Xen. mem. 1.2.49f., 2.3.1ff.), stellt aber keinen Vergleich mit dem relativen Wert von Ehepartnern und Kindern an. Bei dem Streit zwischen Menelaos und Tyndareos in Euripides, Or. 479ff. geht es um die Bestrafung des Muttermörders Orestes: Menelaos will ihn in Schutz nehmen als seines Bruders Sohn, Tyndareos beharrt darauf, daß die Gesetze auch für ihn gelten müssen. Es ist also ein Konflikt zwischen Familienbindung und Gesetzestreue, nicht ein Konflikt zwischen Verwandtschaftsgraden<sup>26</sup>).

Man kann W. Schmid zugeben, daß spitzfindige Fragen zu den Verwandtschaftsgraden in der Sophistik denkbar wären; nur ist es ihm nicht gelungen nachzuweisen, daß es sich wirklich um ein aktuelles *ζήτημα* handelte. Die Etikettierung von Antigones Argument als ‚sophistisch‘ (Schmid 31–33, Moeller 89f., Hester 58), ist von zweifelhaftem Wert. Und zur Athetese ausreichen würde sie selbst dann nicht, wenn sie begründet wäre.

(c) Nicht zweifelhaft ist hingegen, daß Überlegungen von der Art, wie sie Antigone vorträgt, in der *Novelle* ihren Platz haben. Denn Herodots Erzählung von der Frau des Intaphernes (3.119) steht nicht allein, sie hat Parallelen in indischen und persischen Novellen<sup>27</sup>). Stets geht es um die Befreiung von noch

und einer ‚soziologischen‘ (aus der Struktur der archaischen Gesellschaft) zu trennen, da beide Aspekte sich offensichtlich gegenseitig bedingen.

26) Schmid 32 sieht in dieser Stelle die erste Formulierung des gesuchten *sophistischen ζήτημα*, sagt dann aber selbst, daß es darum gehe, „ob Verwandtenliebe über sittlichen Rücksichten stehe“. Auch die übrigen von Schmid angeführten Stellen (überwiegend aus späten Autoren) haben mit Antigones Überlegungen nichts gemein; vor allem fehlt überall der Bezug zur Bestattungspflicht. – Zu Eur. Or. 552–556 vgl. unten 134. – W. Burkert macht mich darauf aufmerksam, daß eine im Vergleich mit der Sophistik ältere Form von ‚Weisheit‘ hinter Antigones Überlegung stehen könnte, nämlich diejenige der Sprüche der Sieben Weisen und der pythagoreischen Akusmata: auf eine sehr allgemein gehaltene Frage nach einem Superlativ (z. B. *τί σοφώτατον*) folgt eine verblüffende Antwort (*ἀριθμός*). Diese Einsichten werden allerdings meistens ohne Begründung (Iambl., Vit. Pyth. 82f.) oder mit ganz knapper Begründung (Diog. Laert. 1.35) weitergegeben. Die Frage *τί φιλότατον*; mit der Antwort *ἀδελφός* scheint in diesem Zusammenhang nicht belegt zu sein.

27) R. Pischel wies 1893 als erster auf die indische Parallele hin (Játaka 67, in: The Játaka, ed. V. Fausböll, vol. I, 1877, 306–8), ein Jahr

lebenden Gefangenen durch die verblüffende Argumentation einer schlaun Frau vor dem Machthaber. Die Spannung zwischen Macht und Machtlosigkeit, der ungewöhnliche, scheinbar unangemessene Weg, auf dem die unbeirrbar Frau ihr Ziel erreichen will, schließlich der gute Ausgang schaffen genau die Art von Vergnügen, die man von einer Novelle erwartet. Dieses Vergnügen gehört wesentlich zu der Geschichte und wird in den erzählten Handlungsablauf mit hineingenommen: so läßt etwa Dareios zwei Gefangene frei, weil ihn das Argument der Frau ergötzte (*ἡσθηεῖς* 3.119.7).

Es ist evident, daß diese Erklärung der ‚religiösen‘ und der ‚sophistischen‘ weit überlegen ist und daß mit der Bezeichnung als ‚novellistische Pointe‘ die Eigenart von Antigonos Enthymem am besten getroffen ist.

(11) *Die Integration des Novellenmotivs.* Nun ist die Schlußrhetik einer tragischen Heldin keine Novelle: es stellt sich daher die Frage nach dem Wert der herodoteischen Parallele für die Erklärung. Während A. Lesky (207) die bloße Tatsache, daß das gleiche Enthymem bei Herodot erscheint, als Argument für die Echtheit wertet, erkannte G. Germain, daß es vor allem auf die Art der Integration in den Zusammenhang ankommt. Daß das Novellenmotiv in den sophokleischen Zusammenhang sehr schlecht paßt, bestreitet er nicht; er bemüht sich jedoch um den Nachweis, daß das Motiv auch sonst häufig mangelhaft integriert ist, ohne daß man Zweifel an der Echtheit zu hegen brauche. So biete das indische Epos *Rāmāyana* einen ähnlichen Fall von ungereimter Übernahme (Germain 110): *Rāma* ist auf der Suche nach der Braut, die ihm geraubt wurde; bei einem der Kämpfe muß er glauben, sein Bruder sei getötet worden. In seinem Schmerz rechnet er sich vor, daß nur der Bruder unersetzlich ist, während Frau und Kinder es nicht sind<sup>28</sup>). Ferner ist nach Germain (110f.) das Novellenmotiv auch in die Gattung

---

darauf Th. Noeldeke auf die persische (Marzbännäme, Märchensammlung des 12. Jh.). Material aus neugriechischen Balladen sammelte J. Kakridis, (2) 152–164. Kakridis' Ansicht, daß diese volkstümlichen Quellen auf keine Weise von literarischen (etwa Herodot) beeinflusst sein können (und daher den griechischen Ursprung der Geschichte beweisen), wird man heute skeptisch beurteilen.

28) *Ramayana in its North-Western Recension*, ed. Vishva Bandhu Shastri, Lahore 1944, 111. (Die Stelle wird je nach Rezension und Ausgabe unterschiedlich zitiert: *Rāmāyana* 6.101.41 ed. Roussel (nach Germain), 6.24, 7.8 ed. Gorresio (nach Pischel); die Verifizierung am Text der North-Western Recension verdanke ich der Zürcher Indologin A. Etter.)

der Geschichtsschreibung nur unzulänglich zu integrieren, wie eben Herodot zeige: da der historische Intaphernes von Dareios getötet wurde, kann seine Frau nicht das erreichen, was ihre indische Kollegin aus der Jataka-Erzählung erreichte, nämlich die Freigabe von Bruder, Sohn und Ehemann. Über diese zweite ‚Unstimmigkeit‘ zu streiten, lohnt sich kaum: immerhin wird das Argument der physischen Nichtreproduzierbarkeit bei Herodot auf einen Lebenden angewendet, und der nichtreproduzierbare Bruder bleibt der Frau des Intaphernes auch wirklich erhalten. Argument und Erfolg des Argumentes stehen in einem klaren Zusammenhang. Vom epischen Helden Rāma hingegen mag es zwar taktlos sein, auf der Suche nach der Braut den Bruder höher zu veranschlagen, aber da er glauben muß, um der Braut willen den eigenen Bruder verloren zu haben, ist es jedenfalls sinnvoll für ihn, die beiden Verluste gegeneinander abzuwägen. Rāmas Klage hat zudem eine ganz andere Funktion für die Ökonomie der Dichtung: als hyperbolischer Ausdruck des Schmerzes in einem Durchgangsstadium der Handlung ist sie als kontrastbildende Vorbereitung des schließlich erreichten guten Endes durchaus verstehbar; eine Zerstörung seiner bisherigen Motivation in der Endphase der Handlung ist nicht gegeben. Übrigens zieht Rama nicht den Schluß, daß er nur den unersetzbaren Bruder beerdigen wolle, nicht aber die ersetzbare Braut, wenn er sie tot fände: der Unersetzbarkeitskalkül eignet sich eben nicht für eine Handlungsmaxime (wozu s. unten (127)).

Germains Versuch, die mangelhafte Integration des Wandermotivs in andere Gattungen sozusagen als Normalfall zu erweisen, zeigt in Wirklichkeit das Gegenteil: es gibt offenbar nichts, was auch nur entfernt vergleichbar wäre mit der Verwendung des Motivs im sophokleischen Drama, die Tycho von Wilamowitz (47) „schlechterdings unsinnig“ genannt hat.

(12) *Der Reiz der guten Pointe*. Mit Tycho von Wilamowitz trifft sich Germain jedoch in einem anderen Punkt: beide glauben, daß der „Reiz des dialektischen Spiels“ (Wil.) für Sophokles Grund genug war, die Geschichte zu übernehmen. Germain (111) teilt uns mit, daß die Reaktion des Sophokles dieselbe war wie die des Dareios: er freute sich über den Unersetzbarkeitskalkül, und so konnte er sich nicht enthalten, die treffliche Pointe weiterzugeben.

Die Freude der Griechen und wohl auch des Sophokles an guten Pointen sei nicht bestritten: aber hatten sie auch Freude an *schlechten* Pointen? Denn gerade Germain sehr einleuchtende

Ausführungen zum novellistischen Charakter der Episode zeigen deutlich, daß vom eigentlichen Reiz der Geschichte – Befreiung der Gefangenen durch paradoxes Rasonnieren – nichts übrig bleibt, wenn der paradoxerweise höher bewertete Bruder nicht mehr lebt und der paradoxerweise niedriger bewertete Sohn nie existiert hat.

Aber seien wir nicht kleinlich, erklären wir die Pointe für vorzüglich auch in der vorliegenden Form. Sophokles wollte seinem Publikum eben Vergnügen bereiten, und mehr bedarf es nicht (Germain 112). Aber aristophanische Zoten bereiten ebenfalls Vergnügen und haben vermutlich auch einem Sophokles Vergnügen bereitet. Trotzdem verzichtete er darauf, sie in die Schlußrhetik einer tragischen Figur einzubauen: vielleicht doch deswegen, weil für ihn, anders als für Germain, Vergnügen nicht gleich Vergnügen war. Es ist doch allzu naiv, sich Sophokles als einen Dichter vorzustellen, der nach einem großartigen Kommos und dem nicht minder großartigen Anfang einer Rhetik plötzlich auf ein Novellenmotiv zurückgreift, nur um ein unentwegt pointenhungriges Publikum zufriedenzustellen. Man mag von Aristoteles' Erklärung der Wirkung der Tragödie – *κάθαρσις* von und mittels der Affekte *φόβος* und *ἔλεος* – denken wie man will: hinter die zugrundeliegende Frage nach einer der Tragödie *spezifischen ἡδονή* sollte man nicht zurückfallen<sup>29</sup>). Diejenigen Erklärer, die hier einen deutlich ‚tragischen‘ Effekt suchten, waren zweifellos von besserem Urteil geleitet als jene, die sich auf den „Reiz“, auf das unschuldige „plaisir“ am guten Histörchen beriefen. Aber da das Novellenmotiv den tragischen Effekt nicht so recht hergeben wollte, gerieten sie auf unterschiedliche Weise in Widerspruch zum Text (s. oben (6)–(10)). Und hierin zeigt sich am klarsten das Dilemma, zu dem die Annahme der Verse 904–920 führt: man scheint gezwungen, entweder den tragischen Kontext oder aber das novellistische Wandermotiv falsch einzuschätzen.

Ganz von selbst geriet die Erörterung in den letzten Abschnitten auf die Frage nach *Parallelen* zu den umstrittenen Versen. Es wurde dargelegt, warum die Althaiä-Meleagros-Sage nicht als Parallele gelten kann, ferner daß die Art des Einbaus in den neuen Zusammenhang ohne Beispiel ist; und zur Erklärung aus dem Vergnügen an der trefflichen Geschichte hatte schon

<sup>29</sup>) Vgl. hierzu W. Schadewaldt, Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes (1955), in: *Hellas und Hesperien*, 1970<sup>2</sup>, I 194 ff., zur *ἡδονή* 220–226.



C. Whitman (264 n. 31) bemerkt: „I should like more examples of such a delight in pure rhetoric“. Allenfalls ein neuer Sophokles-Text könnte Whitmans Wunsch erfüllen (vgl. unten 133 ff.).

Nunmehr scheint es angebracht, nach Parallelen für weitere Aspekte unseres Textabschnittes Umschau zu halten.

(13) *Herodotbenützung*. E. Bruhn machte geltend, daß eine zweite Herodotstelle in so engem Anschluß an das Original übernommen ist, daß sie im neuen Zusammenhang sinnstörend wirkt: OK 337ff. vergleicht Oidipus das Verhalten seiner Söhne und seiner Töchter mit der Lebensweise der Ägypter, bei denen nach Herodot 2.35 die Männer zu Hause am Webstuhl sitzen, während die Frauen den Lebensunterhalt von außerhalb herbeischaffen: so sitzen auch Eteokles und Polyneikes zu Hause, während Antigone und Ismene die Mühsal auf sich nehmen, für den Vater in der Fremde zu sorgen. Unangebracht sei der Vergleich, weil Ismene zuvor (336) angedeutet hatte, daß es schlimm steht um die Brüder; das klinge nicht wie friedliches Zuhause-sitzen (Bruhn 40). Allerdings zeigen die Fragen des Oidipus 357–360, daß er die Andeutung Ismenes nicht aufgenommen hat, er meint also wirklich, daß sich die Söhne in Theben befinden. Schon dies mag ein Stück bewußter Charakterzeichnung sein: der verbitterte Greis nimmt nur das zur Kenntnis, was ihn selbst betrifft, nämlich daß die Söhne an der Fürsorge der Töchter für ihn nicht teilhaben. Aus dieser Selbstbezogenheit, aus der Rührung über die Töchter und der Empörung über die Söhne ergibt sich dann auch der entehrende Vergleich mit dem für Griechen ‚weibischen‘ Verhalten der ägyptischen Männer: als Verunglimpfung passend, was immer die Söhne zu Hause wirklich tun. Bleibt als ‚Anstoß‘ die Verwendung von πάντα in 337: ὃ πάντ' ἐκείνω τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ νόμοις / φύσιν κατεικασθέντε, nach Bruhn abhängig von Αἰγύπτιοι πάντα ἐμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι ἐστήσαντο ἡθεά τε καὶ νόμους, wofür bei Herodot (l. c.) eine Mehrzahl solcher νόμοι genannt wird, bei Sophokles dagegen kein weiteres Beispiel. Der Anstoß, der ohnehin nicht eben schwer wiegt, verschwindet vollends, wenn man πάντα zu κατεικασθέντε zieht und mit ‚ganz und gar‘ übersetzt (vgl. Jebb: „O, true image of the ways of Egypt“).

Hingegen lohnt es sich, zwei weitere Fälle von Ähnlichkeit mit Herodotstellen heranzuziehen: der Traum Klytaimnestras (El. 417–423) ist dem Traum des Astyages Herodot 1.108 nahe verwandt, und Orestes' Erwartung, als totgeglaubter Heimkehrer besonders geehrt zu werden, wie dies schon

vielen *σοφοί* geschah (El. 62–64), könnte von Herodots Erzählung von Salmoxis (4.95) angeregt sein. Wenn hier wirklich Herodotbenützung vorliegt – ganz sicher ist das nicht – so hätten wir nunmehr drei Stellen, die untereinander hinsichtlich der Art der Benützung der Vorlage sehr ähnlich, von der Antigone-Stelle jedoch klar getrennt sind: nur in der Antigone findet sich ein in der Formulierung *enger* Anschluß<sup>30)</sup> an die Vorlage, nur hier treten *inhaltliche* Schwierigkeiten und *sprachliche*<sup>31)</sup> Inkonzinnitäten auf, nur hier betrifft der aus Herodot übernommene Gedanke die *zentrale* Motivation der betreffenden Gestalt, und nur hier ist das Übernommene auf dem *Höhepunkt* des Stückes anzutreffen, angewandt auf die *Hauptfigur*. Sonst wird stets an dramatisch wenig exponierter Stelle eine Gestalt von minderer Wichtigkeit so mittels des herodoteischen Materials gekennzeichnet, daß weder sprachlich noch inhaltlich ein Bruch zu bemerken ist. P. Masqueray hat den Unterschied wie es scheint gespürt (freilich nicht analysiert), wenn er eine Entwicklung von Sophokles' Herodotbenützung von dem „am wenigsten geglückten“ (I 75) Beispiel in der Antigone zu den kaum noch feststellbaren in späteren Stücken annahm. Als ob der über 50jährige Verfasser der ‚Antigone‘ noch unbeholfen herumexperimentiert hätte.

Es gibt mithin im Sophoklestext keine Parallele zur Art der Herodotbenützung in Antigone 909–912<sup>32)</sup>.

(14) *Sprachliche Parallelen*. G. Müller (209) warf den Verteidigern der Echtheit vor, sie ignorierten die kritischen Be-

30) Zur Übernahme der herodoteischen Satzstruktur in 909–912 (s. oben Anm. 9) kommt die Darbietung des Gedankens in vier Schritten: verblüffende Feststellung – verblüffte Frage nach der Begründung durch eine *γνώμη* (bzw. einen *νόμος*) – Begründung durch Ersetzbarkeitskalkül – abschließender Hinweis auf die *γνώμη* (den *νόμος*) der Entscheidung. Die erstaunte Frage hat ihren natürlichen Platz in Herodots Erzählung, sie kommt natürlich von Dareios, während Antigone sich hier selbst rhetorisch die Frage stellen muß *τίσος νόμον δὴ ταῦτα πρὸς χάριν λέγω;* (908). Auch der zweite, bekräftigende Hinweis auf den *νόμος* (914) ist weniger einleuchtend als die Bekräftigung ihrer *γνώμη* durch die Frau des Intaphernes, denn dort konnte Dareios wirklich zweifeln, ob die sonderbare Entscheidung der Frau überhaupt auf irgend einer vernünftigen *γνώμη* beruhte.

31) Vgl. unten (14).

32) Ich lasse zwei Stellen aus OT beiseite, da hier die verschiedentlich behauptete Herodot-Benützung nicht einmal wahrscheinlich, geschweige denn sicher ist: 267f. (Ahnenreihe des Oidipus, auch bei Hdt. 5.59) und 980–982 (Traum von der Vereinigung mit der Mutter, ähnlich geträumt von Hippias, Hdt. 6.107). (Beide Stellen hätten übrigens unter den oben gegebenen Gesichtspunkten mehr Ähnlichkeit mit der Gruppe der übrigen herodoteischen Passagen als mit Ant. 909–912.)

obachtungen von Jebb. Ebenso hätte sich freilich G. Kaibel beklagen können, daß Jebb auf seine sprachlichen Argumente nicht eingegangen war. Da nun auch Müller die einzige ausführliche Darlegung der Gegenseite übergeht, mögen einige Bemerkungen hierzu erlaubt sein.

Kaibel versicherte mit Nachdruck, daß Antigones Frage (921) *ποῖαν παρεξελθοῦσα δαιμόνων δίκην*; nur den Sinn einer Klage über die Schwere ihres Leids haben könne, also: ‚quid commisi tam grave ut dei eo offensi tam immane supplicium et videre possint et pati‘, was sich aus zwei Parallelen bei Herodot (6.11 und 1.87) ergebe. Dann aber könne 921 unmöglich an 903 anschließen, wie Lehrs vorgeschlagen hatte, denn ein solcher vorwurfsvoller Ausruf setze voraus, daß die Ungeheuerlichkeit von Antigones Leid zuvor geschildert war, was nur in 916–920 der Fall sei (Kaibel 5). Wenn 921 den schlichten Sinn ‚quam lege divina violata‘ hätte, so müßte Antigone dumm oder ungerecht sein, denn niemand habe behauptet, sie hätte sich gegen die Götter vergangen. – Bedenkt man aber, daß *τοιᾶδε* 903 eben das meint, was 916–920 breiter ausgemalt wird<sup>33</sup>), so sieht man, daß 921 so gut an 903 anschließen kann wie an 920; die Parallelen aus Herodot – die sprachlich übrigens kaum etwas hergeben – können über die im Text selbst gegebene Identität des Bezugspunktes nicht hinwegtäuschen. Die Unentbehrlichkeit von 904–920 für Antigones letzten Auftritt (ohne Argument neu behauptet von Hester 58) läßt sich so jedenfalls nicht erweisen. Daß Antigone fragt, welches göttliche Recht sie verletzt habe, ist weder dumm noch ungerecht, sondern zeigt, daß sie nach wie vor nur das göttliche Recht als Richtschnur ihres Handelns anerkennt.

Kaibel verteidigte auch die Konstruktion von 910 als eine kunstvolle ‚brevitas‘. Der Sinn der Stelle sei, daß Antigone ihre Tat für einen Sohn *noch viel weniger* gewagt hätte als für einen Gatten, denn einen anderen Sohn kann sie nicht nur von diesem Gatten haben, sondern auch von einem anderen, wenn sie diesen verlöre (*εἰ τοῦδ' ἤμπλακον*). ‚quae facile subintelliguntur, sine damno omittere licet: haud dissimile brevitatis genus breviter tetigi ad Soph. Electrae v. 64‘ (Kaibel 8). Aber der Gedanke, daß ein Sohn noch leichter zu ersetzen ist als ein Mann, ist – schon weil er sachlich kaum zutreffen dürfte – nicht gar so leicht zu er-

33) Kaibel 6 meinte freilich, *τοιᾶδε* als Hinweis auf die Schwere der Strafe sei nicht genug; er übersah, daß im Kommos hierzu schon alles gesagt war (vgl. vor allem 876–882 mit 916–920).

gänzen, und wäre für Antigones Überlegung auch zu wichtig, um ihn unausgesprochen zu lassen. Und die ‚Parallele‘ in El. 64 (*ὅταν δόμους ἔλθωσιν αἰθῆς, ἐκτετίμηται πλέον*, sc. die zuvor genannten σοφοί) wird auch ein wohlwollender Leser nicht gelten lassen können: weder ist dort ein Zweifel hinsichtlich des Subjekts<sup>34</sup>) möglich, noch wäre jemals einer ohne Kaibels pedantische Erklärung („*ἐκτετίμηται* prägnant ‚sie lebten noch lange und waren noch mehr geehrt als zuvor‘“, Sophokles Elektra, erklärt von G. K., 1896, 79) auf den Gedanken gekommen, daß hier etwas fehlen soll.

Die schon im 19. Jh. angefochtenen Verse 905–6 (die G. Müller 208 wieder als „logisch gröblich unhomogen“ ablehnt), bezeichnet auch Kaibel (8) als „singulare ... dicendi genus“ und gesteht: „*exemplum non habeo prorsus simile*“; dann führt er gleichwohl den Satz Herodots an: *ἀνὴρ μὲν μοι ἂν ἄλλος γένοιτο, εἰ δαίμων ἐθέλοι, καὶ τέκνα ἄλλα, εἰ τὰυτα ἀποβάλοιμι* (3.119.6), wo die zwei Bedingungen (*εἰ δαίμων ἐθέλοι* und *εἰ τὰυτα ἀποβάλοιμι*) jeweils zum einen Satzteil gezogen sind, obwohl sie beide zu beiden gehören. Aber die Frau des Intaphernes steht von vornherein in der Situation, ihren Mann zu verlieren, so daß durch die abkürzende Ausdrucksweise keine Unklarheit entsteht. Bei Antigone dagegen wird nicht nur der Verlust von Mann und Kindern, sondern deren bloße Existenz erst in 905–6 hypothetisch eingeführt, genauer: erst die Existenz der Kinder (ohne deren Tod), dann in einem zweiten *εἰ*-Satz der Tod des (bislang nicht erwähnten) Mannes. Das alles ist von der wirklichen Situation Antigones so weit entfernt, daß es nicht unbillig erscheint, wenn die Kritiker größtenteils Klarheit des Ausdrucks verlangten. Kaibels ‚Parallele‘ ist rein formal und übersieht, daß der sprachliche Ausdruck eines Gedankens nicht unabhängig vom Zusammenhang beurteilt werden kann.

Der Vers 909 *πόσις μὲν ἂν μοι καθανόντος ἄλλος ἦν* wurde aus folgenden Gründen kritisiert: „*dicendum enim fuisse aut*

34) *τοῦδε* 910 bezieht man gewöhnlich auf den (zuvor nicht genannten) Sohn. Das Demonstrativum wohl wegen *τὰυτα* Hdt. 3.119.6 (dort auf die zuvor erwähnten *τέκνα* bezogen). – Eine originelle Deutung gab Benardete 152: „She thus assumes that if her son died she would need another husband to have another son; and only one condition would make that inevitable: if her son were her husband (cf. 486–7). Antigone imagines herself to be another Jocasta“. Der Vers wird so zumindest logisch einwandfrei; man versteht freilich, warum viele Verteidiger es vorziehen, die Logik Antigones zu opfern.

κατθανόντος τοῦ προτέρου αὐτ' ἀνδρός προ πόσις“. Es ist schwer einzusehen, was die eingängige Sentenz El. 621 αἰσχροῖς γὰρ αἰσχρὰ πράγματ' ἐκδιδάσκειται damit zu tun haben soll (Kaibel 8), wo im Zusammenhang weder zu αἰσχροῖς noch zu αἰσχρὰ eine Ergänzung (πράγμασι bzw. πράγματα) überhaupt nötig wäre, während der absolute Genetiv κατθανόντος nach dem Nominativ πόσις allerdings eine Angabe wünschenswert machen würde, mit wessen Tod gerechnet wird (vgl. Jebb. z. St.)<sup>35</sup>).

Nicht gesehen hat Kaibel (7) die Schwierigkeit, die in ἐκπροτιμήσασα 913 liegt: das Wort sei eine passende Abwandlung von ἐτίμησα 904. Die Gegner der Echtheit halten indes daran fest, daß der Begriff des ‚Vorziehens‘ „in der Situation Antigones keinen sinnvollen Platz hat“ (Müller 199). Diese oder eine ähnliche Äußerung muß G. H. Gellie im Auge gehabt haben, wenn er erklärte, die umstrittenen Verse seien der einzige Versuch in diesem Drama „to answer precisely and rationally the question with which Sophocles has been grappling throughout: how could a girl prefer a dead brother to a live husband?“ (47). Aber so wie es entscheidend ist für das Verständnis der Gestalt Haimons, daß er in der Auseinandersetzung mit seinem Vater keine persönlichen Motive (etwa die Liebe zu seiner Braut) geltend macht (s. K. v. Fritz, Antike und moderne Tragödie, 1962, 227–240), so ist es auch entscheidend für das Verständnis der Gestalt Antigones, daß sie die Folgen ihrer Entscheidung für ihr junges unerfülltes Leben erst in den Blick bekommt, als alles entschieden ist (im Kommos, 806 ff.; auf die Vereitelung der Ehe weisen zuvor Ismene und der Chor hin, 568 und 574). Man kann nicht um des einen Wortes ἐκπροτιμήσασα willen das ganze Drama uminterpretieren wollen: nirgends präsentiert Sophokles die Entscheidung Antigones als eine Wahl zwischen zwei Menschen, zwischen dem Bruder und dem Bräutigam, vielmehr handelt es sich um eine Wahl zwischen εὐσέβεια und dem Gehorsam gegen Kreon. Ihre εὐγένεια und ihre Liebe zum Bruder helfen ihr, die richtige Wahl zu treffen, aber sie entscheidet nicht für die eine Liebe gegen die andere.

35) Den Vers 904 hält Kaibel für anfechtbar (εὖ gehört zu φρονοῦσιν, muß aber, wenn sich ein Sinn ergeben soll, zu ἐτίμησα gezogen werden), doch meint er, der Ausfall eines Verses nach 904 erkläre die Schwierigkeit. – Von den Verteidigern der Echtheit zeigte sich z. B. Kirkwood 163 aufgeschlossen für sprachliche Kritik, der von Jebbs Tadel der Verse 909–912 so weit beeindruckt war, daß er sie in der vorliegenden Form nicht für sophokleisch betrachtete. Zu Wycherleys Erklärung s. unten 133.

Ähnlich schwierig ist *βία πολιτῶν* 907. Schadewaldt (84) sah das Problem und erklärte den Ausdruck damit, daß Antigone nunmehr sehe, daß ihre Tat ein „Gewaltakt gegen die Polis“ war. Pohlenz (II 54) wies das mit Recht zurück und bot als Erklärung, der hypothetische Charakter des Enthymems bringe es mit sich, daß Antigone lieber allgemein von einer Bürgerschaft als von der bestimmten Person Kreons sprechen will. Sie hätte indes auch allgemein *βία τυράννων* sagen können. Ferner ändert der hypothetische Fall nur die Identität der Toten und läßt das übrige gleich: *βία πολιτῶν* ist also zugleich vom vorliegenden Konflikt gesagt. Das läßt sich nicht mit der mangelnden Unterstützung des Chores für Antigone im Kommos erklären, denn daß die Bürger zu feige sind, Antigones Tat zu billigen, bedeutet nicht, daß sie gegen ihren Willen erfolgte: das hat ja Antigone bereits 504–509 ausgesprochen. A. Lesky (207) hatte also wohl recht, wenn er die von Pohlenz zugegebene „wirkliche Schwierigkeit“ zu einem „schweren Anstoß“ erhob.

Zum Schluß möchte ich darauf hinweisen, daß es in diesem Abschnitt nicht meine Absicht war, umfassende sprachliche Erläuterungen zu den siebzehn Versen zu geben, sondern lediglich Ergänzungen zu den Ausführungen der Kommentatoren R. Jebb und G. Müller hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt sprachlicher Parallelen. Für mehrere Besonderheiten dieses Textstücks sind wirkliche Parallelen bisher nicht nachgewiesen worden. Wir können uns auch nicht mit der Erklärung von Wycherley (52) trösten, die Mangelhaftigkeit des sprachlichen Ausdrucks von 909 ff. entspreche ganz dem seelischen Zustand Antigones. Der richtige Standpunkt und die überzeugende Formulierung gehören für die Griechen zusammen; zumindest hätte man gern ein Beispiel dafür, daß ein Tragiker die Rechtfertigung einer Gestalt, die er im Recht sein läßt<sup>36)</sup>, absichtlich mit sprachlichen Mängeln versah.

(15) *Andere Parallelen aus Tragikern.* Besondere Beachtung verdienen die außersprachlichen Parallelen aus der tragischen Dichtung. Da sind zunächst die den Inhalt betreffenden, voran die häufig zitierte Stelle Eur. Alk. 290–293; die Eltern hätten sich für Admetos opfern sollen, da er ihr einziger Sohn ist und

---

36) Die Auffassung, daß Antigone nicht ausschließlich im Recht ist, vertrat im 20. Jh. z. B. Schadewaldt 83 ff., ähnlich neuerdings H. Patzer, Hauptperson und tragischer Held in Sophokles' „Antigone“, Wiesbaden 1978, 98. Vgl. auch Hester 41 und MacKay 166 ff.



sie keine Kinder mehr haben können. Also dieselbe Erwägung zur physischen Unersetzbarkeit wie bei Antigone. Nur ist die Erwägung auf einen Lebenden angewandt, der Unersetzbare könnte so wirklich erhalten bleiben. Wofür wir aber eine Parallele suchen ist etwas ganz anderes: daß die physische Unersetzbarkeit Einfluß hat auf die Behandlung der schon verlorenen Angehörigen. (Ebenso belanglos ist der beliebte Verweis auf Thuk. 2.44.3 (z. B. Pohlenz II 55, Agard 265), wo Perikles die jüngeren der trauernden Eltern mit der Hoffnung auf neue Kinder tröstet: er sagt ja nicht, daß sie deshalb auf die Beerdigung verzichten können.)

Eine gewisse Nähe zu unserem Text hat der Motivbestand in Eur. IA 485–494 (Agard 265): Menelaos erwägt eine neue Ehe, fragt, ob er das Glück des Bruders um der Frau willen opfern darf, bedenkt seine *συγγένεια* mit der Tochter des Bruders. Nur ist die Wertung dieser Beziehungen jedem Vergleich entzogen, da die in Frage stehende Ehefrau nicht irgend jemand ist – Menelaos nennt sie schlichtweg *τὸ κακόν* (488). Ich sehe auch keine Beziehung zwischen der Frage, ob man eine Unschuldige töten darf und der Frage, ob man einen Toten beerdigen soll.

Man beruft sich auch auf Eur. Or. 552–556. Orestes macht gegen Tyndareos geltend, daß er seinem Erzeuger Agamemnon näher stand als Klytaimnestra, die den Nährboden für seinen Samen abgab. Es ist jedoch fraglich, ob man (mit Goth 149 Anm. 1) diesen von Aischylos (Eumeniden 658–661) aus ähnlicher Situation übernommenen Gedanken auf andere Situationen und andere Verwandtschaftsgrade anwenden darf. Für Orestes entstände sonst das Problem, wer ihm näher steht, der Vater oder die Schwester, die aus demselben Samen im selben ‚Boden‘ entstand – am Ende müßte er gar mit Klytaimnestra für Iphigenie Partei ergreifen. Und selbstverständlich bleibt wie immer das Begräbnisproblem getrennt zu betrachten: selbst Agamemnon, in den Augen Klytaimnestras der Mörder der eigenen Tochter, erhielt sein Grab. Gerade zum springenden Punkt in Antigones Kalkül ist hier keine Brücke.

Es wurden auch Fälle von ähnlich absurdem *λογίζεσθαι* benannt. Eine gewisse Ähnlichkeit hat allenfalls die von Tycho von Wilamowitz (48 Anm. 1) herangezogene Stelle Aias 263–280, wo Tekmessa dem Chor vorrechnet, daß nach dem Erwachen des Aias aus seinem Wahn das Leid verdoppelt sei. Aber die Ähnlichkeit betrifft nur die verblüffende Art der Darlegung,

während der zugrundeliegende Gedanke, – daß Aias' Leiden jetzt erst beginnen – ganz gewiß nicht „schlechterdings unsinnig“ ist (so Tycho von Wilamowitz über Antigonos Kalkül)<sup>37</sup>).

Etwas mehr Gewicht hat die Ansicht, auch bei Aias zeige sich ein schwerwiegender Widerspruch in der Motivierung seiner Tat: während er zunächst selbst den Tod über sich verhängt mit den Worten: *καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναί / τὸν εὐγενῆ χορή* (479f.), sagt er später *πρὸς τῶν Ἀτρειδῶν ... διόλλυμαι* (838). Aber selbstverständlich betrachtet Aias die Ungerechtigkeit der Atriden als die Ursache dafür, daß er vor die Alternative von 479f. gestellt wurde. (Es wurde oben 115f. dargelegt, daß die neue Begründung der Antigone sich nicht auf die gleiche Weise problemlos mit der alten verträgt.) Allgemeiner spricht Kirkwood (165) davon, daß der auf „contrastive effects“ bedachte frühe Sophokles auch sonst „such quick and bewildering changes of attitude“ wie in der ‚Antigone‘ vorführe, wofür die Rede der Deianeira und des Aias Beispiele seien (gemeint sind vermutlich Ai. 646ff. und Trach. 531ff.). Aber Deianeira versichert auch den Trachinierinnen, wie zuvor Lichas (445f.), daß sie Herakles nicht zürnen wolle (543, 552); sie verzichtet also auf eine Reaktion wie sie etwa Medea zeigt in vergleichbarer Situation – auf eine ‚gewaltlose‘ Lösung, wie sie sie vom Liebeszauber erhofft, kann sie ohne Änderung ihrer Haltung zurückgreifen. Aias' Trugrede ist hingegen wirklich überraschend – aber diese Überraschung ist nicht psychologisch motiviert, sondern dramatisch, sie ist notwendig für den Fortgang der Handlung. Die auch sprachlich spürbare Doppeldeutigkeit der Rede macht zudem deutlich, daß Aias seinen Entschluß und dessen Motivierung nicht geändert hat (vgl. bes. 654–660, 684–692). Eine Wandlung seiner Haltung (gewiß kein Umschlagen) liegt allenfalls darin, daß er sein Schicksal jetzt in größerem Rahmen, mit ruhigerem Blick sieht. Nichts von dem kann man Antigonos neuer Begründung nachsagen.

---

37) Ferner wurden genannt Eur. Med. 489–491 (Jasons zweite Ehe wäre verzeihlich, wenn Medea kinderlos geblieben wäre – Goth 149 Anm. 1), OT 845 (Oidipus besteht darauf, daß der Augenzeuge von mehreren Mördern des Laios sprach, während er am Dreiweg alleine war – Schadewaldt 88 Anm. 2) und Trach. 743–7 (Hyllos wünscht, seine Mutter wäre tot oder nicht seine Mutter – T. v. Wilamowitz l. c.). Diese ‚Parallelen‘ verdienen wohl kaum eine Widerlegung.

Beachtenswert ist die Beobachtung von J. Goth (148), daß auch in anderen Dramen auf das „freie Verströmen der Klage“ im Kommos eine „betont rationale“ Analyse der Ursachen der Situation des Helden in einer Rhesis folgt (Ai. 348ff./430ff., OT 1307ff./1369ff., El. 121ff./254ff.). Kann man also so etwas wie ein Strukturgesetz der sophokleischen Tragödie für die Echtheit von 904–920 geltend machen? Leider vergaß Goth, die jeweilige Stelle im Drama zu beachten: in Aias und Elektra handelt es sich um den ersten Auftritt des Helden, und es ist wohl zugestanden, daß die Exposition der Titelfigur nicht nur in lyrischer Form gegeben werden konnte; im OT dagegen ist mit der Selbstblendung ein neues Handlungsmoment hereingekommen, das sich aus dem Vorangegangenen keineswegs von selbst ergibt; daher läßt Sophokles den Chor Oidipus tadeln, daß er nicht Selbstmord begangen hat (1368), womit ihm die Rechtfertigung der zuvor nicht erörterten Tat förmlich aufgedrängt wird. In der Antigone hingegen steht die Tat von Anfang an fest, und die alte Motivation (74–77, vgl. 23f.; 450ff.) wird eigens noch einmal bekräftigt (921, 943, 924). Gewiß geht G.F.Else (108) zu weit mit seiner Ansicht, daß eine nochmalige Begründung von Antigones Tat an dieser Stelle der Tragödie dramatisch ganz und gar unmöglich, schlichtweg widersinnig sei; man wird jedoch andererseits zugeben, daß eine dramatische Notwendigkeit dafür wie an den von Goth genannten ‚Parallelen‘ auch nicht vorliegt.

Doch wichtiger als all das wäre zweifellos eine Parallele aus der ‚Antigone‘ selbst. „The ineptitude of the argument in lines 909–12 has a parallel in lines 74–75; there, too, she supports her firm resolve by questionable reasoning“, schrieb Wycherley (51), dem sich Levy (140, 143) anschloß. Die Begründung in 74f. sei ebenso unlogisch und ebenso im Widerspruch zur religiösen (450ff.) wie die in 904ff. Denn *τοῖς κάτω* (75) meine nicht Götter, nur Menschen, also letztlich Polyneikes, so wie *τῶν ἐνθάδε* Kreon meint. Motiv sei also die persönliche Parteinahme für den Bruder. Und die Richtigkeit ihrer Handlung hänge nicht von der Länge der Zeit ab, diesie dieser oder jener Partei gefallen muß (Wycherley l.c.). – Diese Argumentation übergeht *δοῖα πανοργήσασα* (74), womit Antigone andeutet, daß ihre Parteinahme religiöser Natur ist; und die Dauer der Zeit, vor der ihre Tat bestehen soll, ist unter religiös-ethischem Gesichtspunkt alles andere als irrelevant: auch von den *ἄγραπτα θεῶν νόμιμα* sagt Antigone *ἀεὶ ποτε ζῆ ταῦτα* (456), wie denn Göttlichkeit und

Zeitenthobenheit dasselbe meinen. Das Wort *ὄσια* verbindet auch 74f. mit 76f. – wo die Götter ausdrücklich genannt sind – zu einem einheitlichen Gedanken, *ἀρέσκειν τοῖς κάτω* und *τὰ τῶν θεῶν ἐντίμα τιμᾶν* meinen dasselbe. Wycherleys Versuch (52), beides zu trennen, geht am Text vorbei. Die potentiell gewichtigste Parallele erweist sich als die am schlechtesten begründete.

(16) *Was bedeutet Nomos?* Antigone gründet ihre Aussage, daß sie Mann und Sohn nicht begraben hätte, auf einen *νόμος* (908, 914). Da dieses Wort nicht mit einem deutschen (englischen, französischen) Wort deckungsgleich ist, wäre es auch unabhängig von der Echtheitsfrage wichtig zu wissen, welche Bedeutung hier vorliegt.

Es ist nicht üblich bei den Interpreten, sich Antigones *νόμος* paraphrasierend klar zu machen. Ausnahmen sind J. Moeller und I.M. Linforth; der Unterschied ihrer Formulierungen führt ins Zentrum des Problems. „Somit besagt der Nomos: Der Verlust eines Gatten und der Kinder ist in einer neuen Ehe ersetzbar, aber nicht der eines Bruders, wenn die Eltern nicht mehr leben, oder von einem anderen Standpunkt aus, der Besitz eines Bruders ist von dem Leben der Eltern bedingt, der eines Gatten von dem Wunsch der Frau“ (Moeller 89 Anm. 1). Das ist zunächst nur die Feststellung einer Tatsache (von Moeller pathetisch als „Gesetz der Weltordnung“ bezeichnet), aus der nicht ohne weiteres eine Handlungsanweisung für die Beerdigung von Landesverrätern folgt. Aber so konkret brauche man den Nomos auch nicht zu nehmen, versichern eine Reihe von Interpreten<sup>38</sup>). Es sei zu trennen zwischen der „allgemeineren Norm“ (Pohlenz II 54), auf die Antigone sich stützt, und ihrem speziellen Begräbnisproblem. Auch diese allgemeinere Norm scheut man sich indes zu formulieren; sie müßte wohl lauten: „ehre den Bruder in allen Dingen höher als den Gatten und den Sohn“. Nun hat man zwar für eine matriarchalische Gesellschaftsform eine besondere Stellung des Mutterbruders erschlossen<sup>39</sup>), aber schon J. Th. Kakridis – der unsere Verse für echt hielt und an die Erklärung aus dem Matriarchat glaubte – stellte fest, daß der Annahme auch nur vorübergehenden<sup>40</sup>)

38) Vgl. oben (4).

39) Vgl. die Nachweise bei Kakridis (1) 19 Anm. 55.

40) Daß das Matriarchat nicht indogermanisches Erbe sein kann, ergibt sich aus dem sprachlichen Befund der Verwandtschaftsnamen, die vielmehr auf eine streng patriarchalische Sippenordnung führen, s. E. Risch, Betrachtungen zu den indogermanischen Verwandtschaftsnamen, MH 1,

matriarchalischen Einflusses auf die Gesellschaftsformen der Griechen „keine griechische Sitte entspricht“ ((1) 21). Ob ‚Gesetz‘ oder ‚Sitte‘ – wenn der generelle Vorrang des Bruders gemeint ist, so hätte das athenische Publikum ganz einfach nicht gewußt, was das für ein Nomos sein soll, und aus der bloßen Feststellung der Unersetzbarkeit hätte es auch die ungriechische matriarchalische Ordnung nicht rekonstruieren können.

Nun wird die strikte Trennung zwischen „allgemeiner Norm“ und speziellem Fall durch den Text widerlegt: nach Antigones klaren Worten (907, 913f.) soll der Nomos nicht lediglich die Hochschätzung des Bruders begründen, sondern ganz spezifisch die Nichtbeerdigung von Gatten und Sohn in der gleichen Situation. Es ist daher gewiß nicht bloße Polemik, wenn Linforth (227) den Nomos so formuliert: „she is not bound to bury a dead husband or a dead child against the will of the citizens, but she is bound to bury a dead brother“. Also eine Art Handlungsanweisung in Form eines Dispenses von einer sonst allgemein geltenden Pflicht. Ein ‚Brauch‘ konnte sich daraus schon wegen der Seltenheit des Falles nicht entwickeln, und auch mit einem entsprechenden moralischen (immoralischen?) ‚Gesetz‘ hat bisher noch niemand gerechnet (eben deswegen versuchte man, auf die „allgemeine Norm“ auszuweichen).

Kein Wunder, daß andere Verteidiger von der Bedeutung ‚Sitte, Brauch, Gesetz‘ wegkommen wollten und zur gegenteiligen Erklärung als persönliche *Maxime* griffen: „νόμος enim non solum id est quod publice νομίζεται, sed quod sibi quisque faciendum νομίζει, cf. Soph. El. 580“ (Kaibel 9). Aber wieder versagt die Parallele: Elektra setzt mit den Worten *ὄρα τῷδε τὸν νόμον βροτοῖς* das Prinzip unbeschränkter Blutrache – das ja wirklich weithin galt und als faktisch geübtes ‚Gesetz‘ der am Rande der Gesellschaft stehenden Gruppen bis heute gilt – hypothetisch als gültig für alle *βροτοί* – also nichts von „quod sibi quisque faciendum νομίζει“. Etwas anders bestimmte M. Ostwald die hier vorliegende Bedeutung als eine unter eng umgrenzten Bedingungen geltende Regel oder als Regel für eine bestimmte Personengruppe (Nomos and the Beginnings of the

---

1944, 115–122. Vgl. auch W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, 1977, 46 Anm. 22: „Mutterrecht im eigentlichen Sinne ist in der ägäischen und nahöstlichen Vorgeschichte nirgends nachgewiesen und spielt insofern für die griechische Religionsgeschichte keine Rolle“.

Athenian Democracy, 1969, 25 und 53). Aber Ostwalds Klassifizierung der Bedeutung von *νόμος*, in der so disparate Dinge wie der Ololygmos ‚nach Frauenart‘ (Aisch. Ag. 594), die Berufsethik des Herolds (Trach. 616), die Loyalität der Gefolgsleute eines Fürsten (Ai. 350), die herbe Art des Aias (Ai. 548), Elektras polemischer Begriff einer nur am eigenen Vorteil orientierten ‚Gerechtigkeit‘ (El. 1043) und schließlich die generelle Erlaubnis für jedermann, einen profanen Ort zu betreten (OK 168) unter dieselbe Rubrik fallen wie Antigones hypothetische Begräbnisverweigerung für Mann und Kind, ist nicht gerade überzeugend. Es zeigt sich wieder der Mangel an echten Parallelen. Ostwald irrt auch, wenn er sagt, Antigone „explains the *νόμος* which made her honour her brother more than any relative“ (25): sie erwähnt die Tatsache der Nichtreproduzierbarkeit des Bruders und überläßt es uns, daraus einen *hic et nunc* anwendbaren Nomos zu abstrahieren. Gerade hier zeigt sich die Besonderheit unserer Stelle: nirgends sonst an den 33 Stellen, an denen Sophokles das Wort *νόμος* verwendet, läßt er uns im Unklaren über den Sinn des ‚Gesetzes‘; wo auch nur ein wenig vom gängigsten Sinn abgewichen wird, ist die zugehörige Handlungsanweisung ausformuliert<sup>41</sup>); nur hier war es daher möglich, daß Interpreten in dem identischen Bestreben, die Echtheit zu erweisen, zu so verschiedenen, sich gegenseitig ausschließenden Erklärungen griffen wie der „allgemeinen“ Norm und der „individuellen“ Maxime.

Noch einmal sei daran erinnert, daß es durchaus nicht darum ging, die Unechtheit des sog. Kalküls zu ‚beweisen‘. Es ging stets nur um die Stichhaltigkeit jeweils eines bestimmten Argumentes, einer bestimmten Ansicht, die zur Erklärung und Verteidigung der siebzehn Verse vorgebracht worden war. Bewußt

---

41) Der zur Verfügung stehende Raum erlaubt es nicht, alle 33 Belege (davon 16 in der ‚Antigone‘) durchzubespochen. Zur Verdeutlichung des Gemeinten: Beispiel für die sogleich beigefügte inhaltliche Bestimmung des *νόμος* ist Trach. 1177 *νόμον κάλλιστον* . . . , *πειθαρχεῖν πατρὶ*. Ebenso ist die zugehörige Handlungsanweisung (bzw. Handlungsablauf) nach wenigen Zeilen oder unmittelbar vorher formuliert Ai. 1130, 1343, Ant. 613, Trach. 616, 682 (*θεσμοί*) El. 580, 1043, OK 337, 548, 907. Die übrigen Belege sind entweder problemlos (Beispiele: Aigisthos soll als ‚Gesetzesbrecher‘ getötet werden, El. 1506; Ismene betrachtet Kreons Verfügung als ‚Gesetz‘, Ant. 59 u. ö.), oder der Zusammenhang thematisiert umgekehrt gerade die Gültigkeit von *νόμοι* wie OT 865 ff., Ant. 368, 449 ff. (vgl. OK 1382). Ein nichtevidenter, nicht ausformulierter Sonder-*νόμος* kommt sonst nicht vor.



sei darauf verzichtet, eine Bilanz aus den Einzelergebnissen zu ziehen – dies muß, wie schon Jebb (263) andeutete, dem Einzelnen überlassen bleiben. Gewiß, je mehr der tradierten Argumente aufgegeben werden müssen, desto schwieriger wird es werden, weiterhin an die Echtheit zu glauben. Denn was von den besten Interpreten mehrerer Generationen nur mit fragwürdigen Begründungen gehalten werden konnte, verdient nicht unbeschränktes Vertrauen. Es bleibt aber noch die in ihrer intellektuellen Redlichkeit sympathische Haltung von G. M. Kirkwood (165), der zugibt, daß die Stelle dunkel und unerklärt, überdies alles andere als dramatisch erstrangig ist, sie aber dennoch nicht verwerfen möchte. Diese Haltung sei niemandem verwehrt. In der Tat gibt es ja keinen Maßstab dafür, ab welcher Häufung von Bedenken man sich zur Athetese entschließen soll. Unerlaubt ist nur, sich leichtfertig mit Scheinerklärungen zufriedener zu geben. Man sollte den Mut haben zuzugeben, daß wirkliche Parallelen unter keinem der erörterten Gesichtspunkte bisher nachgewiesen worden sind, und daß die bisherigen Interpretationen zum psychologischen und dramatischen Sinn der unerwarteten Wendung in 904 ff. Notlösungen sind, die einer Prüfung im Kontext des 4. Epeisodions und des ganzen Dramas nicht standhalten. So ist denn zu hoffen, daß die Selbstzufriedenheit, mit der manch ein Sophoklesbuch dem Leser eine zufriedenstellende und endgültige Erklärung suggerierte, in Zukunft seltener zu finden sein wird.

Oberrieden, Schweiz

Th. A. Szlezák

*Korrekturzusatz.*

Das Manuskript dieses Beitrags war abgeschlossen im Juli 1978. Zur Ergänzung seien einige seither erschienene Stellungnahmen erwähnt (Vollständigkeit ist nicht angestrebt). J. Dalfen untersucht die Sprache der Figuren des Stückes, mit dem Ergebnis, daß es „sehr unwahrscheinlich (ist), daß Sophokles selbst seiner Antigone die ‚ismenische‘ Wendung *βία πολιτῶν* 907 in den Mund gelegt hätte“ (Gesetz ist nicht Gesetz und fromm ist nicht fromm. Die Sprache der Personen in der sophokleischen Antigone, *WSt N.F.* 11, 1977, 5–26, Zitat 10 Anm. 8). R. P. Winnington-Ingram verwirft – nach früherem Schwanken – nun Ant. 904–920 hauptsächlich aus stilistischen Gründen (*Sophocles. An Interpretation*, 1980, 145). Der neue Kommentar von J. C. Kamerbeek (1978) trägt zur Frage nichts Neues bei; die Stelle wird als echt akzeptiert, freilich „not without some lingering misgivings“ (159). Joan V. O’Brien möchte den „illogical, inappropriate syllogism“ des Kalküls trotz allem halten, offenbar weil Frauen unlogisch sein müssen: „Here she is pure woman“, „her reason is not logical but

instinctive“ (Guide to Sophocles' *Antigone*. A Student Edition with Commentary, Grammatical Notes and Vocabulary, 1978, 104), V. di Benedetto (Moduli di una nuova soggettività nell'*Antigone*, Ann. della Scuola Norm. Sup. di Pisa, Classe di Lett. e Filos., Ser. III vol. X. 1, 1980, 112) und L. Cerri (Legislazione orale e tragedia greca, 1979, 49 n. 39) nehmen die Echtheit der Stelle an, ohne sie zu diskutieren (für Cerri beschränkte sich die Begräbnispflicht der „ungeschriebenen Gesetze“ ausschließlich auf die Blutsverwandten, da der Ausschluß eines beliebigen Mitglieds eines aristokratischen *γένος* von den Bestattungsriten dem politischen Ausschluß des ganzen *γένος* aus dem Staat gleichkam (43f.); wie Antigone bei diesem politisch-ideologischen Hintergrund die Nichtbestattung des eigenen Sohnes ins Auge fassen konnte, erklärt Cerri nicht). H. Rohdich (*Antigone*. Beitrag zu einer Theorie des sophokleischen Helden, 1980, 170-180) leugnet nicht, daß Antigones Kalkül sich dem Standpunkt Kreons „fast bis zur Kongruenz annähert“ (178). Indes sieht er in diesem Kalkül – dessen ursprünglichen literarischen Charakter als Novellenmotiv er nirgends berücksichtigt – einen „Hymnus auf das Leben“, in dem angeblich „das Wesen der Familie“ bedacht wird. So läßt sich aus dem „Hymnus“ eine ganze Philosophie des ‚Lebens‘ abstrahieren, deren Quintessenz darin besteht, daß Antigone im Fall der Bestattung eines Gatten oder eines Sohnes „ihre Pflicht als Gattin und Mutter geradezu verletzt hätte“ (177). Mit großem Tiefsinn werden die Verse 909-912 auch als sprachlich vorzüglich erwiesen (ohne daß die syntaktische Abhängigkeit von der herodoteischen Vorlage Erwähnung fände).

#### *Literaturverzeichnis*

- Agard, W. R.: *Antigone 904-920*, *Classical Philology* 32, 1937, 263-265.  
 Benardete, S.: *A Reading of Sophocles' Antigone*, *Interpretation* 4, 1974, 148-196 und 5, 1975, 1-55, 148-184 (zu *Ant.* 891-928: 5, 1975, 149-155).  
 Bonnard, A.: *La tragédie et l'homme*, 1951, 91-95.  
 Bowra, C. M.: *Sophoclean Tragedy*, 1944, 93-101, 104.  
 Bruhn, E.: *Sophokles*, erkl. von F. W. Schneidewin und A. Nauck, 4. Bändchen: *Antigone*, elfte Auflage besorgt von E. Bruhn, 1913, 37-41.  
 Else, G. F.: *The Madness of Antigone*, 1976, 64-68 und 104-110.  
 Errandonea, I.: *Sofocles*, 1958, 111-125.  
 Friedländer, P.: *Die griechische Tragödie und das Tragische*, *Antike* 1, 1925, 309.  
 Funke, H.: *Kreon apolis*, *Antike und Abendland* 12, 1966, 41 Anm. 56.  
 Gellie, G. H.: *Sophocles: A Reading*, 1972, 47-48.  
 Germain, G.: *Du conte à la tragédie. A propos d'Antigone*, 905-912. *Revue des études grecques* 80, 1967, 106-112.  
 Goth, J.: *Sophokles Antigone*. Diss. Tübingen 1966, 147-150.  
 Hathorn, R. Y.: *Sophocles' Antigone: Eros in Politics*. *Classical Journal* 54, 1958, 109-115.  
 Hester, D. A.: *Sophocles the Unphilosophical. A Study in the Antigone*. *Mnemosyne* 24, 1971, 11-59.  
 Howald, E.: *Ionische Geschichtsschreibung*, *Hermes* 58, 1923, 144-146.  
 Jebb, R.: *Sophocles, Part III: The Antigone*, 1900, 164-166 und 258-263.  
 Kaibel, G.: *De Sophoclis Antigona*. *Göttinger Univ. Progr.* 1897.

- Kakridis, J. Th.: Meleagrea. *Philologus* 90, 1935, 1-25, bes. 19ff. (= Kakridis (1)).
- Kakridis, J. Th.: *Homeric Researches*, 1949, 152-164 (= Kakridis (2)).
- Kitto, H. D. F.: *Greek Tragedy*, 1939 (= 1966) 128-131.
- Kirkwood, G. M.: *A Study of Sophoclean Drama*, 1958, 163-165.
- Knox, B. M. W.: *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, 1964, 103-107.
- Lesky, A.: *Die tragische Dichtung der Hellenen*, 1972<sup>3</sup>, 206f.
- Levy, Ch. S.: *Antigone's Motives: A Suggested Interpretation*, *Transactions of the American Philological Association* 94, 1963, 137-144.
- Linforth, I. M.: *Antigone and Creon*, *University of California Publications in Classical Philology* 15, 1961, 226-229.
- MacKay, L. A.: *Antigone, Coriolanus, and Hegel*. *Transactions of the American Philological Association* 93, 1962, 166-174.
- Maddalena, A.: *Sofocle*. 1959, 78.
- Mette, H. J.: *Die Antigone des Sophokles*, *Hermes* 84, 1956, 129-134.
- Masqueray, P.: *Sophocle* (Coll. Budé), Tome I, 1922, Notice 75.
- Moeller, J.: *Ein Problem aus der Antigone*, in: *Ehrengabe der Latina*, Halle 1906, 78-91.
- Müller, G.: *Sophokles, Antigone*. Erläutert und mit einer Einleitung versehen, 1967, 198-200 und 206-210.
- Noeldeke, Th.: *Zu Herodot 3,119* (*Soph. Ant.* 903-913), *Hermes* 29, 1894, 155f.
- Pischel, R.: *Zu Sophokles Antigone 909-912*, *Hermes* 28, 1893, 465-468.
- Pohlenz, M.: *Die griechische Tragödie*, Bd. II (Erläuterungen) 1930, 53-55.
- Reinhardt, K.: *Sophokles*, (1933), 1947<sup>3</sup>, 93.
- Robert, C.: *Oidipus*, 1915, I 332-335, II 120f.
- Schadewaldt, W.: *Sophokles, Aias und Antigone*, *Neue Wege zur Antike* 8, 1929, 82-86.
- Schmid, W.: *Probleme aus der sophokleischen Antigone*, *Philologus* 62, 1903, 1-34, bes. 25ff.
- Tronquart, G.: *A propos des vers 905 à 915 d'Antigone*, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1965, 483-488.
- Waldock, A. J. A.: *Sophocles the Dramatist*, 1951, 132-142.
- Whitman, C.: *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*, 1951, 92f.
- Wilamowitz-Moellendorf, T. von: *Die dramatische Technik des Sophokles*, 1917, 45-50.
- Wycheley, R. E.: *Sophocles Antigone 904-920*, *Classical Philology* 42, 1947, 51-52.