

ECKARD LEFÈVRE

Sophokles' *Antigone* -
eine Tragödie zwischen ethischem Anspruch und Hybris

Sophokles' *Antigone* – eine Tragödie zwischen ethischem Anspruch und Hybris

Sophokles' Tragödien

Sophokles lebt nahezu das ganze fünfte Jahrhundert hindurch.¹ Wenn die erhaltenen Werke auch nur in dessen zweite Hälfte gehören, bringt der Dichter doch die Erfahrung eines ungewöhnlich langen Lebens in sie ein. In dieser Zeit erlebt seine Heimatstadt Athen nach den siegreichen Perserkriegen einen Aufschwung sondergleichen, der ihr den ersten Platz unter den griechischen Staaten sichert. Eine Folge der materiellen Blüte ist die Aufklärung, die lehrt, daß nicht mehr die Götter, sondern die Menschen das Maß aller Dinge seien. Durch die richtige Erziehung, so locken die Sirenen, lasse sich nahezu alles erreichen, ja mit erlernbarer Dialektik könne die schwächere Sache zu der stärkeren gemacht werden. Das muß dem reifen Denker, der die entscheidende Schlacht bei Marathon und die ihr vorausgegangenen Nöte selbst miterlebt hat, eine unheimliche Entwicklung bedeuten. So leiht er dem Chor des öfteren seine bedenkliche Stimme. Daß alles machbar sei, mag er nicht anerkennen. Unermüdlich behandelt er in seinen Tragödien das Problem, das rechte Maß zu wahren und Delphis Gebot »Erkenne dich selbst« zu befolgen.

Doch nicht den Aufklärer, der alle Werte relativiert, stellt Sophokles in das Zentrum seines Werks, sondern den sittlich gefestigten Verfechter derselben. Aber auch dieser scheint ihm gefährdet. Er sieht beide Seiten der Medaille. Seine Helden haben fast stets ein gutes Gewissen, man muß sagen: ein zu gutes Gewissen. Sie sind nicht bereit, ihre Positionen zu überdenken, die eigene Person in den Blick zu nehmen, ihre Grenzen abzuschätzen, mit einem Wort: sich – in Delphis Sinn – zu erkennen. Mit kompromißloser Härte, auch gegen sich selbst, nehmen sie das eigene Scheitern in Kauf. Die *Antigone* gibt das Grundmuster ab: Kreon verteidigt den Staat in ehrenhafter Weise gegen politische Feinde, ist aber nicht willens, sein Verbot im Blick auf eine Privatperson zu überdenken, und bleibt starr; Antigone tritt in frommer Weise für ihren toten Bruder ein, ist aber nicht willens, bei dem König um Verständnis zu werben, und reizt ihn bis auf das Blut. Beide scheitern. Philoktetes und Oidipus (*Oidipus auf Kolonos*) sind nicht bereit, ihrer im Krieg in Not geratenen Heimat zu helfen. Aber sie scheitern – wie auch Elektra – letztlich nicht: Der alte Dichter ist milde geworden. Alle genannten Personen sind beeindruckend unnachgiebig (*authadeis*). Das ist nach Ansicht des scharf beobachtenden Tragikers die Ursache für das Versagen rationalen Denkens. Teiresias spricht das klar aus: »Der Torheit schuldig

¹ Genauere Nachweise finden sich in: E. Lefèvre, Die Unfähigkeit sich zu erkennen: Sophokles' Tragödien, Leiden / Boston / Köln 2001.

spricht sich Eigensinn!² (*Ant.* 1028) – ein Wort, das für die fehlenden sophokleischen Helden charakteristisch ist. Diese durch ihren Stolz verursachte »stupidity that is deaf to remonstrance« (R. C. Jebb) an sich ehrbarer, sittlich anspruchsvoller und angesehener Männer und Frauen herauszustellen wird der Dichter durch fast ein halbes Jahrhundert hindurch nicht müde. Er sieht, daß die Grenze zwischen Tugend und Starrsinn schmal ist.

Der Gegenpol zur »Unnachgiebigkeit« (*authadia*) ist die Sophrosyne. Den Wert dieser Tugend einsichtig zu machen bedeutet Sophokles ein besonderes Anliegen. Seine Tragödie ist eine des Maßes und des Maßhaltens. So beeindruckend Herakles (*Trachiniai*), Aias, Kreon (*Antigone*), Antigone, Oidipus (*Tyrannos, Koloneus*), Elektra oder Philoktetes sind – sie alle verlieren das Maß. Athena spricht im *Aias* deutlich aus, was auf den Titelhelden zielt, aber allgemein gilt: »Die Götter lieben die Maßvollen, die Maßlosen hassen sie« (*Ai.* 132-133).

Sophokles stellt in seinem Werk unablässig Geschehnisse dar, in denen es um die Selbsterkenntnis geht, die Fähigkeit, seine Grenzen, d. h. sich zu erkennen. Hierin folgt er dem delphischen Gebot, einerseits der Beschränktheit des Menschen im Vergleich mit dem Göttlichen innezuwerden und sie zu beachten, andererseits die Verantwortung des Individuums im Verkehr mit der Gesellschaft zu sehen und zu berücksichtigen. F. Schlegel stellt zu Recht im »Gemüte des Sophokles [...] die leise Besonnenheit des Apollo« fest. Sophokles schafft eine Tragödie des Wissens bzw. Nichtwissens, des Erkennens bzw. Nichterkennens.

Tatsächlich setzt sich Sophokles intensiv mit Erkenntnisfähigkeit und Wissen auseinander und problematisiert sie: er plädiert ganz eindeutig für mehr Rationalität im Handeln und für mehr Reflexion über menschliche Handlungsmöglichkeiten, zeigt aber auch deutlich die Gefahren, die im unbegrenzt vorwärts dringenden, forschenden menschlichen Verstand liegen oder aus dem skrupellosen Einsatz des listigen Verstandes entstehen, und ebenso die durch das Wesen der Menschen bedingte Unzulänglichkeit beim Gebrauch des vorhandenen Verstandespotentials« (M. Coray).

Die Beachtung der delphischen Maximen des »Erkenne dich selbst!« (*gnothi sauton*) und des »Nichts im Übermaß!« (*meden agan*) ist die Voraussetzung dafür, Maß zu halten, Sophrosyne zu üben. Es wird gern gesagt, daß diese eine spezifisch griechische Tugend sei. Dennoch ist ihr durchgängiges Postulat in der Tragödie etwas Besonderes. Dadurch unterscheidet sich Sophokles sowohl von Aischylos als auch von Euripides. Die Verfehlungen der sophokleischen Helden sind am ehesten mit dem von Aristoteles im 13. Kapitel der *Poetik* definierten Hamartia-Begriff zu erfassen. Aristoteles lehnt bei »hervorragenden« Männern den Umschlag vom Glück in das Unglück ab; bei »sittlich schlechten« Männern werden sowohl der Umschlag vom Unglück in das Glück als auch vom Glück in das Unglück zurückgewiesen. Übrig bleibt der zwischen diesen Stehende, welcher, weder durch Sittlichkeit noch durch Gerechtigkeit hervorstechend, nicht aufgrund sittlicher Schlechtigkeit einen Umschlag in das Unglück erleidet, sondern aufgrund eines Fehlers (Hamartia). Oidipus und

² Alle Übersetzungen von K. Reinhardt.

Thyestes werden als Beispiele genannt. Die Hamartia ist ein falsches Handeln, ein Versagen des »Erkenntnisvermögens« (M. Fuhrmann), ein »mistake of judgement« (D. W. Lucas), der aus einer Charakterschwäche resultiert. Insofern hat sie sowohl eine (direkte) intellektuelle als auch eine (indirekte) ethische Komponente. Die ethische Komponente ist äußerst wichtig, denn sie schließt aus, daß sie auf bewußter Planung beruht. Sie wird im Affekt begangen, wie es in der *Nikomachischen Ethik* heißt. Mit Hilfe der aristotelischen Theorie läßt sich gut ein Tatbestand erfassen und erklären, der bei Sophokles zwanglos zu beobachten ist. Man könnte auch statt von einer Hamartia ganz allgemein von einem »affektgesteuerten Fehlverhalten« sprechen – es käme auf dasselbe heraus.

Sophokles steht zu seinen vielbewunderten Personen, obschon er ihr Handeln verständlich zu machen versucht, durchaus in Distanz. Es empfiehlt sich nicht, wie Aias, Antigone oder Kreon, Oidipus oder Philoktetes zu handeln.

Antigone

Nach Oidipus' Tod einigen sich seine Söhne Eteokles und Polyneikes darauf, die Herrschaft über Theben jeweils ein Jahr lang alternierend auszuüben. So jedenfalls erzählt Euripides. Sophokles läßt die Vorgeschichte im dunkeln. Kurz bevor die Handlung einsetzt, war Eteokles offenbar rechtmäßiger Herrscher, Polyneikes verbannt. Dieser zog mit Freunden gegen die Vaterstadt. Beide Brüder fallen im Zweikampf, Eteokles als Verteidiger, Polyneikes, der »Haderreiche«, als Angreifer. Kreon, der neue Herrscher, verbietet Polyneikes', des Frevlers, Bestattung. Zuwiderhandelnde, die nur einer Opposition angehören könnten, sollen mit dem Leben büßen. Gegen das Verbot geht Polyneikes' Schwester Antigone an und erweist diesem heimlich die letzten Ehren. Daraufhin verurteilt Kreon sie zum Tod. Sein Sohn Haimon, Antigones Verlobter, folgt ihr darin. Kreon, dessen Frau Eurydike daraufhin ihrem Leben durch den Strick ein Ende setzt, steht vernichtet da.

Schon der Neuhumanismus schätzt die *Antigone* sehr hoch ein. G. W. F. Hegel ist sie 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.

An anderer Stelle beruft er sich auf »die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen«. Ganz anders ist der Tenor von A. Böckhs Abhandlung »Ueber die Antigone des Sophokles« von 1824, in der Antigones Vermessenheit herausgestellt wird:

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 [...] sie als vermessen dar.

Auch G. Hermann steht ihr 1830 kritisch gegenüber:

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 caussa obstinatius et pervicacius, quam decet virginem, sola ex civibus omnibus edicto non paret eius, penes quem summa potestas est.

In zwei bedeutenden Interpretationen von 1841 und 1842 werden die Entscheidungen Kreons und Antigones nicht punktuell, sondern im Blick auf ihre Durchfechtung betrachtet. Nach K. O. Müller folgt Kreon mit dem Bestattungsverbot 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 verschmäht. Darin liegt eine Schuld, die Sophokles nicht verhüllt.

Ein Jahr später argumentiert K. Schwenck ähnlich: Es gehe »alle tragische Wirkung von der Unlösbarkeit eines Conflicts aus, welcher auf keiner Seite etwas Unwürdiges« zeige. Aber schuldlos sei weder Antigone noch Kreon, denn beide seien »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.

Es ist nicht verwunderlich, daß man in der alten Streitfrage auch in neuerer Zeit zu apodiktischen Äußerungen neigt. Es ist aber zweifelhaft, ob die Annahme einer Schwarzweiß-Zeichnung durch Sophokles, einer absoluten Polarisierung von Recht und Unrecht hinsichtlich Antigones und Kreons das Richtige trifft. G. Norwood gibt einleuchtend 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 steht fest »that ultimately both Antigone and Creon are wrong.«) Im Blick auf Antigone formuliert auch G. Perrotta deutlich: »Dell'Antigone inzaccherata *ad usum scholarum*, magari rappresentata come una martire cristiana, non è il caso di occuparsi«.

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

Des hab' ein Einsehn, o mein Sohn! Der Menschen
Allsamt gemeines Erbteil ist Verirrung,
Doch irrt er auch, kann's dem doch nicht am Rate
Noch am Gedeihen fehlen, der sein Übel
Zum Bessern wenden, der sich wandeln kann.
Der Torheit schuldig spricht sich Eigensinn!
Laß ab vom Toten! Falle den Gefallnen
Nicht an! Den Toten treffen – welch ein Sieg!
Aus gutem Herzen rat' ich gut; und folgen
Wird Lust, wo guter Rat Gewinn verheißt.

Teiresias bezeichnet Kreons Festhalten am Bestattungsverbot als »Fehlen« (*exhamartanein*). 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. Eigensinn aber macht sich des Unverstands 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. Es ist auffällig, daß Kreons »Fehlen« nicht als so entscheidend angesehen wird, daß es einen versöhnlichen oder doch annehmbaren Ausgang ausschliesse: Der Weg zur Umkehr wird ausdrücklich offen gehalten. Sophokles' Menschenbild ist nicht pessimistisch. Es ist von Verständnis geprägt und zeigt den Weg zur Besserung, zur »Heilung« und ist somit optimistisch: Der Mensch handelt leicht falsch. Dafür wird er nicht endgültig verurteilt. Aber er soll erkennen, daß er falsch handelt, und Konsequenzen ziehen. Wer nicht bereit ist, seinen Fehler einzusehen, wird als der Vernunft ermangelnd bezeichnet (*aboulos*). Vernunftlosigkeit (*aboulia*) und ihr Gegenteil, Vernunftigkeit (*eubulia*), durchziehen leitmotivisch die Tragödie. Es geht um die Korrektur der Verfehlung. Wie bedeutend der Gedanke der Einsicht und Besonnenheit ist, zeigt das Fazit, das der Chor aus der gesamten Handlung ableitet (1348-1353):

Von allen den Gnaden die höchste doch bleibt
Der verständige Geist. Und der Götter Bereich
Entweihe man nicht! Doch gewaltiges Wort
Hoffährtiger büßt mit gewaltigem Sturz:
Draus lernt sich im Alter die Weisheit.

Die wichtigste Voraussetzung für die Glückseligkeit (*eudaimonia*) ist die Besonnenheit (*to phronein* = bei Sophokles *sophronein*). Das geforderte Verhalten wird in doppelter Weise expliziert:

1. den Bereich der Götter zu ehren,
2. Überheblichkeit zu vermeiden.

Somit ist die *Antigone* ein Stück, das zu Besonnenheit und Einsicht mahnt, das Delphis ›Erkenne dich selbst!‹ und ›Nichts im Übermaß!‹ als höchstes Gut preist.

Wie ist Kreons Bestattungsverbot zu bewerten? Man darf bezweifeln, daß es ein Zuschauer im Athener Theater als anstößig empfände, wenn das Urteil einen Aufrührer oder einen (politischen) Gefolgsmann von Polyneikes beträfe. Es ist nach zeitgenössischer Auffassung nicht erlaubt, Landesverräter oder Tempelfrevler innerhalb der Landesgrenzen zu bestatten (W. Vischer, Chr. Meier). Xenophon erwähnt anlässlich des Arginusenprozesses das Gesetz, daß Verbrecher der beiden Kategorien nicht in Attika beigesetzt werden dürfen. Das ist nach der *Antigone* der Fall. Für die Zeit davor ist Thukydides' Zeugnis wichtig, nach dem Verwandte die Gebeine des in der Verbannung gestorbenen Themistokles heimlich nach Attika bringen und begraben. Auf die Situation der *Antigone* übertragen, bedeutet das, daß Kreon das Verbot zu Recht erläßt, aber gestatten könnte, daß Verwandte Polyneikes außerhalb der Heimat beisetzen. Der Tote wird als Landesverräter (vgl. 187) und religiöser Frevler (199-201) bezeichnet. Es wird aber nirgends die Möglichkeit diskutiert, Polyneikes jenseits des thebanischen Gebiets zu bestatten. Nichts wäre einfacher, als daß Kreon den Befehl gäbe, Polyneikes außer Lands zu schaffen. Abgesehen davon, daß für Theben nicht zu gelten braucht, was für Attika gilt: Wenn Sophokles diesen Ausweg nicht erwähnt, kann seine Nichtnutzung nicht gegen Kreon in das Feld geführt werden. Nur wenn er eine exterritoriale Bestattung untersagte, wäre er nach der Auffassung der Zeit ein Frevler.

Kreon will die Polis vor Verrätern und Feinden schützen. Er bezeichnet in seiner ›Thronrede‹ (162-210) das Wohl der Polis als oberstes Gebot. 175-190 stellt er sein Regierungsprogramm vor, kompromißlos formuliert, aber völlig korrekt.³ Nach H. Görgemanns propagiert die Partie 182-190, daß die ›Freundschaft‹ »dem Gesamtinteresse der Polis unterzuordnen« sei, womit auf eine Gefahr hingedeutet werde, die in Athen allen bewußt sei: die Bildung von politischen Hetairien; von ihnen fürchte man, daß sie partikulare Interessen zum Nachteil des Gesamtstaats durchsetzten. Darauf folgt unmittelbar das Bestattungsverbot. Es hält sich an den bestehenden Usus. Dementsprechend reagiert der Chor 211-214 gemessen, doch mit Zustimmung. Wäre Kreons Proklamation Hybris gegen die Götter, könnte der Chor sich vorsichtig in dieser Richtung äußern. Deutlich zeigt sich sein Einverständnis mit Kreons Entscheidung im ersten Stasimon 332-375. Da der König nicht auf der Bühne ist, erweist sich die oft gebrauchte Ausrede, er rede ihm aus Furcht nach dem Mund, als falsch. Wollte Sophokles Kreons Verbot als Unrecht darstellen, müßte er spätestens hier die ›Öffentlichkeit‹ sich von ihm distanzieren lassen. Der Zusammenhang ergibt zwingend, daß nach Ansicht des Chors Kreon als ›hoch im Staat stehend‹, ›sich mit ihm identifizierend‹ (*hypsipolis*) (Jebb), der unbekannte Bestatter aber als ›sich nicht mit dem Staat identifizierend‹ (*apolis*) handelt. »Auf niemanden anders geht dieses Chorlied denn auf den ›Wagemut‹ des Täters der eben gemeldeten Tat« (H. J. Mette). Antigones Unternehmen ist ein ›Wagnis‹ (*tolma*). Daß mit dem *hypsipolis* Kreon gemeint ist, beweist die Wendung *theon t' enborkon dikan* (369),

³ Die Grundsätze, die Kreon dem Chor »wie Haimon gegenüber vorträgt, decken sich vermutlich weithin mit solchen, die auch in der attischen Demokratie gelten« (Meier).

»das durch Eidschwüre bei den Göttern (*theon horkoi*) besiegelte Recht. Der Athener schwört ja vom Eintritt ins bürgerliche Leben an und so oft er eine politische Funktion ausüben soll [...]; so ist für ihn Treue gegen die *polis* ganz besonders Eidestreue (E. Bruhn). Das trifft auf Kreon, nicht auf Antigone zu; denn die »ungeschriebenen Gebräuche« (*agrapta nomina*) brauchen nicht beschworen zu werden. Die Wendung zeigt überdies, daß die »Gesetze des Lands« (*nomous chthonos*, 368) die Gesetze des Staats, nicht die ungeschriebenen Bräuche sind, da beide Ausdrücke parallel stehen. Kreon, der *hypsipolis*, hält sich an die Gesetze der Polis. Man wird daher mit Vischer resumieren:

Sophokles konnte [...] nicht voraussetzen, daß das Verbot des Kreon im Allgemeinen von den Athenern als ein unberechtigtes angesehen werde, der König handelte, sofern er dem Polynikes die Grabeshren, die Eteokles erhielt, versagte, gerade so wie in ähnlichen Fällen der attische Demos.

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 der Tragödie geäußert? Offenbar will Sophokles im ersten Drittel bis zu Antigones Rede von den »ungeschriebenen Bräuchen« (450-470) Kreons Rechtsdenken nicht mit Antigones Brauchdenken vermischen. Bis dahin hat 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 die rechtliche Position Kreons sich entwickeln und durch den Chorführer kommentieren, vor allem aber durch den Chor im ersten Stasimon untermauern lassen will. Man stelle sich vor, daß der Wächter schon bei seinem ersten Auftritt Antigone mitführte: Kreons Entscheidung geriete sofort ins Zwielficht und wäre nicht in ihrer prinzipiellen Berechtigung deutlich. So aber läßt der Dichter Kreon ausgiebig Zeit, sich in die Vertretung seines Standpunkts hineinzusteigern; er gibt zudem den Zuschauern die Gelegenheit einzusehen, daß Antigone mit ihrer Entscheidung gegen gültiges Recht angeht.⁴

Kreon argumentiert als Politiker. Als solcher befindet er sich in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Polis. Antigone argumentiert als Privatperson. Als solche befindet sie sich in Übereinstimmung mit dem religiösen Brauchtum. Setzte eine Opposition den Toten bei, billigte Sophokles das nicht. Statt dessen zeigt er, daß Kreon unfähig ist, den privaten Charakter von Antigones Unternehmung zu erkennen. Umgekehrt hat diese aber kein Recht, gegen Kreon vorzugehen. Sophokles stellt keineswegs zwei gleichberechtigte Prinzipien gegeneinander, sondern legt dem staatlichen die Achtung des – schwächeren – privaten nahe. »[...] 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« (Vischer). Kreons Bestattungsverbot ist nicht von vornherein ein Fehler:

⁴ »Wenn sich Antigone auf die *agrapta nomina theon* beruft, die ihr als einem Kind derselben Mutter (466 / 467) die Dennoch-Bestattung geböten, gibt sie damit implizit zu, daß ihr die *gegrammenoi nomoi anthron* dies nicht erlauben« (J. Latacz).

Einen solchen macht er erst, wenn er verkennt, daß Antigone nicht staatsgefährdend handelt.

Kreon ist also nicht von Anfang an negativ konzipiert.⁵ Vielmehr versucht Sophokles, die Art seines Denkens plausibel zu machen. Er räumte ihm sonst kaum die Chancen ein, die Einseitigkeit des Verbots zu korrigieren. Es sei an Müllers Kreon-Deutung 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 wahrzunehmen, die den Griechen schon als sicher Vorbote des herannahenden Unheils erschien.

Wenn Kreon die Möglichkeit zur Revision hat, ist es zu spät: Er hat sich dann so in seinem Eifer verrannt, daß ihm eine Korrektur als Schwäche erscheint. Er ist das Urbild dessen, dem – in aristotelischem Sinn – die Affekte das Erkenntnisvermögen lähmen.

Kreon durchläuft den mit Abstand längsten Erkenntnisprozeß einer Person in den erhaltenen Tragödien des Dichters. Die erste Gelegenheit, die sich ihm zum Umdenken bietet, begegnet unmittelbar nach dem ersten Stasimon. Der Chor zeigt sich mit der Anordnung des Königs einverstanden. Da tritt der Wächter mit Antigone auf, die sogleich als Täterin erscheint, und der Chor reagiert betroffen (376-383). Während für ihn der Täter kurz vorher *apolis* (370) sein mußte, sieht er jetzt, da Antigone die Täterin ist, daß sie *apolis* ist – das kann er nicht glauben; er möchte der Wirklichkeit widersprechen, aber er zweifelt nicht an den »königlichen« Gesetzen und spricht Antigone aufgrund ihres Handelns konsequent »Torheit« (*aphrosyne*) zu. Es ist klar: Hätte der Chor die Untersuchung zu führen, bemühte er sich um Aufhellung der Hintergründe und um Vermittlung. Ganz anders Kreon. Er reagiert ungerührt, kühl bis ans Herz hinan. Er befleißigt sich des objektiven Tons eines Untersuchungsrichters (Antigone möge nicht umständlich, sondern knapp antworten) und richtet doch höchst subjektiv. Der Chor wäre bereit, sein Urteil zu überdenken. Kreon kommt dieser Gedanke nicht.

Dann spricht Antigone – an einer der bekanntesten Stellen der antiken Literatur – von den »ungeschriebenen Bräuchen« (450-470). Wie dem Chor durch ihren bloßen Anblick klar wird, daß sie keine *apolis* sein kann, soll hier spätestens Kreon einsehen, daß Antigone rein familiäre Gründe für ihre Tat hat. Ihr geht es nicht um den Staatsfeind, sondern um den Bruder (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 auf das Blut, so daß er die

⁵ »In dem großen Dialog mit Haimon kehrt sich endlich der schiere Tyrann heraus. Es ist keineswegs so, daß Kreon das von vornherein gewesen wäre« (Meier).

Beherrschung verliert. Trotzdem dürfte er nicht verkennen, daß Antigone auch im folgenden nicht auf der politischen, sondern durchweg auf der privaten Ebene argumentiert. In diesen Zusammenhang gehört ihr Bekenntnis, sie sei nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben da (523) – ebenfalls eine der bekanntesten Stellen der antiken Literatur, die freilich beharrlich mißdeutet wird. Nicht ist sie ein Zeugnis der Innerlichkeit, sondern ein scharfer Konter auf Kreons Argumentation. Er sagt, Polyneikes sei ein Landesfeind (518), und ein solcher werde nach dem Tod nicht ein Freund (522). Darauf trotz Antigone mit der Antithese ›Mithassen‹ und ›Mitlieben‹. Für sie gilt nicht die Kategorie ›Landesfeind‹, sondern die Kategorie ›Familienband‹. Sie bewegt sich, auch wenn sie hart argumentiert, stets auf der privaten Ebene. Kreon erkennt das nicht.

Später tritt Haimon Kreon entgegen (626-765). Sein Auftritt hat die Funktion, Kreon zur Einsicht zu bewegen. Doch er bleibt unbeweglich. Sophokles macht das dadurch sinnfällig, daß er Kreon im Zorn nacheinander drei Konstellationen darlegen läßt, in denen ein Nachgeben für ihn aus Prinzip nicht in Frage kommt:

1. Er hört grundsätzlich nicht auf einen Jüngerer (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 spürt, daß alle drei Prinzipien Delphis ›Erkenne dich selbst‹ zuwiderlaufen.

Das vierte Episodion bringt noch einmal eine Begegnung zwischen Kreon und Antigone. Ein wichtiges Ziel des Dichters ist es, mit Bestimmtheit deutlich zu machen, daß Antigone – gleich so manchem Helden in seinen anderen Tragödien – vollkommen isoliert ist. Es ist fast befremdend, wie distanziert sich der Chor ihr gegenüber verhält – so distanziert, daß sie sich von ihm ›verlacht‹ glaubt (838). Sie klagt, daß sie von den Freunden verlassen zu den Toten gehe (919-920). Das gibt zu denken – nur Kreon nicht! Die zweite Äußerung steht am Ende der schon von A. L. W. Jacob 1821 und J. W. v. Goethe 1827 kritisierten Partie 904-920, in der Antigone darlegt, daß sie die Tat weder für einen toten Gatten noch für tote Kinder unternommen hätte; denn sie könne wieder heiraten und Kinder haben. Da ihre Eltern tot seien, könne sie dagegen keinen Bruder mehr bekommen. Jacobs Athetese der Verse wird sofort 1824 von Böckh, 1827 von C. Schönborn und 1830 von Hermann zurückgewiesen. Ob Goethe die philologische Diskussion vertraut war, ist nicht bekannt. Er bemerkt am 28. März 1827 zu Eckermann: Antigone bringe »zuletzt, als sie zum Tode geht, ein Motiv vor, das ganz schlecht ist und fast an's Komische streift.« Die Stelle störe in dem Mund einer zum Tod gehenden Heldin die tragische Stimmung und erscheine »sehr gesucht und gar zu sehr als ein dialectisches Calcül [...]. [...] 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 bemüht, die Stelle mit immer neuen Gründen zu athetieren. Falls sie echt ist, könnte man schließen, daß der Grund für Kreons und Antigones nochmaliges Zusammentreffen darin liege, den Herrscher abermals sehen zu lassen, daß sie absolut allein und aus einem persönlichen Motiv heraus handle. Kreon müßte erkennen, daß seine Theorie einer politischen Gefahr abwegig ist. Während er 182-190 auf die Verbindung von Freundschaft und Hetairia anspielt,

werde ihm jetzt *ad oculos et aures* demonstriert, daß bei Antigone nicht von einer politischen Hetairia die Rede sein könne.

Es folgt der Teiresias-Auftritt. Mag der politische Praktiker Kreon bisher nicht aus der Praxis lernen, gibt der Seher ihm jetzt in theoretischer Belehrung die Chance zur Umkehr. Doch sie verstreicht ungenutzt. Kreon versteigt sich zu wüster Beschimpfung und abwegiger Verdächtigung des Priesters. Erst als Teiresias ihm schlimme Übel prophezeit (1064-1086), wird er unsicher (1095). Er denkt das erste Mal über das ›Weichen‹ nach, was er stets abgelehnt hat. Den Kampf mit der Ananke mag er nicht aufnehmen (1105-1106). Er gibt nicht aufgrund einer tieferen Einsicht, in Delphis Sinn sich erkennend, nach, sondern weicht dem bloßen Zwang. Er ist innerlich unbelehrbar wie zuvor. In diesem Sinn ist der Schluß gestaltet. Kreon wird von den Ereignissen überrollt: Alles ist seinen Händen entglitten, das Geschick ihm schwerwuchtend auf das Haupt gesprungen (1344-1346). Nicht bestimmt er durch Einsicht sein Schicksal, sondern dieses zwingt ihn zur Einsicht, indem es ihn vernichtet.

Die Problematik des Stücks resultiert daraus, daß Kreons Gesetze (*nomoi*) gegen Antigones Bräuche (*nomima*)⁶ stehen und eine Vermittlung notwendig ist. Antigone ist aber von Anfang an nicht auf einen Ausgleich der unterschiedlichen Positionen bedacht, sondern auf Konfrontation. Sie handelt in frommer Schuld (74), doch eben gegen die Bürger (59) und gegen die Gesetze (79). Von Sophrosyne hält sie nicht viel. Daß ihr Handeln des Verstands entbehre, stellt Ismene schon 67-68 fest: ›Da wo kein Maß mehr ist, ist auch kein Sinn‹.

Daß der erste Eindruck nicht trügt, zeigt sich bei Antigones Auftritt nach der Tat. Wäre es angemessen, vor derselben das Gespräch mit Kreon zu suchen, müßte sie jetzt erst recht um sein Verständnis werben. Wenn man erwartet, daß Antigone ihre Rede über die ›ungeschriebenen Bräuche‹ (450-470) in feierlichem Ernst vortrage, sieht man sich getäuscht: Sie ist mit Hohn, Bitterkeit und Verachtung gespickt. Es geht nicht nur um Formulierungen, sondern vor allem um schärfste Konfrontationen in der Sache. Am Anfang der Rede setzt Antigone Kreons Gesetzen ihre Bräuche (450-457), am Ende Kreons möglichem Vorwurf der Torheit ihren tatsächlichen Vorwurf der Torheit entgegen (469-470). 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‹ (Böckh). Antigone ist unfähig nachzugeben, Maß zu halten, ihre Grenzen zu erkennen – wie ihr Vater Oidipus.

Kreon hält Antigone ›Freveln‹ (*hybrizein/hybris*) bei (480) und nach ihrer Tat (482) vor. Daß die Hybris in ihrem Prahlen mit der Tat und ihrem Lachen nach derselben besteht (482-483), weist auf den *Aias*, in dem das leitmotivisch ausgestaltete überhebliche Lachen des Titelhelden ›äußerster Gegensatz zur Selbsterkenntnis im

⁶ *nomoi* = ›laws‹, *nomima* = ›customs‹ (B. M. W. Knox). »Diese *nomima* sind wohl ›den Göttern wohlgefällige Bräuche‹, aber keine ›göttlichen Gebote‹; es sind ungeschriebene Richtschnuren des Verhaltens der *agathoi*, woran sie sich halten, aber keine (nachträglich) ›geheiligten Satzungen‹ (E. Wolf).

Sinne Delphis« ist (G. Großmann). Nach Ansicht des Chors kommt Antigone durch die ›Torheit des Worts« und die ›Verblendung des Herzens« (*logou anoia* und *phrenon Erinys*) zu Fall (603). Sie läßt »folly in the speech, and frenzy at the heart« erkennen (Jebb). Das erste bezieht sich nach Jebb auf die Rede 450-470 (!), das zweite bezeichnet den »infatuated impulse which urged Antigone to the deed«; er ist »conceived as a Fury that drove her to her doom.« Der Chor sagt deutlich, »daß die Leidenschaft des Menschen Sinn verwirrt und den Untergang herbeiführt« (Böckh). Nimmt man 601-603 ernst, ergibt sich der Gedanke, Antigone müsse sterben, »weil sie den Bruder begrub und nachher in törichtem Zorne Kreon reizte« (Bruhn). Es ist sinnvoll, wiederum Aristoteles' Hamartia-Begriff heranzuziehen.

Sophokles läßt den Chor in der Abschieds-Szene auf Distanz zu Antigone gehen wie nie zuvor. Es nähme ihrem letzten Auftritt an Tiefe, wenn ihr ein irrender, ja feiger Partner gegenüberstünde. Der Dichter benutzt noch einmal die Gelegenheit, das völlig »autonome« Verhalten Antigones (vgl. 821) herauszustellen. Er vermied die Konfrontation, wäre sie nicht geeignet, deren Tat und ihr Verhalten nach derselben erneut in das Bewußtsein der Zuschauer zu rücken. Damit macht er wie bei seinen anderen Helden deutlich, daß sie nicht durch ein einmaliges Fehlverhalten stürzen, sondern durch ihren permanent eigenwilligen Charakter.⁷ Wie der Chor 875 richtig sieht, geht Antigone durch ihr nur »auf sich selbst bezogenes Streben« (*autognotos orga*), zugrunde. *orga* ist ›Trotzsinn« (Böckh), ›Starrsinn« (Reinhardt). Der Begriff entspricht dem, was Teiresias *authadia* nennt (1028). Antigones Selbstbezogenheit (*autonomos* = »nach eigenen Gesetzen lebend«, 821; *autognotos* = »nach eigener Erkenntnis handelnd«, 875) hindert ihre Selbsterkenntnis. Sie ist bis zum letzten Atemzug dazu unfähig, da sie nur das ›Fromme« (*hosia*), nicht aber das ›Freveln« (*panourgein*, 74) sieht.⁸

Eine Person stellt Sophokles in das harte Spiel der Tragödie, die fähig ist, ihre Grenzen zu erkennen: Ismene. Wenn die Schwester ihr das Bestattungsverbot mitteilt und erpresserisch hinzufügt, sie könne nun zeigen, ob sie edel oder schlecht sei (38), versteht sie das in ihrem Sinn für Maß gar nicht. Aufgeklärt, stellt sie fest, was Antigone vorhabe, sei verboten (44). Das erscheint ihr unstatthaft. Gegen das Gesetz zu handeln bedeute schmachvollen, nicht ehrenhaften Tod (59). Aus dem Ende ihrer Rede – »denn seine Grenzen überschreiten, das ist Unvernunft« (67-68) – spricht Besonnenheit. Sie erkennt das Recht der Unterirdischen an (65), aber sie will nicht gegen die Bürger handeln (79). Es ist wichtig zu sehen, daß Ismene nicht 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

⁷ Antigone hat ein »kompromißloses, hartes Wesen« (Meier). Ihr »überhebliches Verhalten ist in ihrer Persönlichkeit begründet« (Coray). »Wie sehr auch Antigone das Maß überschreitet, wird in vielen Einzeläußerungen besonders des Chors vom Dichter explizit gemacht. [...] Wir brauchen nur zuzusehen, wie sich Antigone in der Vertretung dessen, was sie für das Recht hält, auch ihrerseits immer weiter in die absolute Kompromißlosigkeit hineinsteigert, wie sie gar ihr junges Leben [...] nicht etwa nur sanft und selbstverständlich opfert, sondern stolz hinwirft – stolz gerade auf diesen *Wurf* –, und dann, meine ich, erkennen wir vielleicht, daß auch Antigone das Richtige verfehlt« (J. Latacz).

⁸ Antigone hat »recht und unrecht zugleich, wie sie auch fromm und unfrohm in einem ist« (Meier).

den Gegensatz betont. Ismene versteht beide, Antigone und Kreon, und gerade deshalb handelt sie nicht« (W. Jens). Sie ist fähig, ihre Grenzen zu erkennen.

Nach der Tat ist Ismene sofort bereit, mit der Schwester zu sterben. Sie sieht nach wie vor, daß der Tote zu versorgen war (545), aber sie weiß auch, daß die Versorgung – gegen Kreons Gebot – »Schuld« (*aitia*, 537) und »Fehlen« (*exhamartia*, 558) bedeutet. Es ist vielleicht kein Zufall, daß Sophokles sie an der letzten Stelle denselben Begriff wie Teiresias gebrauchen läßt (*exhamartein*, 1024). Ihre Wertung von Antigones Handeln dürfte Sophokles' Ansicht entsprechen. Man pflegt Ismenes Bedeutung auf die Kontrastfunktion zu Antigone zu reduzieren und ihr seit der Aldina zu Unrecht eine der menschlichsten Äußerungen des ganzen Stücks zu nehmen: ihren Ausruf »wie dich der Vater, liebster Haimon, schmäh!« (572). So wenig traut man ihr eigenes Denken und Empfinden zu. Offenbar will Sophokles aber zeigen, daß Antigones Verhalten nicht das natürliche ist.

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 (Görgemanns).

Die Götter greifen an keiner Stelle in die Handlung ein. Alles ist auf der menschlichen Ebene verständlich. Kreon befördert Antigone zum Tod. Darüber verzweifelt, begehrt Haimon Selbstmord. Dieser wiederum ist Anlaß für Eurydikes Ende. Kreon steht schließlich vernichtet da, er, der den Anstoß zu der Kettenreaktion gibt und von ihr eingeholt wird. Es ist

hinlänglich ausgesprochen, daß Antigone und Kreon mit selbstgewähltem Entschluß ihr Verderben herbeiführen; Haemon und Eurydike werden durch jene und durch eigene Leidenschaft oder Schwäche nachgezogen. Alles geht rein menschlich zu (Böckh).

Teiresias gibt eine Prophezeiung und eine doppelte Erklärung. Kreon werde, verkürzt gesagt, für Antigones Tod und Polyneikes' Nichtbestattung mit dem Tod des Sohns büßen (1064-1073). Das wird zweifach erklärt: Daß er »bezahlen muß« (1067), bewirken einerseits die Erinyen, die Gleiches mit Gleichem vergelten (1074-1076), andererseits werden sich die Städte, deren Tote ebenfalls nicht bestattet sind (wohl die Städte der Mitkrieger von Polyneikes), gegen Kreon erheben (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 Rächerinnen der Verwandten – also Antigones und Polyneikes' – sind und ähnlich wie bei Aischylos (*Ag.* 58 / 59) die »später Strafenden« heißen (1074). Die Götter agieren nicht, sondern »reagieren«. Erwähnte Teiresias die Erinyen nicht, vermißte man sie nicht. Offenbar will Sophokles, wie in anderen Stücken, zeigen, daß der Mensch in eigener Verantwortung handelt und bei Verfehlungen Buße zu zahlen hat. Daß es ein »Bezahlen« gibt, dafür ist eine allgemeine göttliche Ordnung der Welt Ursache.

Erkennt man diese Konzeption, folgt daraus notwendig, daß Kreon und Antigone schuldig sind. Kreon gelangt, wenn auch (zu) spät, zur Einsicht, Antigone nicht. Stürzt auch sie zu Recht? Es ist klar, daß sie nicht nach dem simplen Gesetz ›Schuld und Sühne‹ scheitert. Um in aristotelischen Kategorien zu reden: Daß ihr ›Urteilsvermögen‹ versagt, ist ihre Hamartia; insofern sie aber nicht aus ›Schlechtigkeit‹, sondern im Affekt handelt, leidet sie ›unverdient‹ (*anaxios*) und ruft somit Mitleid hervor. Die Diskrepanz zwischen ihrer Hamartia und dem aus dieser resultierenden Leiden ist besonders groß. Das sichert ihr die Sympathie zu allen Zeiten. Daß das auch auf Kreon, der das Beste für den Staat will, zutrifft, mag man nicht ebenso anerkennen und enthält ihm zu Unrecht Mitleid und Sympathie vor.

Die These, Kreon repräsentiere die Rechte des Staats, Antigone die der Götter, ist falsch. 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. Kreons Bereich hat ebenso wie Antigones mit den Göttern zu tun: Auch der Staat berührt die göttliche Sphäre.⁹ Von dem »durch Eidschwüre bei den Göttern [...] besiegelten Recht« (369) war schon die Rede. Hierher gehört auch die Feststellung des Chors, daß Antigone an Dike scheitert (853-855),¹⁰ die ›the law of the state‹ repräsentiert (Jebb). Der Chor legt 872-874 dar, daß die Totenehrung nur eine Seite der ›Frömmigkeit‹ sei, denn Antigone verstoße gegen die ›herrscherliche Befehlsgewalt;

die Götter ehren (durch Vollzug der verbotenen Bestattung), sei zwar *eine* Art von Göttergehorsam (*eusebeia*), aber – und der Satz ist so angelegt, daß eine andere Art von Göttergehorsam folgen muß –: (Göttergehorsam ist es auch), ein *kratos* nicht zu übertreten, d. h. eine herrscherliche Befehlsgewalt, die der, in dessen Obhut sie gegeben ist [...], 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 (H. Patzer).

Antigone stellt das sogar in Rechnung: Sie habe, ›Frömmigkeit‹ (*eusebeia*) ühend, den Vorwurf der ›Gottlosigkeit‹ (*dyssebeia*) davongetragen (924): ›Erwarb ich doch | Gottlosigkeit mir durch die That der Frömmigkeit!‹ (Böckh). Diese Stellen sind einheitlich konzipiert und aufeinander bezogen. Es kann kein gutes Ende nehmen, wenn jemand wie Antigone ›nach eigenen Gesetzen lebend‹ handelt (821).¹¹

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 kennen. Kreon und Antigone haben, mit Teiresias zu sprechen, gefehlt (1024), aber

⁹ Wenn man wie Wolf argumentiert, sind Antigones *nomima* nicht einmal ›göttliche Gebote‹. Dann stünde das Göttliche nur auf Kreons Seite!

¹⁰ 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« (Patzer).

¹¹ »The word is fitting, since she has set her laws (*theon nomima*) above Creon's« (Jebb).

danach mehrfach die Gelegenheit zum ›Weichen‹ (1029) und zum ›Lernen‹ (1031); doch ermangeln sie der ›Wohlberatenheit‹ (1050, vgl. 1026). So ist ihr Scheitern notwendig, in der Tat ›bei den Göttern beifallswert‹ (Bruhn) (925) – nicht wegen einer prinzipiellen Unverträglichkeit ihrer Bereiche, sondern weil sie diese mit Anmaßung und Ausschließlichkeit vertreten. Die *Antigone* ist nicht, wie Hegel meint, eine Tragödie, in der Institutionen, sondern eine, in der Charaktere kollidieren, die sich Institutionen zu starr zueigen machen. 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 Conflicte verstrickend, herbem Gescheicke verfallen, wohl des Mitleids werth aber durch des Eignwillens Uebermaas nicht frei von Schuld (Schwenck).

»Wären beide völlig besonnen und hielten das Maß, so höbe sich die Tragödie auf« (Böckh). Sie stürzen, weil sie unfähig sind, ihre Grenzen und sich zu erkennen.¹²

¹² »The action of *Ant.* results from the clash between two dogmatic and inflexible individuals. If either Kreon or Ant. were less rigid, more capable of compromise, catastrophe could be averted. But compromise is foreign to their natures, and much of the power and attraction of the play comes from the sheer force and inevitability of their collision« (M. Griffith).