

2022.1 . Ano XXXIX . Número 43

CALÍOPE

Presença Clássica

(separata 7)



2022.1 . Ano XXXIX . Número 43

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

(separata 7)

EDITORES

Fábio Frohwein de Salles Moniz

Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
REITOR Denise Pires de Carvalho

CENTRO DE LETRAS E ARTES
DECANA Cristina Grafanassi Tranjan

FACULDADE DE LETRAS
DIRETORA Sonia Cristina Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS
COORDENADOR Rainer Guggenberger
VICE-COORDENADOR Ricardo de Souza Nogueira

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS
CHEFE Simone de Oliveira Gonçalves Bondareczuk
SUBSTITUTO EVENTUAL Fábio Frohwein de Salles Moniz

EDITORES
Fábio Frohwein de Salles Moniz
Rainer Guggenberger

CONSELHO EDITORIAL
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

CONSELHO CONSULTIVO
Alfred Dunshirn (Universitat Wien)
David Konstan (New York University)
Edith Hall (King's College London)
Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)
Gabriele Cornelli (UNB)
Gian Biagio Conte (Scuola Normale Superiore di Pisa)
Isabella Tardin (Unicamp)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Jean-Michel Carrié (EHES)
Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra)
Martín Dinter (King's College London)
Victor Hugo Méndez Aguirre (Universidad Nacional Autonoma de México)
Violaine Sebillote-Cuchet (Université Paris 1)
Zelia de Almeida Cardoso (USP) – *in memoriam*

CAPA
Templo de Selinunte (Sicília, Itália).

EDITORAÇÃO
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

REVISORES DO NÚMERO 43
Arthur Rodrigues Pereira Santos | Fábio Frohwein de Salles Moniz | Felipe Marques Maciel | Fernanda Messeder Moura | Rainer Guggenberger | Vinicius Francisco Chichurra

REVISÃO TÉCNICA
Fábio Frohwein de Salles Moniz | Rainer Guggenberger

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas | Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
www.lettras.ufrj.br/pgclassicas – pgclassicas@letras.ufrj.br

Hölderlins Verständnis des Tragischen aus der Perspektive des Tiresias, des “Aufsehers über die Naturmacht”

Kathrin Holzermayr Rosenfield

ZUSAMMENFASSUNG

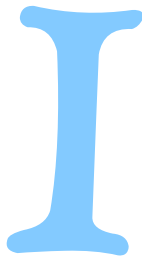
Dieser Aufsatz versucht Hölderlins Auffassung vom Tragischen aus dem mittleren Teil (2) der *Anmerkungen zum Ödipus* und zur *Antigone* abzuleiten, in dem der Dichter seine theoretische Auffassung mit kritischen Kommentaren unterlegt. Im Unterschied zu den theoretischen Bemerkungen in den Teilen (1) und (3), werden die Leser/innen im mittleren Teil auf mythische, rituelle und rechtliche Zusammenhänge aufmerksam gemacht, die durch die poetische Bildersprache dem begrifflichen Verstehen zunächst entgehen. Denn im Gegensatz zu den allgemeinen theoretischen Erwägungen, betont Hölderlin hier motivische Beziehungen, die ein genaueres Lesen, Empfinden und Durchdenken des Stückes ermöglichen sollen, um so der antiken Tragödie ihren lebendigeren Sinn zu verleihen. Dabei verweist Hölderlin auf die in den imaginären mythischen Strukturen verankerten Funktionen und Machtverhältnisse, die verschiedene mythische Figuren und Gottheiten gegenläufigen Bereichen zuordnet: Tiresias und die Nachkommen der Sparten stehen für die Naturmächte, die wild und vaterlos aus der Erde entsprangen; Zeus ist der olympische “Vater der Zeit” oder “Vater der Erde”, der für die menschliche Kultur und die patriarchale Nachfolge steht. Hölderlin scheint durch seine poetische Sensibilität Einblicke in das mythische Denken und in die Feinheiten der rituellen und juristischen Gebräuche des klassischen Athens zu erahnen, die sonst erst von den Strukturanalysen der historischen Anthropologie nachgewiesen wurden. Seine Anmerkungen skizzieren die spezifischen Beziehungen von Natur- und Kulturmächten, die den/die Helden in das widersprüchliche Kräftefeld zwischen die blinde “Naturmacht” der unteren Götter und die olympische Ordnung des Zeus stellt und Tiresias die Funktion des “Aufsehers über die Naturmacht” zuweist, ihn also als Vertreter der unteren Götter (und der dunklen Seite Apollos) sieht.

SCHLAGWÖRTER

Hölderlin; *Antigone*; *Anmerkungen*; Auslegung; Kritik; Theorie.

SUBMISSÃO 30.09.2022 | APROVAÇÃO 23.11.2022 | PUBLICAÇÃO 04.03.2023

DOI <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i43.54777>



n der großen Mehrzahl der Auslegungen der griechischen Tragödie kennt man Tiresias als den blinden Seher einer höheren Wahrheit, die meist mit dem Licht des Sonnengottes Apollo (also mit der olympischen Ordnung, und in der klassizistischen Auffassung, mit Rationalität identifiziert wird). Aus dieser Sicht ist es zweifellos verblüffend, wenn der Diener dieses Gottes in Hölderlins Anmerkungen als “Aufseher über die Naturmacht”¹ bezeichnet wird. Spüren wir also nach, wie Hölderlin den Tiresias umreißt.

Noch im Teil (1) der Anmerkungen weist der Dichter darauf hin, dass der Auftritt des Tiresias wie eine Zäsur in den Handlungsablauf eingreift, und so eine gegenläufige Bewegung erzeugt, dank der die Leser/innen oder Zuschauer/innen den lebendigen Sinn erfassen können. Hölderlin überträgt die Gesetze der Metrik mit einer sinnbildlichen Formulierung auf die narrativen Sequenzen der Handlung. Analog zu den Regeln der lyrischen Dichtung in der die kaum merkliche Pause an einer neuralgischen Stelle des Verses (Zäsur) das begriffliche Verstehen hemmt und so die Gedanken über die kausalen Zusammenhänge auf andere (und dieser Logik widersprechende) Beziehungen bringt, versucht Hölderlin die Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zwischen Figuren und Motiven zu lenken. Hier der Absatz, in dem Tiresias aus der Sicht Hölderlins vorgestellt wird:

Tiresias tritt ein in den Gang des Schiksaals, als “Aufseher über die Naturmacht”, die tragisch, den Menschen seiner Lebenssphäre, dem Mittelpunkte seines innern Lebens in eine andere Welt entrückt und in die exzentrische Sphäre der Toten reißt.²

Tiresias erscheint hier nicht als Vermittler der Wahrheit des Licht- und Sonnengottes Apoll, sondern als Bewahrer einer dunklen, beunruhigenden, geheimnisvollen Seite dieses Gottes. Diese Auffassung kann leicht abwegig erscheinen – nicht nur für Hölderlins Zeitgenossen, sondern auch für die ökologische Einstellung des naturhungrigen 21. Jahrhunderts ist die Idee der

Naturmacht, die den Menschen in die beunruhigend gefährlichen Dimensionen des Todes reißen soll, schwer nachzuvollziehen; dazu verstellt auch die noch heute gängige klassizistische Auffassung die Sicht auf die blutrünstigen Züge dieser Gottheit, die erst die moderne Anthropologie auch als ungeheure und dunkle Macht erkannt hat – so z.B. Marcel Détiéne, der Apoll mit seinem unheimlichen Attribut, “dem gezückten Messer” (*le couteau à la main*), vorstellt.³ Wenn also Hölderlin den Propheten Tiresias mit dieser sinistren Macht in Verbindung bringt, die den Menschen mit dem todbringenden Potential der Existenz konfrontiert, so wendet er sich gegen die konventionelle Verharmlosung der griechischen Mythologie, die diese Figur als Vermittler einer aufklärerischen und rationalen Ordnung verstanden haben will. Die Leser/innen sollten nicht vergessen, dass auch der tragische Mythos des klassischen Athen unerschrocken von den destruktiven, blutrünstigen Gewalten und von der erschreckenden Gleichgültigkeit der Natur für individuelles Leben spricht, die bei fortschreitender Zivilisierung gern vergessen – oder versteckt – werden. Diese Facette der Natur spielt bei der Abstammung der edlen Thebaner eine bedeutende Rolle. Denn die regierenden Familien Thebens dürfen nie ganz vergessen, dass sie nur teils von Menschen, zur Hälfte aber von den Abkömmlingen der Sparten abstammen (die Sparten sind Abkömmlinge der aus-der-Erde-Geborenen, der Autochthonen, *spartoi*). Diese Erdgeborenen monströsen Kreaturen ließ die Mutter Erde, nachdem Kadmos die Drachenzähne gesät hatte, ganz allein (ohne Vater und Eheritus) aus ihrem Schoss spriessen, und die schwer bewaffneten Monster zeigten ihre rohe Naturgewalt indem sie sich erstmal gegenseitig fast ausrotteten.⁴ Mit den Nachkommen dieser autochthonen Kreaturen verheiratete Kadmos seine Söhne und Töchter, wodurch die natürliche wilde Kraft auch in den Adern der Herrscherfamilien pulsiert.

Tiresias ist folglich im Mythos eine durchaus unheimliche Figur, die an der Grenze zwischen menschlicher und göttlicher Wahrheit steht, und das heißt eben auch zwischen menschlichen Gesetzen und unmenschlich-naturmächtiger Ordnung. Die Tatsache, dass dieser Seher von der ersten bis zur letzten

Generation präsent ist, d. h., von Kadmos' Gründung Thebens bis zur Zerstörung der Stadt in den Generationen nach Antigone, ist bereits ein Zeichen eines nicht-menschlichen Stagnierens oder einer ewigen Wiederholung der Zeit in dieser vom Unheil heimgesuchten Stadt. Analog dazu macht auch die Machtübergabe immer wieder konfuse Sprünge in die vorhergehende Generation, statt regelmäßig von der älteren auf die jüngere Generation überzugehen. Mit der inzestuösen Ehe von Jokaste und Ödipus wird diese Verwirrung von Zeit und Raum endemisch und unüberwindbar: an Stelle der exogamen Verbindung von Verlobten entfernter Familien tritt die inzestuöse Endogamie, die die verschiedenen Familien und Generationen in eins fallen lässt – eine Implosion der Verwandtschaftsbeziehungen und der zeitlichen Ordnung.⁵ Diese Implosion verweist zurück auf den Ursprungsmythos: die Geburt der unmenschlichen Sparten, die - ohne Vater! - aus den Drachenzähnen im Schoss der Mutter Erde spriessen und in ihrer natürlichen Wildheit keinerlei Ordnung anerkennen.

Wir verfolgen also die Hypothese, dass dieser Blickwinkel auf die mythischen Motive Aufschlüsse zu verschiedenen Fragen verspricht, nicht nur den "Aufseher über die Naturmacht betreffend", sondern z. B. auch darüber, warum Hölderlin dem Zeus den Beinamen "Vater der Erde" und "Vater der Zeit"⁶ gibt, und so Zeus als Gegenspieler der dunklen Seite des Apoll hinstellt. Dies würde durchaus sinnvoll, wenn man Athenas Worten in den *Eumeniden* Glauben schenken darf, gebietet die von Zeus geborene Tochter des obersten Herrschers des Olymp den Erinien Einhalt, d. h., andere wilde Naturmächte in die Grenzen der patriarchalischen (olympischen und menschlichen) Ordnung verweist. Zeus' Tochter erscheint in Aeschylus' Tragödie als Aufseherin über die zivilisierenden Kräfte, die die menschliche Ordnung und Machtübergabe von Vater auf den Sohn sichern. Hölderlins Anmerkungen scheinen ein besonders subtiles Feingefühl für die Strukturen des mythischen Denkens zu zeigen, das Hölderlin sich durch seine intensive Beschäftigung mit der griechischen Literatur und Geschichte erworben hat, was ihm auch Mythenforscher des 20. Jhts. attestieren (wir denken zum Beispiel

an N. Loraux oder Karl Kerényi).⁷ Diese Hypothese gilt es hier weiterzuverfolgen.⁸

In diesem Sinn, wollen wir im Folgenden Hölderlins Hinweise auf die Implikationen der anthropologischen Details im mythischen Denken mehr Beachtung schenken, als dies bis jetzt der Fall war. Denn seine Übersetzungen von Sophokles' Tragödien öffnen, viele Jahrzehnte vor der strukturellen Anthropologie Einblicke in die Widersprüchlichkeit des mythischen Denkens, das den tragischen Figuren und Gottheiten gegenläufige Qualitäten verleiht, die nicht mit rational normierten moralischen Werten vereinbar sind.

HÖLDERLINS TIRESIAS AUS DER SICHT DES CHORES

Vorerst noch ein Wort zu Tiresias. Als Aufseher über die Naturmacht rückt Hölderlin Tiresias auch in die Nähe der mythischen Sphinx, deren Funktion es ist, nur legitime Nachkommen des Königshauses (oder der Nebenlinien, die ebenfalls von den Sparten abstammen)⁹ auf dem Thron zu dulden: und genau diese Funktion hat Tiresias auch für Ödipus erfüllt, als er jahrelang verschwiegen, dass der Retter aus Korinth Jokastes Sohn ist und das Bett der eigenen Mutter teilt. Einiges deutet sogar darauf hin, dass Tiresias diese Aufseher- und Schützerfunktion auch gegen den Willen des Helden beibehalten wollte. Das absichtliche Verschweigen der dubiosen Stellung des Vaternörders, der gleichzeitig inzestuöser Sohn ist, wird in den dunklen Beschwörungen klar hervorgehoben, mit denen Tiresias in seinem Dialog mit Ödipus anfänglich dreimal wiederholt, dass es für Ödipus und für ihn selbst, den Seher, besser wäre, nicht weiterzuforschen.¹⁰ Während derlei Details oft einfach überlesen werden, nimmt Hölderlin sie genau zur Kenntnis und durchdenkt mit ihnen die andere, nicht moderne (nicht-hesperische) Logik, die dem griechischen Denken in Mythen innewohnt. So erobert er lange vor der historischen Anthropologie des 20. Jhdts. ein Mythenverständnis, das den Dichter und seine Leser/innen weit über die klassizistischen Ansätze hinaus katapultiert, und ihm Einblicke in eigenartige, archaisch anmutende Gepflogenheiten der

klassischen *Polis* gewähren – so zum Beispiel in die intime Identifizierung der Griechen mit dem Haus und den Hausgöttern, d.h. den verstorbenen Vorfahren, die im Familienkult (täglichen Riten) eine bedeutende Rolle spielen.¹¹ Michael Franz erwähnt, dass Hölderlin, in seinen Sophokles-Übersetzungen fast durchweg das griechische *δαίμων* (“Gottheit”) durch “Geist”, bzw. “Geister” wiedergibt,¹² was die Annahme nahelegt, dass er von den konventionellen allegorisch verfestigten Vorstellungen ablenken will; statt die Gottheiten in ihrem klassizistischen Format festzulegen, erlaubt seine Übersetzung, auch an andere – z. B. Hausgeister – zu denken.

In diesem Zusammenhang muss auch die Platzhalterfunktion erwähnt werden, die der Tochter (*epikler*) eines ohne Nachkommen verstorbenen Familienoberhauptes zukommt, und die es ihr erlaubt, das gesamte symbolische, materielle und genealogische Erbgut an ihren Sohn weiterzugeben (der nicht als Sohn ihres Mannes betrachtet wird).¹³ Dieser in den Antigone-Kommentaren fast nie beachtete Aspekt, der in Hölderlins Übersetzung geschickt in den Vordergrund gerückt wird, gibt Antigone in der Klassischen Vorstellungswelt eine besondere Funktion im Familienkult. Erst in den letzten zwei Jahrzehnten wurde dieses “Detail” auch von vereinzelt Hellenisten wieder aufgegriffen und für neue Interpretationsansätze nützlich gemacht, allerdings ohne ausführliche Textanalysen, die die weitreichenden Implikationen dieser Variation des Verlobungs- und Heiratsritus unter die Lupe nehmen würden.¹⁴ Denn als Verlobte im Ritus des Epiklerats wäre Antigone verpflichtet, sich um die häuslichen Riten und die Pflege des Andenkens an die Geister der verstorbenen Vorfahren im Haus ihres Vaters zu kümmern und für diesen einen Erben und Nachfolger zu gebären. Damit wird die patriarchalische Ordnung der Labdazidenfamilie durch die weibliche Präsenz – ausnahmsweise! – abgesichert. Allerdings kommt es dabei zu einem unterschweligen Konflikt mit dem noch amtierenden Patriarchen, dem General und Regenten Kreon, der in gewisser Hinsicht auch als Vormund Antigones fungiert (wir kommen auf diese komplizierte Konstellation im Folgenden zurück).

Hölderlins Offenheit für fremde – und befremdliche – Vorstellungsarten, die mit den eigenen hesperischen Gewohnheiten unvereinbar sind, distanziert seine Übersetzungen und sein Verständnis vom Tragischen von den gängigen Auffassungen der griechischen Kultur im deutschen Idealismus und der Frühromantik. Es ist also durchaus wahrscheinlich, dass diese einzigartige Aufmerksamkeit für das Anderssein der fremden Kulturepoche der Auslöser war für Hölderlins Suche nach den Differenzen, die diese bewunderten Griechen von der eigenen hesperisch-christlichen Identität unterscheiden.

So befremdlich Hölderlins Verständnis der Funktion des Sehers Tiresias auch sein mag, wird doch auch durch andere Details klar, dass er diese Auffassung als tatsächlich im Mythos verankert empfindet, und durch die Beziehungen des Tiresias mit anderen Figuren des Dramas bestätigt sieht. Der Prophet dient nicht einer abstrakten Wahrheit, wie sich die moderne Vorstellungsweise das oberflächlich zurechtlegt, sondern, sagt Hölderlin, den Naturmächten. Diese Mächte werden besonders in den Beziehungen der Menschen zu ihren verstorbenen Vorfahren lebendig. Tiresias' Aufgabe in beiden Tragödien ist nicht zu verkünden, wer recht hat und wer unrecht, was falsch oder richtig wäre; sondern er ist der Ratgeber der von den Familien- und Erdgeistern Begünstigten (in den beiden Tragödien also Berater der Familienmitglieder des Königshauses, d. h. der Abkömmlinge der Sparten). Seine Aufgabe ist es, diese mit den Naturmächten in Harmonie zu bringen, damit ihnen, und der Stadt über die sie regieren, das Schicksal weiterhin günstig bleibt.¹⁵ Als solcher wird der Prophet von den Thebanern respektiert und dient als Wegweiser für das Verhalten und die Meinungen der übrigen Akteure.

In diesem Sinn versteht auch Hölderlin das Verhalten der Stadtältesten, die sich gegenüber den in Konflikt geratenen Protagonisten ganz neutral und kühl benehmen, wie Hölderlin in seinen Anmerkungen ausdrücklich hervorhebt; der Chor lässt seine Sympathien für die Labdaziden und für Antigone nur intermittierend durchblicken und versucht diese menschliche Anerkennung in kühle, scheinbar unbeteiligte Rhetorik zu kleiden.

Allerdings, so betont Hölderlin, drückt genau das die “Wärme” aus, die in den Mahnungen des Chors an Antigone liegt: “In sofern passet der sonderbare Chor [...] aufs geschickteste zum Ganzen, und seine kalte Unparteilichkeit ist Wärme, eben weil sie so eigentümlich schicklich ist”.¹⁶ Genau wie Tiresias nimmt auch der Chor nicht für Antigone Stellung. Denn Tiresias verteidigt weder Antigone noch Kreon, sondern er führt ausschließlich Aufsicht über die rechte Ordnung von unteren Naturmächten, und rät Kreon nur, nicht gegen diese Ordnung zu verstoßen. Diese Vorstellungen mythischer Logik schwingen auch in den Mahnungen des Chores mit, als er Antigone für ihre Identifizierung mit der zur Sterilität verurteilten Niobe tadelt. Hölderlins Zitate im Mittelteil der Anmerkungen zeichnen genau diese Logik nach, mit der der Mythos den Menschen zum Spielball zwischen Naturkräften und Kulturkräften macht. Diese Logik verfolgt der Chor, wenn er seine Sympathien für Antigone zurückhält und ihr nur rät, sie solle darauf vertrauen, dass sie doch noch (wie Danae) die Vermittlerin der Gesetze des “Vaters der Zeit” werden könnte.

Sehen wir also genauer an, wie Hölderlin die konventionellen Lesarten moduliert und verschränkt, indem er Tiresias mit den Naturmächten assoziiert, während er es dem Chor überlässt, Antigone an Zeus zu erinnern: die Stadtältesten tadeln Antigone, den Gott der Zeit – und zwar der gezählten, also menschlich beschränkten Zeit – zu missachten und raten ihr es Danae gleichzutun, die diesem Gott leidend dienen musste. Die Konfigurationen, die sich aus Hölderlins Lesart ergeben, weisen darauf hin, dass der Dichter nicht in starren Allegorien denkt, dass er die komplexe Handlung nicht auf feste Dichotomien und Formeln reduziert, sondern dass er vielfältige mögliche Beziehungen entdeckt, die dem mythischen Denken der Tragödie enorme Vieldeutigkeit verleihen.

TIRESIAS IN DEN ANMERKUNGEN

Der oben zitierte Absatz ist ein Themen-Cluster, das den Propheten als Herren der tragischen Ambivalenz der Natur

auszeichnet, in der Leben und Tod ineinander übergehen. Diese Bemerkung zur Funktion des Tiresias stellt innerhalb der dreiteiligen Anmerkungen Hölderlins die Überleitung vom Teil 1 zum Teil 2 dar. Hölderlin gibt im Mittelteil beider Anmerkungen Hinweise, aus welchen thematischen Perspektiven ein besseres und lebendigeres Verständnis der Tragödie eröffnet werden könnte. Wir wollen diese Passage im Folgenden mit den von Hölderlin hervorgehobenen Motiven im Mittelteil der Anmerkungen in Beziehung setzen.

Im *Ödipus*, so führt Hölderlin aus, ist es die Hybris des Nachsuchens nach vollem Bewusstsein des Helden, das zum Unheil führt; in der *Antigonä* weisen Hölderlins Bemerkungen darauf hin, dass das Unheil zum ersten durch die Identifikation der Heldin mit ihrem Haus und mit den toten Vorfahren (und der sterilen Niobe) ins Rollen kommt, denen sie sich allzu schnell beigesellen will – ganz so als würde sie ihrem Vater Ödipus nacheifern, der sich ebenfalls den thebanischen Konflikten und Miasmen entzogen hat. Zweitens entsteht das Verhängnis auch durch Kreons Bestehen auf dem Bestattungsverbot und der unterirdischen Einkerkering Antigones.¹⁷

TIRESIAS' NATURMACHT IM *ÖDIPUS TYRANNOS*

Bevor ich mich nun hauptsächlich der *Antigone* zuwende, noch eine kurze Bemerkung über die *Anmerkungen zum Ödipus*, die für die Besprechung von Hölderlins Assoziation des Tiresias mit der Naturmacht relevant ist. Für Hölderlin ist in dieser Tragödie die dialogische Interpretation des Orakels von besonderer Wichtigkeit; der Dichter unterstreicht im Teil 2 der *Anmerkungen* das langwierige Frage-Antwortspiel, in das Ödipus zunächst Kreon, dann auch den Chor, Tiresias und Jokaste verwickelt, und das hartnäckige Bestehen des Helden auf einer kausal und im Einzelnen verständlichen Erklärung des Miasmas – eine Prozedur, in die der Held auch den Boten aus Korinth und den thebanischen Hirten hineinzieht. Durch dieses Bestehen auf “dem Besonderen”, d.h. auf konkreten Einzelheiten bringt Ödipus, Hölderlin zufolge, erst Kreon und dann alle übrigen Thebaner dazu, das (an sich

neutrale) Orakel mit *einer besonderen* Mordtat, nämlich Laios' Tod, in Verbindung zu setzen, und so eine rational verständliche Aufklärung des Orakels zu forcieren, statt einem ganz allgemeinen Verständnis und landesüblichen Reinigungsriten zu vertrauen.¹⁸

Hölderlins *Anmerkungen* lenken dabei die Aufmerksamkeit sowohl auf den zentralen Aspekt von Ödipus' Hybris (die für Hölderlin in seiner Insistenz auf rationaler Erhellung und Einsicht besteht), als auch auf Tiresias' Aufseherfunktion. Diese ist, anders als Ödipus' Einsichten und Erklärungen, durch dunkles und rätselhaftes Erkennen ausgezeichnet. Tiresias, wie vor ihm schon Kreon, will vermeiden, dass kausale Schuldzusammenhänge, die im Grunde nur für Menschen gelten, in Erwägung gezogen werden.¹⁹ Beide versuchen Ödipus auf eine andere, nicht rationale, Auslegung des Orakels zu bringen, die die Schuldzusammenhänge nicht im einzelnen detailliert, oder wie Hölderlin sagt "zu unendlich" versteht oder "ins Besondere deutet".²⁰ Ein solch nicht rationales Verständnis wäre z. B. die im alten Athen übliche rituelle Austreibung eines aleatorisch gewählten Sündenbocks; dies hätte Kreon, Tiresias und dem Chor wohl genügt, um Theben einer religiösen Reinigung zu unterziehen – und zwar ohne das obsessive Nachsuchen nach rationaler Gewissheit und Gewissen, wie es das tragische Verhalten des Ödipus auszeichnet.²¹

Hölderlin weist ausdrücklich auf den Unterschied zwischen dem aufklärerischen Unterfangen, das Ödipus im Sinne führt und dem anderen, nicht rationellen Sehen des Aufsehers über die Naturmacht, der sich dem Ödipus als Hindernis in den Weg stellt.²² Und genauso wie Tiresias in dunklen Formeln spricht, verschlüsselt auch Kreon seine Antworten im Prolog und verschweigt, trotz der insistenten und präzisen Fragen des Ödipus, verschiedene Einzelheiten, die er wohl weiß; danach verweigern auch der Chor, Tiresias und Jokaste die Antwort. Während die übrigen Personen vielleicht aus menschlicher Vergesslichkeit oder psychologischer Verdrängung nichts zu berichten haben, verschweigt Tiresias willkürlich alles, was er über den Königs- und Vaternörder längst weiß, und mahnt nur, nicht weiter zu forschen; dann aber, gereizt durch Ödipus' beleidigende Insistenz, erklärt der Seher mit dunklen Worten (die er willentlich für alle

unverständlich macht), welche natürliche Beziehungen den Helden mit dieser Stadt verbinden.

In anderen Worten, der Seher versucht im Namen der Naturmächte zu verhindern, dass Ödipus zu einem rationalen Verständnis seiner Situation, und so ins Unheil, gelangt. Als Aufseher und Wächter über die Naturmächte verkündet er seinen dunklen und bedrohlichen Seherspruch: “Als Fremder, nach der Rede, / Wohnt er mit uns, doch bald, als Eingeborner, / Kund wird er, als Thebaner seyn und nicht / Sich freuen am Unfall”.²³ Dieser berichtigt den bestehenden Irrtum, was die Verwandtschaftsverhältnisse Thebens mit dem vermeintlich “fremden” Königssohn aus Korinth betrifft. Gleichzeitig jedoch hält Tiresias diese (V)erkenntnis durch seine trickreich enigmatische Sprache aufrecht – ganz so als wollte er Ödipus bis zum Schluss vor dem vollen Bewusstwerden bewahren.

Hölderlins Bemerkungen unterstreichen somit mehr die unheimlichen Kräfte, die in der über- und untermenschlichen Welt herrschen, und manifestiert so Tiresias’ Souveränität über die mysteriöse Dimension der natürlichen Ordnung Thebens: der Seher ist ein Alliiertes der elementaren Kräfte (der Autochthonen?), nicht nur Seher für das Herrscherhaus der Labdaziden. Sein Bereich betrifft die vitalen Kräfte, die in den natürlichen Nachkommen (des Königshauses oder anderer Abkömmlinge) der aus dem Boden der Kadmeia geborenen Sparten ruhen. Deshalb bemüht sich Tiresias sowohl um das Wohl des Ödipus, als auch, in der *Antigonä*, um das Wohl Kreons, dessen Legitimität zwar nicht auf der direkten Nachfolge im Königshaus sich gründet, dessen Herrschaft aber als Abkömmling der Sparten an den Naturmächten teilhat. Hölderlins Lesart weist darauf hin, dass diese strukturell verankerte mythische Logik auch durch den Chor bestätigt wird, der sich zu den beiden Protagonisten (wie Hölderlin ausdrücklich hervorhebt) kühl-neutral verhält; obwohl die Stadtältesten Ödipus’ Töchter innig lieben, gewähren sie, wie auch Tiresias, dem General Kreon vollstes Vertrauen und Respekt für seine Gesetze: “In sofern passet der sonderbare Chor [...] aufgeschickteste zum Ganzen, und seine kalte Unparteilichkeit ist Wärme, eben weil sie so eigentümlich schicklich ist”.²⁴ Aus diesen

Anmerkungen eröffnet sich eine durchaus neue Sicht auf sehr interessante tragische Spannungen in diesen beiden Stücken, die die vitalen gegen die ethischen und rationalen Kräfte ausspielen, und die alteingesessenen genealogischen Privilegien (Blutsverwandtschaft) in den Schatten von neuen, auf Verdienste gestützte Rechte stellen.

DIE SECHS THEMEN UND IHRE BEZIEHUNGEN IM MITTELTEIL 2 DER ANMERKUNGEN ZUR *ANTIGONAE*

Im Anschluss an Forschungen von Michael Franz zu Hölderlins Auffassung des Tragischen und an Priscilla Hayden-Roys Analyse von Hölderlins Verständnis des tyrannischen Übermaßes in *Ödipus der Tyrann*²⁵ – werde ich nun diesen Ansatz Hölderlins in den *Anmerkungen zur Antigone* weiterverfolgen. Dabei werde ich den inhaltlichen Beziehungen größere Beachtung zukommen lassen, denn Hölderlin macht seine Leser/innen auch hier im Teil 2 seiner Anmerkungen sehr eindringlich darauf aufmerksam, dass bestimmte thematische und motivische Zusammenhänge (die auch seine Übersetzungen unterstreichen) für das “lebendige” Verständnis äusserst wichtig sind. Es gilt also, das komplexe Netz von thematischen Beziehungen zu erarbeiten, um verstehen zu können, was es bei Hölderlin mit dem Begriff des “gesetzlichen Kalküls” auf sich hat. Dabei werde ich die theoretischen Anmerkungen im Teil 3 der Anmerkungen zunächst beiseite lassen (und erst in zweiter Linie zur Erläuterung heranziehen); denn es geht hier vorwiegend darum, den herkömmlichen, hauptsächlich theoretischen Ansatz zum Verständnis des Tragischen zu erweitern, indem nun auch die inhaltlichen Elemente miteinbezogen werden, auf die Hölderlin sowohl als Übersetzer eingeht, als auch als kritischer Leser der Tragödien. Wir nähern uns dem Mittelteil 2 der Anmerkungen als einem Schlüssel, der die dichte und oft dunkle Semantik des griechischen Texts erhellt und die frappierenden Änderungen der Übersetzung weiter ausdeuten hilft.

Mein Beitrag besteht also aus Ergänzungen und Modulierungen der Erwägungen, mit denen Michael Franz

Hölderlin von der Aristotelischen Theorie²⁶ und deren Auslegung durch den Deutschen Idealismus distanziert. Statt einer Wirkungsästhetik möchte Hölderlin nämlich eine Poetik entwickeln, die die Gesetze der dichterischen Komposition mit Hilfe von kombinatorischen Regeln (“gesezlicher Kalkül”) festlegt.²⁷

Diesen “gesezlichen Kalkül” werde ich im Folgenden nicht nur aus dem theoretischen Ansatz (in den Teilen 1 und 3 der *Anmerkungen*) abzuleiten versuchen, sondern vor allem auch unter Rücksichtnahme auf die thematischen Assoziationen, die der Dichter im Mittelteil 2 der *Anmerkungen* macht. In den Kommentaren zum Ödipus wurde klar, dass Ödipus’ Tragik darin besteht, dass er nicht einfach sein vitales Anrecht auf Leben und Herrschertum verfolgt, obwohl ihm dies sowohl von Kreon als auch von Tiresias und Jokaste nahegelegt wird. Sein tragisches Schicksal ist Resultat seines übermäßigen “Nachsuchens” nach “einem Gewissen”, nach einer rational verständlichen Legitimität der Herrschaft, und nach einer Ordnung die für die Ethik der Menschen gerechtfertigt ist, und die so mit der anderen Logik der Naturmächte und der olympischen Götter in Konflikt gerät.

HÖLDERLINS SECHS MYTHISCHE MOTIVE UND IHRE BEZIEHUNGEN IM MITTELTEIL DER ANMERKUNGEN ZUR ANTIGONÄ

Analog zu den *Anmerkungen zum Ödipus* wird in den *Anmerkungen zu Antigonä* ebenfalls klar, dass Hölderlin sein Augenmerk auf eine Reihe von Motiven richtet, die mit natürlicher Fortpflanzung und legitimer Abfolge der Herrschergenerationen zu tun haben, wobei die moralischen Argumente als Störfaktor auf den Plan treten (besonders in Kreons Rechtfertigungen seiner Legitimität). Der Dichter beginnt im Mittelteil seiner *Anmerkungen* mit dem Zitat des Verses, in dem Kreon Kenntnis und Gehorsam für sein Dekret fordert. Darauf folgen Antigones provokative Repliken, die auf den dynastischen Ehren der Labdaziden bestehen und sich gegen Kreons Versuch wehren, einen ihrer Vorfahren öffentlich zu entehren und dabei (mit einem vorwiegend moralischen Argument) die Macht auf eine Seitenlinie

zu übertragen. Die restlichen kommentierten Textstellen modulieren diese Motive in stärker verschlüsselter Form, aber all diese mythischen Gleichnisse sind Abwandlungen der natürlichen und rechtlichen Aspekte der Aufeinanderfolge von Generationen und (il)legitimen Herrschern.

* * *

Beginnen wir mit der kompletten Sequenz der sechs von Hölderlin ausgewählten Textstellen, die in seiner Lesart der Tragödie Schlüssel zum Verständnis des Ganzen beibringen. Zitat 1 und 2 betreffen den Konflikt zwischen Kreon und Antigone; Zitat 3 den Streit von Kreon und Hemon; Zitat 4 Tiresias' Warnung, dass Kreons Hartnäckigkeit fatal enden wird. Zitat 5 und 6 signalisieren Antigones Identifikation mit der versteinerten Niobe und die Mahnung des Chores, der ihr rät, sich nicht in Niobe zu projizieren, sondern sich am Schicksal Danaes zu orientieren.

Das erste Zitat setzt beim Dialog zwischen Kreon und Antigone an:

Was wagtest du, ein solch Gesetz zu brechen?
Darum, *mein* Zeus berichtete mir's nicht,
Noch hier im Haus das Recht der Todesgötter.²⁸

Hölderlins Abänderungen des griechischen Originaltextes heben hervor, dass es sich in diesen Versen nicht nur um Kreons Dekret dreht, sondern auch um den Zusammenhang dieses Dekrets mit den genealogischen Beziehungen und Machtverhältnissen "hier im [Königs]Haus". Antigones schlagfertige Rhetorik ist äußerst selbstbewusst, und für altgriechische Verhältnisse sehr "männlich" und herrisch. Statt sich zu ducken, stellt Antigone sich und ihren von Kreon benachteiligten und verachteten Bruder ostentativ in die Reihe ihrer ruhmreichen Vorfahren – jetzt *Numina* in der Unterwelt, denen auf den Altären "hier im Haus" geopfert wird. Sie gebärdet sich regelrecht als deren Platzhalterin (dieser Begriff ist in die Etymologie ihres Namens Anti-gone buchstäblich eingeschrieben) und inszeniert sich durch diese Selbstdarstellung

als Fortsetzerin einer dynastischen Blutlinie. Bei genauerem Hinsehen bemerkt man, dass diese Strategie schon im Prolog beginnt, etwa mit Antigones Empörung darüber, dass Kreon es wagen wird auch *ibr*, *Antigone*, sein Dekret zu diktieren. Nicht nur den Thebanern und Ismene wird da etwas Unzumutbares vorgeschrieben, nein auch ihr: “denn von mir auch sprech ich” (übersetzt Hölderlin). Und dagegen beruft sich Antigone (in Hölderlins abweichender Version) auf “M e i n Zeus” und auf “das Recht der Todesgötter” ... “hier im Haus”) ²⁹ – ein Ausdruck, der sich durchaus auf die Geister der häuslichen Riten der Labdaziden beziehen kann, nicht nur auf die sehr abstrakte Vorstellung von unteren Göttern wie Hades und Persephone.

Diesen Argumenten stellt Kreon seinen Anspruch auf Einhaltung der öffentlichen Gesetze gegenüber. Aber während Kreon für sein Gesetz eine moralische Rechtfertigung sucht, erwidert Antigone nach ihrer ersten kecken Antwort auch in der zweiten Textstelle, die Hölderlin hervorstreicht, mit lakonisch-kecken Bemerkungen. Diesem “kühnsten Moment eines Taglaufs oder Kunstwerks” ³⁰ stellt Hölderlin so Kreons Rechtfertigungsversuche als “tragisch mässige/müssige” Haltung gegenüber, die er mit Antigones ironischer Antwort kontrastiert:

Kreon: Doch Guten gleich sind Schlimme nicht zu nehmen.

Ant: Wer weiss, da kann doch drunt' ein andrer Brauch sein. ³¹

Antigone beruft sich auf die Bräuche der unteren Götter, d. h. der verstorbenen Vorfahren, Kreon rechtfertigt sein Dekret mit moralischen Argumenten (Gute wie Eteokles sind Bösen wie Polineikos vorzuziehen); diese Moralpredigt wiederum leitet sich aus den Rechtfertigungen ab, die Kreon dem Chor in der Thronrede auseinandergesetzt hatte. In dieser Rede hatte er den Ältesten eindringlich vor Augen geführt, dass endlich wieder eindeutige Kriterien geschaffen werden müssten, nachdem eine Reihe gravierender Miasmen der Labdaziden (durch Vätermord, Inzest und Brudermord) alle für menschliche Herrschaft notwendigen Unterscheidungen hinfällig gemacht hätten. Bei der Wichtigkeit von Verwandtschaftsbeziehungen (*philia*) im

griechischen Recht ist dies ein durchaus akzeptables Argument.³² Antigone hat jedoch ebenfalls starke Ansprüche (und nicht nur auf die Beerdigung, sondern auch auf die Machtübergabe). Dies wird klar, als sie sich Einsichten in die Gebräuche der Haus- bzw. Todesgötter anmasst, und den scheinbar einwandfreien ethischen Prinzipien des neuen Herrschers ihre Anerkennung verweigert, indem sie ihre privilegierte Beziehung zu den verstorbenen Ahnen der Labdaziden unterstreicht, die auch in der Gegenwart, als göttliche *Numina*, das Haus der Nachfahren Ödipus', Laios' und Labdakos' beschützen.

Ich hebe diesen Zusammenhang besonders hervor, und komme dabei nochmals aus einem anderen Blickwinkel auf Hölderlins auffällige Abänderung des griechischen Texts (mit der Einfügung "mein" Zeus) zurück, um die Wichtigkeit der (genealogischen) Naturmacht, die in den Häusern der Thebaner herrscht, auch historisch zu belegen.

Wie könnte man Hölderlins Abänderung "mein Zeus" mit der griechisch-mythischen Logik in Einklang bringen – statt sie wie üblich nur als Modernisierung und moderne Selbstbezogenheit zu verstehen? Das ist gar nicht so schwierig wie man immer glaubt, nämlich wenn man sie als Verdeutschung einer griechischen Redewendung verstünde, in der "mein Zeus" auf die Zugehörigkeit zu einem Herrscherhaus oder Familienwohnsitz verweist. Denn auf die Frage wo jemand wohne, wurde auch noch im klassischen Athen folgendermaßen geantwortet: "Mein Zeus ist/wohnt/lebt dort und dort".³³ der Hinweis auf den Altar des Zeus im Zentrum des eigenen Hauses wird also zum *pars pro toto* für das Heim oder die Domäne, in der jemand wohnt oder Oberhaupt ist. In diesem Zusammenhang könnte Hölderlins Übersetzung "*mein* Zeus" ein emphatischer Verweis darauf sein, dass Antigone im eigenen Haus niemandem gestattet, sich in die Traueritten einzumischen. Und dieser Sinn wird im nächsten Vers noch verstärkt – "Noch *hier im Haus* das Recht der Todesgötter": Hölderlin fügt "hier im Haus" auf eigene Faust hinzu, ganz so als wolle er die Beziehung zu den verstorbenen Vorfahren des Hauses (Labdakos, Laios, Oedipus,...) in den Vordergrund rücken; Antigone pocht nicht nur auf das Recht der allgemeinen Götter

der Unterwelt, sondern auf das der toten Verwandten und Numen des Hauses, die halb göttlichen Status haben und als aktive Schutzgeister verehrt und angefleht werden.

Antigones Replik ist sehr grade heraus – für eine junge Frau in der Antike ist ihr Ton ungeheuer brüsk; an dieser Stelle behauptet sie sich wie eine wilde Naturmacht: das heisst, mit einer Verve, die von dem älteren Onkel und Vormund, siegreichen General (*strategos*) und Regent als skandalöser Affront empfunden werden muss. Ihr Handeln steht in klarem Gegensatz zur Norm der femininen Unterwürfigkeit, Stille und Dezenz, die im Prolog durch Ismenes eloquente Gesten und Argumente vorgeführt wird. All dies legt nahe, dass Antigone nicht nur fromm auf Beerdigung pocht, sondern sich als Herrin im Haus fühlt und ihre Rechte “hier im Hause” geltend zu machen sucht.

ANTIGONE ALS VERLOBTE UND PLATZHALTERIN DER KÖNIGLICHEN MACHT

Welche Rechte hat oder hätte sie eigentlich? Ihr Argument, dass es ihre Pflicht und ihr Recht sei, den toten Bruder zu beerdigen, wäre, wenn sie eine normale Verlobte Haimons wäre, gar nicht so eindeutig gültig, denn der *normale* Verlobungsritus hätte sie ja schon von den Ritualen des väterlichen Heims losgelöst und so auch von der Beerdigung der Brüder ausgeschlossen.³⁴ Mit dem Wortlaut (mein Zeus, hier im Haus) in Hölderlins Übersetzung kommen allerdings einige Indizien für Antigones *nicht-normale* Verlobung zur Geltung (die man bei näherem Hinschauen auch im Original nachvollziehen kann): Obwohl nicht explizit von einem spezifischen Verlobungsritus die Rede ist, gibt es ja im thebanischen Zyklus Anzeichen von femininer Dominanz (Vian spricht noch von “matrilineären” Zuständen), die z. B. auf Jokastes dominierende Position im *Ödipus* und in den *Phoenissen* anspielen. Man kann diese Betonung von Antigones souveräner Stellung in der ganzen Tragödie beobachten, wenn auch nur in kleinen Details, die sich auf mythische Denkstrukturen beziehen, weshalb hier ein kleiner Exkurs eingeschoben werden soll.

EXKURS: ÜBER DIE DOMINANTE POSITION DER KÖNIGIN ALS PLATZHALTERIN;
UND ÜBER DIE MACHTVERHÄLTNISSE UND NACHFOLGEREGELN IN THEBEN³⁵

In seiner ausführlichen Untersuchung des thebanischen Mythos erläutert Francis Vian die spezifisch thebanischen Eigenheiten in Dingen wie der Machtübergabe und der aussergewöhnlich dominierenden Position von weiblichen Figuren; er bemerkt, dass man schon bei der ersten Herrschaft Kreons nach Laios' Tod eine eigenartige Abwandlung der normalen Nachfolge bemerkt; nach Laios' Tod geht die Macht auf Kreon über, und er regiert völlig legitim zusammen mit seiner Schwester, aber seine Regierung ist sehr getrübt von der Belagerung durch die Sphinx. In offensichtlicher Schwäche (die ihn radikal von Ödipus unterscheidet), sieht er sich gezwungen, einen Retter zu ködern, und zwar, indem er den Thron und das Brautbett der Gattin des verstorbenen Königs dem Erlöser Thebens von der Sphinx verspricht – so bei Apollodoros, der sich an die *Oidipodie* hält, wie auch bei Aeschylus.³⁶

Trotz Kreons legitimer Herrschaft oder Verwaltung der Herrschaft (wie Michael Franz ergänzt hat) kommt ein großer Teil der königlichen Würde der Königin zu: Sie ist es, die demjenigen Macht verleiht, der über sie die Vormundschaft hat. Es scheint [ganz klar bei Sophokles, dessen Konstruktion die älteren mythischen Strukturen bestätigen], dass die feminine Mitherrschaft der Königin schon bei ihrem ersten Ehemann Laios in Kraft war, und dieselbe Mitregierung ist auch bei Ödipus im Gange. In Sophokles' Tragödie treten Jokaste und Antigone besonders majestätisch auf und kommandieren ihren Mann, den Bruder und die Alten regelrecht herum. Der Mythos zeigt, dass bei Abwesenheit ihres Ehemannes die Vormundschaft auf ihren Bruder Kreon übergeht, sie aber trotzdem weiterhin einen Teil der Herrschaftsfunktionen beibehält und diese mit dem regierenden König ausübt. Das erinnert, schreibt Vian, sehr an matrilineare Gebräuche,³⁷ deren Reste sich in verschiedenen anderen Aspekten von Thebens Legenden wiederfinden.³⁸ Francis Vian führt dazu aus:

Diese erwähnte Anomalie der Nachfolgeregelung erlaubt es uns vielleicht, eine schwierige Passage in Euripides' *Phönissen* (v. 1586-1588) besser zu verstehen, und zwar die Verse in denen Kreon dem Oedipus erklärt, warum er nach dem Tod des Eteokles den Thron bestiegen hat: 'Der Feldherr, dein Sohn Eteokles, gab mir die Macht, indem er Hemon die Mitgift und das Ehebett deiner Tochter Antigone gewährte'. Bedeutet das, dass Kreon im Falle des Todes Eteokles' die Macht seines Sohnes als Bevollmächtigter ausübt, bis zum Zeitpunkt, an dem dieser Antigone heiraten wird? In diesem Sinne versteht diese Verse einer der Scholasten (Gu); allerdings muss man dem erwidern, dass Hemon bereits im heiratsfähigen Alter ist und dass Kreon gar nicht andeutet, dass er selbst den Thron nach der Heirat verlieren wird, auch nicht im Falle eines Bruchs der Verlobung. In der Tat regiert er, *weil er von Eteokles Antigones Vormundschaft erhalten hat*; mit anderen Worten, es ist letztlich **durch Antigone**, wie zuvor **durch Jocasta**, dass die königliche Macht übertragen wird. In diesem Sinne schlagen wir folgende Übersetzung vor: 'Eteokles gab mir die Herrschaft über das Land, indem er [mir] die [für] Hemon bestimmte Hochzeitsmitgift und das Bett der Antigone überließ.'³⁹

So stehen die Dinge bei Euripides, der die Zustände und Verhältnisse immer sehr viel expliziter nachzeichnet und ausmalt; bei Sophokles wird subtiler und zweideutiger mit elliptischen Andeutungen verfahren, die der/die Zuseher/in oder Leser/in mit Vermutungen ergänzen muss. Es ist vielen Leser/innen aufgefallen, dass Antigone sich gar nicht für Haimon interessiert zeigt, und nur Ismene seine Rechte als Verlobter, d. h. eigentlich schon Vormund, geltend zu machen versucht. Obwohl Sophokles keine genauen Hinweise gibt, könnte man sich ruhig vorstellen, dass Eteokles vor der Schlacht, für den Fall seines Todes, die Hand, die Mitgift und die Macht an dieses Paar vermacht hat, sodass Kreon eigentlich nur als *strategos* und Vormund bis zur vollzogenen Verheiratung fungieren sollte.

Diese sehr alte mythische Konfiguration, die den weiblichen Figuren so aussergewöhnliche (oder „exorbitante“) Rollen und Funktionen zugesteht, besitzt funktionale Äquivalenz zu einem Rechtsinstrument, das zu Sophokles' Zeiten in Kraft war: dem klassischen Epiklerat.⁴⁰ Der alte Brauch und das „moderne“

geschriebene Gesetz erlauben es, die königliche Macht über die Frauen an männliche Machtausüßer weiterzugeben, und zwar so, dass die Macht im *selben Haus* bleibt, nicht auf die Familie des Macht ausübenden Mannes übergeht, sondern auf einen Nachkommen, der die Blutlinie seiner Mutter und deren Vorväter weiterführt. Im thebanischen Mythos ist das Haus der Labdaziden der Sitz der königlichen Macht und Antigone könnte, wie bei Jokastes Heirat mit Ödipus, diese Macht an einen Sohn weitergeben. Fast ohne anachronistische Dissonanzen sind so die verschiedenen historischen Formen der Übertragung von Macht und Erbschaft wie sie im Mythos üblich waren, mit den Gepflogenheiten der klassischen Zeit (Ausnahme-Regelungen bei denen weibliche Figuren eine besondere Rolle spielen, Epiklerat und Vormundschaft) in Übereinstimmung gebracht. Hölderlins Übersetzung “Königin” statt “königliche” Nachfahrin bekräftigt und untermauert diesen durchgehend präsenten mythischen Zusammenhang.⁴¹

DIE RESTLICHEN VIER ZITATE IM MITTELTEIL DER ANMERKUNGEN

Nun aber zu den vier folgenden Zitaten, die Hölderlin im Mittelteil in Zusammenhang bringt. Im dritten Zitat in Teil 2 der Anmerkungen verlegt Hölderlin sein Augenmerk auf den Dialog zwischen Kreon und Hemon. Im ersten der beiden zitierten Verse macht Kreon seine Regierungs- und Verwaltungsmacht als eine Art von Neugründung geltend. Er versteht den Neuanfang als Einsetzung eines moralisch auf Verdienste begründeten Rechtes und eines diesem Recht getreuen Herrschergeschlechts. Diese Neugründung wird bei Hölderlin als “Uranfang” übersetzt:

Kreon: Wenn ich meinem Uranfang treu beistehe, lüg ich?

Hemon: Das bist du nicht, hältst du nicht heilig Gottes Namen.⁴²

Hemons Antwort weicht Kreons selbstgefälliger Rechtfertigung des Dekrets aus – im Gegensatz zum Chor (der nach der Thronrede den Gedankengängen Kreons stillschweigend gefolgt war und das Dekret hingenommen hatte), verlegt der Sohn nun

seine Argumente von der rationalen, pragmatischen und rechtlichen Legitimation auf die in der mythischen Tradition verankerten Zusammenhänge, und folgt so ganz unverhofft der Logik seiner Verlobten Antigone, die mit jedem Wort klar durchblicken liess, dass sie selbst die Ehre der legitimen Nachfolge auf einen Nachkommen aus der königlichen Blutlinie sichern sollte.

Im vierten Zitat unterstreicht Hölderlin den Auftritt des Tiresias, der später im Stück mit darauf hinweist, dass Kreons Insistenz denselben göttlichen Unmut (“Eifersucht”) provozieren könnte, dem auch andere zum Opfer gefallen sind (so z.B. die Nachkommen Niobes und Anfions – eine Seitenlinie, die die Göttin Leda, bzw. ihre Kinder Apollo und Artemis, zum Absterben und zur Sterilität verurteilt haben). Hemon’s Worte spielen auf den eifersüchtigen Unmut der Götter gegen hochmütige thebanische Herrscher an (Niobe und Anfion stammen, wie Kreon (!), aus einer Seitenlinie des Herrscherhauses) – ganz so, als würden diese göttliche Eifersucht bald auch Kreons Selbstherrlichkeit bezwingen und seine Existenz und Nachfolge vernichten:

Nicht lange brütest
in eifersüchtiger Sonne du.⁴³

Bei diesem Gedankengang fällt Hölderlin’s eigenartige Wortwahl auf: er übersetzt die zwei griechischen Verse, die nur davon sprechen, dass Kreon künftig wenige Umläufe der Sonne erleben wird, mit “nicht lange brütest du”. Er wählt also ein Verb, das sich sowohl auf Kreons denkerische Bemühungen bezieht – seine intellektuell-grüblerisch ausgebrütete Lösung, die die genealogische Legitimität durch eine moralisch-rationale ersetzen will⁴⁴ –, als auch auf den kreatürlichen Fortpflanzungszyklus, mit dem Kreons geplante Königsherrschaft auf Hemon übergehen sollte.

Genau dieser konkrete Zusammenhang wird auch im fünften Zitat evoziert, das Hölderlin ebenfalls im mittleren Teil seiner Anmerkungen hervorhebt:

Ich habe gehört, der Wüste gleich sei worden.⁴⁵

In diesem Vers vergleicht Antigone ihr (von Kreon verursachtes) Schicksal mit dem der Niobe, der thebanischen Königin, deren Stolz auf die zahlreichen männlichen und weiblichen Nachkommen durch den Tod der Kinder und die Sterilität der Mutter gestraft wurde.

Im sechsten und letzten Zitat des Mittelteils der Anmerkungen lenkt Hölderlin die Aufmerksamkeit auf die Entgegnung des Chors, der Antigones Identifikation mit Niobe zurückzuweisen versucht, indem er ihr eine andere Möglichkeit als das Schicksal Niobes vor Augen führt. Die Stadtältesten erinnern Antigone an die Leiden der Danae, die vom Vater eingekerkert wurde – ganz so wie Kreon es mit Antigone vor hat, und aus demselben Grund: damit nicht ein Sprössling der Tochter seine Herrschaft bedrohen könne. Nach langer Qual wird Danae jedoch von Zeus geschwängert und ihr Sohn, im Exil geboren, erobert schliesslich den Thron seiner Vorfahren zurück. Auf genau dieses Motiv richtet Hölderlin sein Augenmerk indem er rät, die Leser/innen sollen das Stück aus dieser Perspektive auffassen und verstehen: der Einwand des Chores stelle “die reinste Allgemeinheit” und den “eigentlichsten Gesichtspunkt” dar, aus dem “das Ganze angefasst werden muss”.⁴⁶

Der Chor besteht auf der noch möglichen Hoffnung, Antigone könne und solle in ihrer scheinbar ausweglosen Situation, genau wie Danae, die Hoffnung nicht aufgeben doch noch einen rechtmässigen Nachfolger für die Labdaziden gebären zu können – die Stadtältesten versuchen ihren Blick (und den der Leser/innen) auf die Analogie mit dem Schicksal Danaes zu richten, als ob sich Antigone nur scheinbar in einer ausweglosen Situation befände. Denn der Danaemythos wird hier als Symbol zweier Möglichkeiten evoziert: einerseits für die Ausdauer des kreatürlichen Weiterlebens, andererseits für die Macht, den unvorhersehbaren Willen und die geregelte Ordnung der oberen Götter – im besonderen, die des Zeus, der die Gänge der Zeiten ordnet und beherrscht: “Sie zählte dem Vater der Zeit die Stundenschläge, die goldenen”.⁴⁷ Der Chor zensuriert mit dieser Replik also Antigones voreilige Vorstellung ihrer endgültigen Sterilität: er stellt nämlich dem Bild der zu Fels erstarrten Niobe

(also der sterilen, kalten und toten Vorfahrin, mit der sich Antigone vergleicht), die Figur Danaes gegenüber, das Bild einer fruchtbaren Überlebenskünstlerin – ganz so, als hätte Antigone noch Hoffnung und Zeit auf einen göttlichen Wink oder Eingriff zu warten – wie jener, mit dem Zeus die in einem ehernen Gefängnis ausgesetzte Danae geschwängert und so der Königstochter *in extremis* einen Thronfolger geschenkt hat.

Es scheint, der Chor wolle Antigone ermahnen, ihre rechtmäßigen Ansprüche auf die Mediation des väterlichen Throns nicht zu vergessen und sie ermuntern fatalistische Gedanken aufzugeben.

Hölderlins Lesart unterstreicht also in erster Linie den Konflikt zwischen der althergebrachten Labdazidenherrschaft und dem neuen Herrschergeschlecht Kreons. Der Chor (und Antigone) bestehen auf der Möglichkeit das Labdazidengeschlecht rituell zu reinigen und der Chor erwähnt explizit dass Antigone und Ismene Nachkommen gebären könnten, die dieses weiterführen. Kreons Argumente pochen auf den Neuanfang Tebens durch sein Geschlecht, das sich für eine bessere Ordnung der familiären und sozialen Beziehungen verbürgt, da das Fundament der sozialen und familiären Ordnung bei den Labdaziden nicht mehr gegeben sei.⁴⁸ Antigone hingegen widerspricht nicht nur Kreons Dekret, sondern sie hält mit impliziten Gesten an der Ehre und dem Prestige der Labdaziden fest, indem sie erst vor Ismene die Rechte dieser Blutsverwandten in den Vordergrund stellt, und diese dann mit zweimalig wiederholten Bestattungsriten theatralisch inszeniert, d.h. provokant zelebriert. Obwohl Antigone noch ein unverheiratetes Mädchen ist, gebärdet sie sich – für den Chor durchaus verständlich – als Erbin ihrer ruhmreichen Vorväter; dazu ist zu beachten, dass der Chor diese Analogie zum heroischen Mut ihres Vaters Ödipus durchaus bemerkt und dieses Übermass als etwas Ungewöhnliches, aber doch zu Respektierendes vor Kreon verteidigt.⁴⁹ Zwischen den Zeilen von Antigones Protesten und den Beschwichtigungen des Chores erkennt man eine klare Nachricht: die glorreiche Erinnerung und das Weiterbestehen der alteingesessenen Herrscherlinie soll gesichert werden, denn solange

noch Antigone und Ismene als “letzte Wurzeln” der Familie lebendig sind, besteht Hoffnung auf ein Wiedererstehen.

Diese konfliktgeladene Konstellation, in der die Legitimität der konträren Handlungen durch verschiedenartige Kriterien moralischer und genealogischer Art untermauert und auch wieder unterminiert wird,⁵⁰ wird besonders in den Anmerkungen durch eine wenig beachtete Hervorhebung unterstrichen: nämlich, einerseits durch Hölderlins eigenartige Übersetzung von *arché*, Herrschaft, durch Uranfang; andererseits durch die Einbeziehung dieses Verses und der darauffolgenden Replik Hemon im Teil zwei der Anmerkungen.

Ich muss aber zum Abschluss nochmals auf das Zitat zurückkommen, in dem Hölderlin den “Schwur des Kreon” hervorhebt, wenn dieser meint, er müsse seinem “Uranfang ... treu beistehen” (d.h. wohl: seinen Prinzipien die er als ethische Grundlage seiner Regierung aufgestellt hat). Beachten wir noch im einzelnen wie Hölderlin hier buchstäblich übersetzt (verglichen mit dem Philologen Storr):

Kreon: Wenn ich meinem Uranfang treu beistehe, lüg ich?⁵¹
Statt
ἀμαρτάνω γὰρ τὰς ἐμὰς ἀρχὰς σέβων,⁵²
Ich irre also die meinen die Herrschaftsrechte ehrend?

Hölderlin übersetzt *arché* mit Uranfang. Ich schlage vor, in *arché* und Uranfang auch Prinzip mitzuhören; im übertragenen Sinn bedeutet *arché* auch der Erste, Fürst, Souverän sein (wie Priscilla Hayden-Roy in einem Vortrag erwähnt hat). Ist damit das löbliche *Prinzip* gemeint, das Kreon in seiner Thronrede verkündet hat?⁵³ Oder denkt Kreon (gleichzeitig, doppelsinnig) an den Beginn seiner Souveränität⁵⁴ und vielleicht an seinen Anspruch auf Alleinherrschaft, ohne Einmischung einer Labdazidennachfolgerin wie Antigone, die sich ja auch souverän wie eine Königin benimmt?

Darauf erwidert Hemon, sein Vater sei den Prinzipien der Götter untreu, denn sein Verhalten zeige, dass er Gottes Namen, also das göttliche Gesetz, missachte (“hältst du nicht heilig Gottes Namen”):⁵⁵

Hemon: Das [treu] bist du nicht, hältst du nicht heilig Gottes Namen.⁵⁶

Statt:

οὐ γὰρ σέβεις τιμὰς γε τὰς θεῶν πατρῶν⁵⁷

Nicht wohl verehrest du, die **Ehren doch die der Götter niedertretend;**

Hemons Replik bringt “Gottes Namen” ins Spiel, der heilig gehalten werden soll; das heisst wohl: das göttliche Gesetz soll nicht vermenschlicht und sophistisch ausgelegt werde. Dies hat für Hölderlin besondere Bedeutung “als Ernst und selbstständiges Wort, an dem sich alles übrige objectiviret und verklärt”.⁵⁸ Innerhalb der Wechselrede ist diese Antwort ein Abschwenken von Kreons Argument der abstrakten ethischen Ordnung, die Kreon wieder begründen und befolgen will. Dies erlaubt Haemon die Prinzipien seines Vaters stillschweigend zu ignorieren und auf dem genealogischen Recht der Labdaziden zu bestehen.⁵⁹ Was meint Hemon, indem er von dem Argument seines Vaters, dass dieser seinen Herrscherprinzipien treu sein muss, auf das “heilighalten von Gottes Namen” abschwenkt? “Gottes Name heilig halten” bezieht sich (mit einer hesperischen Verfremdung) auf die Sphäre der unteren Götter, der unterirdischen Numina, die Antigone ehrt; wobei Hemon (und sein Übersetzer) sicher konkret an Antigones Vorfahren denken. Hemon will ihnen gerecht sein – und zwar nicht aus verwerflicher Leidenschaft für Antigone, wie sein Vater ihm später unterstellt, sondern im Namen des “Rechtes” ... Er verteidigt somit aber nicht seines Vaters Recht, sondern das der Labdaziden.⁶⁰ Ödipus begeht Vatermord und Inzest, und Eteokles und Polynikes töten sich gegenseitig. Die letzte Sequenz des Mythos zeigt “Laodamas tot, das thebanische Volk im Exil, die Stadt zerstört und geplündert von den Epigonen”.⁶¹

ABSTRACT

This paper attempts to derive Hölderlin's conception of the tragic from the middle part (2) of the *Observations on Oedipus and Antigone*, in which the poet presents clues to his reading in a few critical remarks. In contrast to the theoretical remarks in parts (1) and (3), the reader's attention is drawn in the middle part to certain perspectives and subtle differences that are difficult to grasp through rational or conceptual understanding. For, in contrast to the general theoretical considerations, Hölderlin here emphasizes motives and relations which guide the reader's feelings, and makes him think within the images of the play. This sort of approach tries to give the ancient tragedy its more vivid meaning. Hölderlin emphasizes in particular the power which relations anchored in the mythical figures and the gods belonging to opposing realms: Tiresias and the descendants of the *spartoi*, the monstrous Theban ancestors, stand for the wild powers of nature that sprang fatherless from the earth; Zeus is the Olympian "father of time" or "father of the earth" who stands for human culture and patriarchal succession. Hölderlin's poetic sensibility seems to have glimpsed insights into mythic thought and the intricacies of the ritual and juridical customs of classical Athens, anticipating 20th century insights of the structural analyses of historical anthropology. His *Observations* outline the specific relations of natural and cultural powers, his hero(s) struggle with contradictory forces: the blind "natural power" of the lower gods and the Olympian order of Zeus. The poet sees Tiresias as the "guardian of the (violent) natural powers," with affinities to the lower gods (and of Apollo's dark side).

KEYWORDS

Hölderlin; *Antigone*; *Observations*; Interpretation; Criticism; Theory.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DKV: HÖLDERLIN, Friedrich. **Sämtliche Werke und Briefe**. Hrsg. von J. Schmidt. 3 Bände. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1992.

FHA: HÖLDERLIN, Friedrich: **Sämtliche Werke 'Frankfurter Ausgabe'. Historisch-Kritische Ausgabe**. Hrsg. von D.E. Sattler. 20 Bände und drei Supplement-Bände. Frankfurt am Main: Stromfeld Roter Stern, 1977.

FHA/J bezieht sich auf den griechischen Text der Antigone (Juntina/Brubachiana)

FHA/H bezieht sich auf Hölderlins Übersetzung der Antigone

FHA/Ö bezieht sich auf den griechischen Text des *Ödipus* (Juntina/Brubachiana)

FHA/ÖT bezieht sich auf Hölderlins Übersetzung des *Ödipus der Tyrann*

BACELAR, Agatha. Notas a uma leitura de Antígona. In: **Eudoro de Sousa, Estudos de cultura entre a Universidade de Brasília e a Universidade do Porto**. Porto: Universidade do Porto, 2019. p. 80-98.

DARMON, Jean-Pierre. Verbete Parenté (structures de la): Dynasties mythiques dans la mythologie grécque. Atrides et Labdacides. In: **Dictionnaire des Mythologies**, 2 Bde., Hg. Yves Bonnefois. Paris: Flammarion, 1981. Bd. 2, p. 241-243.

DÉTIENNE, Marcel. **Apollon, le couteau à la main**. Paris: Gallimard, 1998.

DER KLEINE PAULY: Lexikon der Antike in fünf Bänden. Hrsg. von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1979.

FOLEY, Helene. **Female Acts in Greek Tragedy**. Princeton: University Press, 2001.

FINLEY, Moses I. **Mythe, Mémoire, Histoire**. Paris, Flammarion, 1981.

FRANZ, Michael. A teoria hölderliniana do "trágico". **Calíope**: Presença Clássica, Vol. 43, 2022. (Im Druck: Seitenzahlen wurden noch nicht definiert.)

FUSTEL de Coulanges, Numa Denis. **A cidade antiga**. Brasília; São Paulo: Martins Fontes; UNB, 1981.

HAYDEN-ROY, Priscilla. Hölderlins *Oedipus der Tyrann*: zum Titel und zum Begriff des "Tyrannen". In: **Deutsche Vierteljahresschrift der Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte**. 2022, Heft 96, p. 35-61, cf. Disponível em: <<https://rdcu.be/cIzdX>>. Último acesso em: 28 maio 2022.

HEGEL, G.F.W. **Vorlesungen über die Ästhetik**. In: **Werke in zwanzig Bänden** (20 vol.). Frankfurt, Suhrkamp, 1970. (Die Abkürzung Ae gefolgt von

der Nummer des betreffenden Bandes 13, 14,15, bezieht sich auf diese Ausgabe.)

HÖLDERLIN, Friedrich: **Sämtliche Werke 'Frankfurter Ausgabe'. Historisch-Kritische Ausgabe.** Hrsg. von D.E. Sattler. 20 Bände und drei Supplement-Bände. Frankfurt am Main, Stromfeld Roter Stern, 1977. (Die Abkürzung (FHA) bezieht sich auf Bd. 16, der die Übersetzungen und *Anmerkungen zum Ödipus* und *zur Antigone* enthält.)

KERÉNYI, Karl. Prometheus. **Die menschliche Existenz in griechischer Deutung.** Hamburg: Rowohlt, 1959.

LORAUX-MAZON, Nicole. Introduction. In: SOPHOCLE. **Antigone.** Übersetzt von Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

MIKALSON, Jon D. **Ancient Greek Religion.** Oxford: Blackwell, 2005.

ROSENFIELD, Kathrin. Getting Into Sophocles's Mind Through Hölderlin's Antigone. **New Literary History**, Johns Hopking University Press, Baltimore, v. 30, p. 107-27, 1999.

_____. **Antígona:** de Sófocles a Hölderlin. Porto Alegre: L&PM, 2000.

_____. Hölderlins Antigone und Sophokles' Paradoxon. **POETICA. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft**, Univ. Bochum, Brill, vol. 3-4, p. 465-502, 2001.

_____. **Sófocles; Antígona.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. **Antigone:** de Sophocle à Hölderlin. Paris: Galilée, 2003.

_____. **Antigone:** Sophocles' Art: Hölderlin's Insights. Aurora/CO: Davies Group, 2010.

_____. **Antígona:** intriga e enigma. Sófocles lido por Hölderlin. São Paulo: Perspectiva, 2018.

_____. Rosenfield, K. Hölderlins anticlassizistische Rückkehr zur klassischen Tragödie. In: **Der Streit um Klassizität. Polemische Konstellationen vom 18. zum 21. Jahrhundert.** Hg. Wolf, N. Ch., Ehrmann, D. München, Fink, 2021. p. 67-88.

ROUSSEL, Pierre. Les fiançailles d'Hémon et d'Antigone. **Revue des études grecques**, XXXV, 1932. p. 65-75.

SCHILLER, Friedrich. **Werke in drei Bänden.** Band II. München, 1966.

SÓFOCLES. **Antígona.** Tradução de Lawrence Flores Pereira. Introdução, notas e anexos de Kathrin Holzermayr Rosenfield. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2022.

Calíope: Presença Clássica | 2022.1 . Ano XXXIX . Número 43 (*separata 7*)

STORR, Francis (ed.), Sophocles, **Antigone**. Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>. Último acesso em: 9 ago. 2022.

VASILAKIS, Adonis S. **The Great Inscription of the Law Code of Gortyn**. Heraklion: Mystis, s.d..

VERNANT, J.-P. Le mythe hésiodique des races. Essay d'analyse structurale. In: **Mythe et Pensée chez les Grecs**. Paris: Maspéro, 1965. Bd. I, p. 13-79.

VIAN, Francis. **Les origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes**. Paris: Klincksieck, 1963.

¹ Die Anmerkungen werden nach der Ausgabe HÖLDERLIN, 1977 zitiert, unter Angabe der Sigle FHA und Seitenzahl. FHA/J bezieht sich auf den griechischen Text der Antigone in der Juntina/Brubachiana, FHA/H auf Hölderlins Übersetzung von Antigone. FHA/Ö bezieht sich auf den griechischen Text des Ödipus in der Juntina/Brubachiana und FHA/ÖT bezieht sich auf Hölderlins Übersetzung des Ödipus der Tyrann.

² FHA, s. 251.

³ Vgl. DÉTIENNE, 1998.

⁴ Vgl. zu dieser mythischen Logik, Vernants Strukturanalyse der Erdgeborenen (*gêgeneis, spartoi*) (1965, MP, I, s. 13-79); VIAN, 1963, s. 186-189; DARMON, 1981, Bd. 2, s. 241-243. Zu den relevanten Implikationen dieser Strukturanalyse in Hölderlins Übersetzung, vgl. ROSENFELD, 2018, s. 1-38.

⁵ DARMON, 1981, s. 242, Spalte b. Vgl. unten Anhang.

⁶ Vgl. Hölderlins Anmerkungen zu diesen modernisierenden Beinamen des Zeus (FHA, s. 415, z. 14-23).

⁷ LORAUX-MAZON, 1997, Introduction s. IX. KERÉNYI, 1959, s. 19, 113.

⁸ Anders als bei Hegel, der in Apollo ausschließlich den Gott des Wissens und des Lichts sieht (HEGEL, Ae 14, s. 71), dringt Hölderlin in die funktionelle Mobilität vor, die den griechischen Gottheiten und Heldenfiguren ungeheure Ambivalenz verleiht. Cf. in der Ästhetik die Besprechung der Bedeutungen der unterirdischen Gottheiten, wie z. B. die Titanen oder Erynins/Eumeniden (Ae 14, 57ff.) – in denen Hegel die nächtlichen Mächte des Hades sieht (die das alte das Recht auf brutale Gewalt, Blutrache vertreten, und so die Verstöße gegen das Naturrecht sanktionieren). Dieser Verletzung der Blutsbande räumt Hegel das Recht des Todes ein (Ae14, 56-57). Laut Hegel, jedoch, müssen diese Kräfte in das geistige Universum integriert werden (sowohl in der Neuordnung des Olymp durch die Gesetze des “Vaters der Zeit”, wie Hölderlin sich ausdrückt; als auch im Stadtstaat mit seinen menschlichen Rechtsinstitutionen). In durchaus klassizistischer Sicht beschränkt Hegel die Funktionen der Tagesgötter, Hermes (Ae14, 56, der den Menschen Scham und Recht schickt), oder des Lichtgottes Apollo (Ae 14, s. 71) auf diese rationalen und rechtlichen Funktionen.

⁹ Vgl. zu diesen genealogischen Details VIAN, 1963, passim.

¹⁰ FHA/Ö, s. 316-333; FHA/ÖT, s. 320-337.

¹¹ Vgl. FUSTEL, 1981, s. 23-41.

¹² FHA, s. 83; 167; 169; 173; 177; 241; 351. Vgl. FRANZ, 2022, Fußnote 19.

¹³ Im klassischen Athen und anderen Städten ist es die gesetzliche Einrichtung des Epiklerats, die die Nachfolge über die Tochter sichert; Vgl. ROUSSEL, 1932, s. 65-75 und Adonis S. VASILAKIS, s.d.; DER KLEINE PAULY, 1979, Eintrag „Epiklerat“. – In den älteren Mythen ist diese Gepflogenheit der Machtübergabe durch die Königin oder Königstochter als eine typisch thebanische Spezialität vorgezeichnet. Es gibt keinen Nachweis dafür, dass Hölderlin bewusst an das Epiklerat gedacht hat (oder diese Institution genau gekannt hat). Aber es ist auffällig, dass er Antigonens vigoröses Verlangen nach einer Vorrangstellung in ihrem Verhalten sehr genau nachverfolgt hat. Am Ende des Stücks lässt er sie sich sogar als “die Königin” bezeichnen: “Seht übrig von den anderen allen / Die Königin, Thebes Herrn ! welch eine / Gebühr ich leide von gebührenden Männern, / Die ich gefangen in Gottesfurcht bin” (FHA, s. 363, v. 977-980).

¹⁴ Vgl. ROSENFELD, 1999, 2000, 2002, 2003, 2010, 2018, 2021; FOLEY, 2001; BACELAR, 2019, s. 91.

¹⁵ Nur aus dieser Sicht wird verständlich, warum Tiresias die Wahrheit von Ödipus’ Identität verschweigt und in der Antigone Kreon erst sehr spät rät, von seinem greulichen Bestattungsverbot Abstand zu nehmen – nämlich erst zu dem

Zeitpunkt, in dem der Kadaver tatsächlich von wilden Tieren zerrissen und die Altäre beschmutzt werden. Er tritt in die Handlung ein im Interesse Kreons, um diesen wieder mit den Naturkräften zu harmonisieren. In keinem Moment spricht er sich gegen Antigones Verurteilung aus (sondern nur gegen ihre unterirdische Einkerkung bei lebendigem Leib).

¹⁶ FHA, s. 417, z 5-8.

¹⁷ Hemons übereifrige Verteidigung Antigones und ihrer ruhmreichen Vorfahren, gerät mit Kreons moralischen Kriterien in Konflikt.

¹⁸ FHA, s. 253-257.

¹⁹ Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung mit diesen Zusammenhängen in ROSENFELD, 2018, S. 16-21.

²⁰ FHA, s. 251-252, z 104.

²¹ FHA, s. 252, z 1-7.

²² FHA, s. 251-254 z 10.

²³ FHA, s. 253 z 21-26.

²⁴ FHA, s. 417 z 5-8.

²⁵ HAYDEN ROY, 2022, s. 35-61. Link: <<https://rdcu.be/cIzdX>> (14/05/2022). Eine gekürzte Fassung dieses Aufsatzes wurde im April 2021 vor einer kleinen, internationalen Forschungsgruppe, organisiert von Kathrin Rosenfield (CDEA – UFRGS-PUC, Porto Alegre, Brasil), vorgetragen.

²⁶ Bei Schiller wird die Tragödie und das Tragische über die Wirkungen bestimmt, die das Publikum erfährt. Allerdings ist die Wirkung nicht “Schrecken und mitfühlender Jammer”, wie bei Aristoteles, sondern eine “Lust”, die “von Schmerz begleitet sein wird”. SCHILLER, 1966, s. 345 f.

²⁷ Michael Franz schreibt: “Esta tradição, que de Aristóteles a Schiller determina a natureza do trágico nos termos de uma estética da recepção, é descartada por Hölderlin logo no início das suas Observações sobre Édipo. A poesia e outras obras de arte, diz ele nas suas Observações sobre Édipo, ‘têm sido até agora julgadas mais pelas impressões que causam do que pelos cálculos normativos e outros métodos pelos quais o belo é produzido’ (MA 2, 309)” (FRANZ, 2022).

²⁸ FHA, s. 412 z 13-15; 466-468. Der griechische Text (hg. von Francis Storr) der online bei Perseus abgerufen werden kann, ist identisch mit dem Text der Brubachiana oder Juntina:

Κ: καὶ δῆτ' ἐτόλμας τοῦσδ' ὑπερβαίνειν νόμους;

Α: οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη

(FHA/J Vs. 450-452).

²⁹ FHA/H, s. 467 f.

³⁰ Unserer Ansicht nach bezieht sich Hölderlins Kommentar zum “kühnsten Moment...” auf Antigones tragisches Wagnis, die alten Anrechte ihrer Blutlinie gegen die ethischen Ansprüche ihres Onkels und Regentens geltend zu machen: “Der kühnste Moment eines Taglaufs oder Kunstwerks ist, wo der Geist der Zeit und Natur, das Himmlische, was den Menschen ergreift, und der Gegenstand, für welchen er sich interessiert, am wildesten gegeneinander stehen, weil der sinnliche Gegenstand nur eine Hälfte weit reicht, der Geist *aber am mächtigsten erwacht, da, wo die zweite Hälfte angehet*. In diesem Momente muss der Mensch sich am meisten festhalten, deswegen steht er auch da am offensten in seinem Character.” (FHA, s. 412 z 14-23) – Mehreres in dieser Anmerkung ist ziemlich unklar (der sinnliche Gegenstand, der nur eine Hälfte weit reicht ..., z. B.), worauf aber vorläufig nicht eingegangen werden kann.

³¹ FHA, s. 413 z 9 f.

³² Cf. ROSENFELD, 2000, s. 40-67 e 2018, s. 1-38.

³³ MIKALSON, 2005, s. 135: “If an Athenian wanted to know where another Athenian’s home was, he could ask him: ‘Where is your Zeus Herkeios?’”.

- ³⁴ FUSTEL, 1981, s. 23, 36-41. Fustels Werk ist zwar in einigen Aspekten überholt, aber Finley (1981, s. 101-112) bestätigt den Wert seiner sehr detaillierten Analysen der häuslichen Riten.
- ³⁵ VIAN, 1963, s. 186-189.
- ³⁶ Idem, *ibidem*, s. 188-189.
- ³⁷ Idem, *ibidem*, s. 186 ff.
- ³⁸ Idem, *ibidem*, s. 188. In der Passage in Euripides' *Phönissen* (v. 1586-1588) interessiert uns, dass Kreon im Falle des Todes Eteokles die Macht seines Sohnes als Bevollmächteter ausübt, bis zum Zeitpunkt an dem Hemon Antigone heiraten wird.
- ³⁹ Idem, *ibidem*, s. 189.
- ⁴⁰ ROUSSEL, 1932, s. 65-75. Adonis S. VASILAKIS, s.d.; DER KLEINE PAULY, 1979, Eintrag "Epiklerat".
- ⁴¹ Eine Epikler ist zwar keine Königin wie Elisabeth von England, aber *sie* ist es, die vorläufig die Integrität des Hauses symbolisiert und tatsächlich verkörpert; über *sie* ginge der Thron an ihren Sohn über, der rechtlich als Nachfolger des Ödipus gälte. Im Fall der geplanten Heirat mit Hemon ginge also die Herrschaft nicht auf Kreons und Hemons Haus oder Blutlinie über. Hemon müsste auf seine eigene Nachkommenschaft verzichten, um einen Sohn für Ödipus und die Labdaziden zu zeugen. Michael Franz verwies in einem Kolloquium zur Anagnôrisis auch auf die ähnliche Regelung der Leviratehe bei den Israeliten.
- ⁴² FHA, s. 413 z 18 f.
- ⁴³ FHA, s. 414 z 7 f.; FHA/H v. 1106 f.
- ⁴⁴ Im Grunde wäre Kreon nur Regent, Antigone die Platzhalterin für einen Sohn des Ödipus, von Hemon als Substitut gezeugt, den sie im Epikleratsregime gebären könnte.
- ⁴⁵ FHA, s. 414 z 11; 1.
- ⁴⁶ FHA, s. 416 z 10-11.
- ⁴⁷ FHA, s. 415 z 14 f.
- ⁴⁸ Kreon spielt nämlich geschickt auf die Wiederholungen und Verstärkungen der Miasmen an, die vom Vätermord und Inzest zum Brudermord führten und, wie er andeutet, immer noch die Stadt bedrohen. Diese Verästelung von immer neuen Miasmen sollte nun die von Kreon vorgeschlagene Neugründung Thebens rechtfertigen, und unter Umständen sogar die Machtübernahme durch eine neue Herrscherfamilie legitimieren.
- ⁴⁹ Vgl. die beschwichtigenden Repliken des Chors gegenüber Kreon: "Man sieht das rau' Geslecht vom rauhen Vater / Am Kind!..." (FHA/H, vs. 489 s.).
- ⁵⁰ Die ungeheuer komplexen Verschränkungen mit denen sowohl Kreon als auch Antigone auf beiden Ebenen, aber aus verschiedenen Blickwinkeln, recht haben, kann hier nicht im einzelnen ausgeführt werden. Vgl. ROSENFELD, 2000 und 2018.
- ⁵¹ FHA/J, vs. s. 746, FHA 413 z 18.
- ⁵² STORR, vs. s. 744.
- ⁵³ In den Anmerkungen unmittelbar vorher aufgelistet: "Doch Guten gleich, sind Schlimme nicht zu nehmen." (H 541, FHA, s. 413 z9)
- ⁵⁴ Priscilla Hayden-Roy hat in ihrem Vortrag die Häufung des Wortes im OT aufgezeigt (8x; Anfang; im übertragenen Sinn der Erste, Fürst, Souverän). Vgl. HAYDEN-ROY, 2022, s. 37 s.
- ⁵⁵ FHA, s. 413. DKV 915 z 3-7.
- ⁵⁶ FHA/J, vs. s. 747; FHA, s. 413 z 18-19.
- ⁵⁷ STORR, s. 745.
- ⁵⁸ FHA, s. 413 z 21 s.

⁵⁹Hölderlins Wahl erhellt sich einige Verse später: Kreon schilt Hemon, dass er sich aus Verliebtheit in den Dienst einer unwürdiger Frau stellt “Und so bis hieher sezest du dich ihr zu Lieb’ aus?”, worauf Hemon antwortet: “Ihr, dir und mir zu Lieb’, und Todesgöttern.” (Und deinetwegen auch, und meiner, und der Götter der unterirdischen; FHA/J, vs. s. 751)

⁶⁰dikaiá, FHA/J, vs. s. 745.

⁶¹DARMON, 1981, s. 242 b.