



Programme

Gymnasium

Anmerkung. Diese Abhandlung hatte ich erst an die Wohlbl. Redaction der Neuen Jahrbücher für Philologie und Pädagogik von Fleckeisen schon im October 1867 eingeschickt, ließ sie mir aber, als sie bis zur Mitte des Sommers 1868 wegen Ueberflusses von Material, wie mir Herr Prof. Fleckeisen schrieb, nicht zur Veröffentlichung gelangen konnte, zurücksenden und schickte sie, da sie sich wesentlich auf die Kofler'sche Abhandlung über diesen Chor in jenen Jahrbüchern bezieht und beschränkt, ohne weitere Berücksichtigung anderer seit dieser Zeit mir bekannt gewordenen Behandlungen des Chors, weil meine Ansicht durch dieselben nicht geändert worden ist, unverändert als wissenschaftliche Abhandlung dem diesjährigen Programm des Prenzlauner Gymnasiums voraus.

Dr. Götter und Herrnh. des Gymnasiums

in Prenzlau des Lehrers-Gehalts

1868

175

Professor Prof. Dr. B. B. B.

Landesbibliothek Düsseldorf

Inhalt

1. Abhandlung über das griechische Chorwesen in der Antike

175

Prenzlau 1868

Verlag von G. B. B.



Ueber das zweite Stasimon in des Sophocles Antigone.

Kolster hat in den neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik von Fleckeisen, Bd. 95. Heft 2. S. 101 ff., das zweite Stasimon in des Sophocles Antigone in ausführlicher Weise behandelt, aber meiner Meinung nach in so bedenklicher Weise commentirt und durch Conjecturen geändert, daß ich mich gedrungen fühle, dieser Behandlung der viel besprochenen Stelle entgegenzutreten, gerade wegen des guten Klanges, den der Name Kolster mit Recht hat, weil derselbe verführen könnte, was daselbst gesagt wird, ohne strengere Prüfung anzunehmen.

Wenn Kolster gleich zu Anfang seines Commentars in Beziehung auf Voech's Uebersetzung der 2. Strophe des Stasimons sagt:

„Wie paßt dieses Ende zu dem Gottespreise und dem Tone des Gottvertrauens im Anfange der Strophe? Gerade das Entgegengesetzte muß man erwarten: die Gewißheit Deiner Herrschaft tröstet über die Leiden des Lebens und die Disharmonie kann nur eine scheinbare sein.“

so liegt in der Anerkennung der ewigen Allmacht Gottes doch noch nicht ein Grund zu einem trostreichen Gottvertrauen, sondern nur erst, wenn an Gott als an den heiligen Gott der Liebe geglaubt wird, was doch nicht der Glaube der Alten ist, sondern allein der christliche. Die Anerkennung der absoluten Macht der Gottheit der Alten konnte letztere als die einzige des Menschen würdige Auskunft nur den Entschluß lehren, sich geduldig in das Unvermeidliche zu fügen. Die Alten kamen über das Horazische

Durum; sed levius fit patientia
Quidquid corrigere est nefas

nicht hinaus. Das ist aber noch weit entfernt von dem beseligenden Gottvertrauen des Christen im Hinblick auf eine nach dem Diesseits eintretende Vereinigung mit Gott, wenn auch immerhin die höheren Geister Griechenlands und Roms sich über das Schein-Fortleben in der Unterwelt erhoben und ein Eingehen bevorzugter Seelen in reinere Sphären annahmen; denn einmal wurden solche Aufnahmen unter die Götter nur als Ausnahme angesehen, konnten also kein Trost für die Menschheit im Allgemeinen sein, und dann war es nicht National-Glaube. Das Glück (*eudaimonia*) suchten und fanden die Alten, wenn sie und in welchen Grenzen sie es fanden, nur diesseit des Grabes, nicht jenseit.

Unmöglich kann also in den Worten *νόμος ἐναρξέσει* — unter *νόμος* versteht aber Kolster die in den ersten Versen der Strophe gepriesene Allmacht des Zeus — heißen: „Zeus Allmacht wird uns über den Widerspruch des Lebens hinweghelfen“. Wenn erst durch Hinzutritt des Dat. die Bedeutung „helfen, nützen“ aus der ursprünglichen „stark sein, gut bleiben“ entsteht, so fehlt ja hier gerade dies Moment und nichts zwingt zur Ergänzung des Dativs; denn allerdings braucht der Dativ nicht wirklich im Satze zu stehen; aber er muß sich aus dem Zusammenhang von selbst ergänzen. Nirgends tritt die Rücksicht des Chors auf sich selbst in diesem Chorgesange hervor, sondern es ist die einfache Betrachtung, die sich ihm aufdrängt bei der Anschauung dessen, was vor seinen Augen sich zutrug. Wenn der Dichter ihn also Trost des Gottver-

trauens hätte aussprechen lassen wollen, so konnte das unmöglich durch das einzige Wort *ἐπιουκᾶται*, obendrein ohne *ἐμοί*, geschehen, so hoch man auch in der Lyrik die Kürze des Ausdrucks anschlagen mag.

Was findet aber Kollter alles in dieses Wort zusammengedrängt?

„Die Macht des Zeus, sagt er, ist das Gegengewicht, welches in die andere Schale geworfen werden muß, um die Noth und das Elend der Erde aufzuwägen und dem Herzen Ruhe zu bringen. In der Ueberzeugung von dem Walten eines selbstbewußten, höchst erhabenen Gottes — keinesweges blinden Schicksals ¹⁾ — muß der Chor sagen, werden selbst solche Schicksalsschläge nicht erdrückend scheinen, auch sie müssen Aufschluß eines bewußten höchsten Willens — und, setzen wir hinzu, einer höchsten Gerechtigkeit — sein. So gewinnen wir eine prachtvolle Schilderung, eine Aeußerung der schönsten Religiosität, eine der tiefsten und erhabensten Stellen, welche die gesammte Litteratur des Alterthums aufzuweisen hat. Und nun weiter; ach! es folgt jene verderbte Stelle, trocken, farb- und theilnahmlos in Ton, in Sinn, im schneidendsten Widerspruch mit dem Voraufgehenden; denn nicht von einem bewußten Walten des Zeus ist die Rede, sondern von einem todtten verhängnißvollen Gesetz, und wieder soll das Gesetz identisch sein mit der Herrschaft des Zeus, nicht Ausfluß derselben, nicht Grenze. Das ist geradezu unmöglich; nicht daß ein solcher Zustand einer allgemeinen Herrschaft der *Ἄτη* im Menschenleben hier erwähnt sei; nein, das ist unleugbar, sondern daß er identificirt werde mit der Herrschaft des Zeus — — — *ἐπιουκᾶται νόμος ὅδε* ²⁾; dies Gesetz, diese Satzung wird genügen. Vortrefflich; natürlich die Satzung von der ewigen, ununterbrochenen Herrschaft des Zeus, eines allmächtigen bewußten Willens; durch diesen Gedanken erklärt sich der Chor selbst im Hinblick auf jene Leiden beruhigt, ganz wie wir es oben angenommen haben.“

Kollter conjiicirt nun statt *νόμος ὅδε, οὐδὲν ἔσται θνατῶν βίωσι-νόμος, ὃν οὐδ' ἔρεϊπτε θνατῶν βίος* und übersetzt: „genügen wird mir ein Gesetz, das auch der Menschen Leben nicht niederwirft“ und giebt folgende Auseinandersetzung:

„Das Gesetz von Zeus Herrschaft giebt Befriedigung, und der Erfahrungssatz vom menschlichen Leben stößt es nicht um: der Mensch findet nur ein Mittel, um der niederschmetternden Wirkung des Jammers zu entgehen, den er oft die Menschengeschlechter treffen sieht, und das ist der Glaube an eine höhere bewußte Leitung. Alles Leiden der Menschen, wenn auch unbegriffen, und unbegreiflich auf dem irdischen Standpunkt, hebt die Ueberzeugung von der bewußt waltenden Macht eines höchsten Gottes nicht auf; eine solche ist da und kann uns helfen, soll mir hinweghelfen über dieses Leid. Wenn nicht Aufklärung über die Ursache der Dinge und den Weltlauf, Beruhigung des Herzens wenigstens ist in diesem Glauben zu finden und ist nur hier zu finden; denn das, worauf das Menschenherz sich sonst wohl zu stützen sucht, die Hoffnung (sich selbst zu helfen und bessere Zeiten zu gewinnen), erweist sich zu Zeiten wohl als rettend; aber meist trügerisch, ist sie nur ein Belag zu dem Satze der Ungläubigen, daß das Leben eine große Leidenschule ist. Führt uns das Hoffen und Ringen einzeln einmal zu Noth und Frommen, der Mehrzahl ist es nur Trug leichtfertiger Wünsche und die Bahn zu brennendem Verderben, in das der Mensch in seiner Gottentfremdung rettungslos hineinführt.“

¹⁾ Wenn bei Sophocles, wie bei Aeschylus, nicht mehr ein unpersönliches Schicksal herrscht, sondern dasselbe in Zeus als höchster Schicksals-Potenz personificirt ist, und zwar aufs innigste verbunden mit dem Begriff der Gerechtigkeit, so waltet darum in diesem Zeus, gerade weil er als der bloß Gerechte gilt, doch nach wie vor die Nothwendigkeit, nur nicht mehr als bloße Natur-Nothwendigkeit, sondern als vernünftige, als Gesetz, das Gesetz in seiner ganzen Härte und Furchtbarkeit, so daß dieser Gott noch unendlich fern steht von dem heiligen Gott der Liebe, den der Christ glaubt, und nicht Trost gewähren, sondern nur Furcht, höchstens Ehrfurcht wecken kann.

²⁾ Dieses *ὅδε* verwirft aber Kollter weiter unten und doch hält er es hier für nothwendig und mit Recht, wenn man seiner Erklärung des Gedankenzusammenhangs zustimmt.

Aus den unmittelbar folgenden Worten aber: *πάντοτε ἐπιπλεονεκτήσας* macht Kolster *ὡς πᾶν πλεεται πρὸς ἄρας* mit der Uebersetzung: „Daß es ganz von Leid durchdrungen ist,“ eben so kühn als sprachlich schwerlich zu rechtfertigen; das *πρὸς ἄρας ἐπιπλεονεκτήσας* heißt: es liegt im Wesen von etwas, daß z. B. Sophocles Fragmente: *πρὸς ἀνδρός ἐπιπλεονεκτήσας πάντα γενναίως γένοιτο*. Selbst das *ὡς* hat etwas sehr Gezwungenes. Vorzüglich aber ist bei dieser Erklärung und Alterirung des Textes der Zusammenhang zwischen der Strophe und ihrer Antistrophe so gut wie aufgehoben. Denn während der Grundgedanke der Strophe nach Kolster das Gottvertrauen und der daraus fließende Trost über die Leiden der Menschen ist, giebt die Antistrophe ganz wider die Grammatik den Grund nur für den am Schluß stehenden Nebensatz, statt daß dieselbe den Hauptsatz begründen müßte, wie es der Fall ist, wenn nichts geändert und nur richtig erklärt wird, wie wir später sehen werden.

Nachdem ich diesen Kernpunkt der Entwicklung Kolster's in Betreff der Idee des Chorgesangs in seiner Unhaltbarkeit dargelegt zu haben glaube, werde ich nun den Chor wie Kolster vom Anfang an commentiren und dabei, soweit es nothwendig ist, auf Kolster's Erklärungen und Conjecturen eingehen.

Wenn die 1. Strophe nun mit den Worten beginnt:

Ἐδδαίμωνος, οἷσι κακῶν ἄγευστος αἰών,

so überseze ich ganz einfach:

Glücklich, deren Leben Leiden nicht gekostet,

und meine, daß dieser Gedanke sich ganz natürlich bei dem Chor einstellen mußte, als er Schreckliches in der Königsfamilie sich vorbereiten sieht, und daß er der Ausdruck der augenblicklichen Empfindung ist, nicht ein Spruch tiefer Weisheit sein soll, übrigens ein Gedanke, der oft genug in mannigfaltig variirter Form bei Dichtern und Prosaikern der Alten wiederkehrt. Ich verweise auf Viderit: Sophocleische Studien, Programm Hanau 1856, Seite 26 ff. Ohne mich näher auf die meiner Ansicht nach nicht zu billigende Ausführung dieses Gedankens bei Kolster einzulassen, weil es nicht von Einfluß über das Wesen und die Grundidee des Liedes sein würde, bemerke ich bloß, daß Glückseligkeit nur bei den von Leiden nicht heimgesuchten unsterblichen Göttern statt finde, Glückseligkeit das Vorrecht der Götter sei, daß also ein von Leiden nicht heimgesuchter Mensch eine Ausnahme, eine Art Gott sei. Denselben Widerspruch, den wir bei den Alten finden, wenn sie die Götter zwar glücklich preisen und doch von Leiden der Götter zu erzählen wissen, haben wir auch, wenn sie das Menschenleben zwar als durchaus von Leiden heimgesucht, den Leiden unterworfen erklären und doch solche Aussprüche thun, wie wir hier haben und sonst auch, wie wenn es bei Theognis heißt V. 987 ff.:

*Ὄς μάκαρ, ἐδδαίμων τε καὶ ἄλβιος, ὅστις ἀπείροσ
ἄλγων ἐς ἄδου δῶμα μέλαινα κατέβη,*

während er V. 197 f. sagt: — *τὸ δ' ἀποκτείνε, ἄλβιος οὐδείς
Ἀνθρώπων, ὁπόσους ἥλιος καθεοῖε.*

Der Widerspruch ist auf dem Gebiete des Glaubens überall anzutreffen und ergiebt sich aus der Relativität des Unterschiedes zwischen den Göttern und Menschen bei den Alten ganz natürlich. Allerdings ist die Glückseligkeit, die ohne Freiheit von Leiden, zumal bei den Alten, streng genommen undenkbar ist, das Wesen der Gottheit; aber sobald sich die Gottheit in viele Götter spaltet, also mit der Vereinzelnung die Sinnlichkeit, wenn auch noch so idealisirt, gesetzt ist, müssen sie an dem Wesen alles Sinnlichen, also auch an den Leiden theilnehmen; aber es wird als Ausnahme und nicht im strengen Sinne des Wortes angesehen und somit ist das Wesen der Gottheit gerettet. Eben so umgekehrt. Der Mensch als Einzelwesen und in Zusammenhang mit unendlich vielen Einzelwesen ist den Leiden unbedingt unterworfen; aber da er den Samen des Göttlichen in der Seele auch nach der Ansicht der Alten in sich hat, muß er auch am Wesen der Gottheit theilnehmen können, an der Glückseligkeit aber ebenfalls nur ausnahmsweise und annäherungsweise, sonst wäre der Unterschied zwischen Göttern und Menschen kein wesentlicher. Es ist demnach der Gedanke „Glücklich, dessen Leben Leiden nicht gekostet“ keineswegs gleichbedeutend, wie Hermann sagt, mit „Glücklich sind, die nicht unglücklich sind“ und braucht nicht mit einer Nachlässigkeit entschuldigt zu werden.

Der Zusammenhang aber mit dem folgenden:

Οἷς γὰρ ἂν σισθῆ θεόθεν δόμος, αἴας
 Οὐδὲν ἐλλείπει γενεᾶς ἐπὶ πλῆθος ἔρπον.

ist folgender: denn wie sehr mit Leiden erfüllt das Leben der Menschen im Allgemeinen ist, sehen wir besonders daran, daß, wenn ein Haus von der Gottheit erschüttert ist — das geschieht aber bei der Neigung der Menschen zur Ueberhebung nur zu leicht — dasselbe fort und fort von Geschlecht zu Geschlecht bis zur Ausrottung vom bösen Dämon heimgesucht wird. Dieser Zusammenhang wird noch klarer, wenn man das Verhältnis der κακά zu den αἴαι ins Auge faßt. Die κακά sind nemlich die nothwendigen Wirkungen der αἴαι als aus Bethörung hervorgegangener Handlungen, weshalb auch, wie das ja überall bei in dieser Art zusammenhängenden Begriffen der Fall ist, αἴαι für κακά gesetzt werden kann, da das Wesen der Ursache sich in seinen Wirkungen offenbart, ohne daß darum beide Begriffe sich decken; denn es können dieselben Erscheinungen ganz verschiedene Ursachen haben, es giebt eine Menge κακά, die nicht Wirkungen von αἴαι sind, wie die Wirkungen von verderblichen Naturereignissen. Wie sollte also ein Mensch nicht irgend wie von κακά betroffen werden!

Bei Homer nun ist die Ἄτη noch ein persönliches Wesen, neben der αἴη als dem ihm entsprechenden geistigen Elemente, dessen Personification sie ist, gerade wie Γαῖα und γαῖα, Ἥλιος und ἥλιος und andere nebeneinander stehen und sich zu einander verhalten, nur daß hier das Element ein finstliches ist. Von der Ἄτη also als der Gottheit der Bethörung singt Homer Il. 19, 91 ff.:

Ἠέσθα Λιδς θυγάτηρ Ἄτην^{*)} ἢ πάντας αἴαια,
 Οὐλομένη. τῆς μὲν θ' ἀπαιλοὶ πόδες. οὐ γὰρ ἐπ' οὔδει
 Πλνεται, ἀλλ' ἄρα ἦγε κατ' ἀνθρώπων κραταίαι βάλνει
 Βλάπτουσ' ἀνθρώπους. κατὰ δ' οὐν ἑτερόν γε πέδησεν.
 Καὶ γὰρ δὴ νύ ποτε Ζῆν' ἄσαιτο τε.

und 126 ff.:

Ἀντίκα δ' αἰδ' (scil. Ζεὺς) Ἄτην κεφαλῆς λιπαροπλοκάμιοι,
 Χωόμενος φρεσὶν ἦσι καὶ ὤμοσε κρατερόν ὄραον,
 Μῆποι' ἐς Οὐλυμπόν τε καὶ οὐρανὸν ἀστερόεντι
 Αἴαις ἐλεύσεισθαι Ἄτην, ἢ πάντας αἴαια.
 Ὡς εἰπὼν ἐξήρπεν ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
 Χειρὶ περιστρέψας. τάχα δ' ἔτετο ἐργ' ἀνθρώπων.

Wenn Aeschylus (Choeph. v. 375 ff. ed. Herm.) in den Worten:

Ζεῦ, Ζεῦ κατ' ὠθεν ἀμπέμπον
 Ὑστερόποιον αἴαι (warum nicht Ἄταιν?)
 Βροσιῶν τλήμωνι καὶ πανούργω
 Χειρὶ, τοκεῦσι δ' ὄμως τελοῖτο,

der Ate den Aufenthalt in der Unterwelt anweist, so ist das kein Widerspruch mit den letzten Worten Homers in der oben angeführten Stelle, weil sie, wie die Furien, die doch auch ihren Sitz in der Unterwelt haben, doch ihrem Wesen entsprechend in der Regel unter den Menschen verweilt.

Es heißt aber ferner bei Homer 9, 504 ff.:

Ἄ (nemlich die Αἴαι) ἧά τε καὶ μετόπισθ' Ἄτης ἀλέγουσι ζωῆσαι.
 Ἢ δ' Ἄτη σθεναρῆ τε καὶ ἀρίπτος. οὐνεκα πάσας

^{*)} Cf. Rhianos B. 17 ff.:

Ἢ δ' Ἄτη ἀπαιλοῖσι μεταρωγῶσθαι πόδεσσιν,
 Ἄραος ἐν κεφαλῆσιν ἀνώστος καὶ ἄγαντος
 Ἄλλοτε μὲν γαίηςσι νεώτερη, ἄλλοτε δ' αἴαι
 Ὀπλοτέρησι γαίης ἐφίσταται ἀπλακίησι
 Ζηνὶ θεῶν κρατεροῦ Ἄτην ἰ' ἐπίημι φέρουσα.

Πολλὸν ὑπεκροθέει, φθάσει δέ τε πάσαν ἐν' αἶαν,
Βλάπτουσα' ἀνθρώπους.

Sie ist also gewissermaßen das personifizierte böse Prinzip, so aber, daß einerseits in ihr das physisch und sittlich Böse noch nicht geschieden erscheint, andererseits sie zwar eine gewisse Selbständigkeit und Unbeschränktheit hat, wie alle Götter, aber als Tochter des Zeus doch nur eine Individualisation desselben und abhängig von ihm ist.

Wenn die *Ἄτη* nun dem Aeschylus zwar noch eine wirkliche Göttin ist, aber gleichsam im Verschwinden, ihre Persönlichkeit schon abgeblaßt ist, so daß er ihrer als wirklicher Person äußerst selten Erwähnung thut und wie es erscheint, fast nur in einer Art stereotyper Redensarten, wie Ag. v. 1394, 95, ed. Herm.:

Μὰ τὴν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς δίκην,
Ἄτην Ἐρινύων θ', αἰσὶ τόνδ' ἔσρασε' ἐγώ,

und in der kurz vorher erwähnten Stelle, so erscheint sie bei Sophocles als Göttin, so viel ich weiß, gar nicht. Wohl aber gehört *Ἄτη* fort und fort zu den eine gewisse Selbständigkeit besitzenden, aber doch unpersonlichen Mächten (cf. Nägelsb. Nachhom. Theol. pg. 141 ff.); sie ist ihm nicht bloß die einzelne aus Vethörung hervorgegangene Handlung oder das einzelne durch eine solche Handlung bewirkte Unglück, sondern gehört ihm auch zu den sogenannten *δαίμονες*, zu dem, was auch wir heute noch mit dem Ausdruck „dämonische Mächte“ bezeichnen, nemlich Mächte, die sich über die Macht des einzelnen Menschen nicht nur, sondern auch über die durch menschliche Satzungen constituirte Macht der Verbindungen der Menschen zu Gesellschaften, Staaten, Kirchen erheben, gleichsam Gattungs-Mächte,⁴⁾ wie die Macht des Zeitgeistes, die Macht der Menschheit, der jeder Mensch sich unterworfen fühlt und ihr unbewußt und oft wider seinen individuellen Willen Rechnung trägt, nach der guten, wie nach der bösen Seite hin. Daher sind die Götter der Alten einerseits alle *δαίμονες* als Mächte, die sich als übermenschliche kund geben, andererseits sind keineswegs alle *δαίμονες*, alles was *δαίμων* heißt, Götter, sondern eben solche generischen Mächte ohne wirkliche Persönlichkeit, daher auch *δαίμων* ganz im Allgemeinen Gottheit heißen kann und insofern wieder ein Höheres ist als der einzelne, selbst der höchste Gott, Zeus, und sich als Schicksal, fatum, *μοῖρα* geltend macht, das aber auch wieder mit Zeus, wie er wesentlich seit den Tragikern aufgefaßt wird, zusammenfällt und persönlich wird, aber damit auch zugleich den höheren Begriff *λόγος, νόμος* in sein Wesen aufnimmt, da Persönlichkeit ohne das geistige Prinzip, ohne die Macht der Vernunft undenkbar ist. Ich führe dies so weit aus, weil es von Wichtigkeit für die Idee unseres ganzen Chorgesanges ist, weshalb ich auch die bedeutungsvollsten Stellen aus dem berühmten Hymnus des Kleantes auf Zeus hersehe, wenn er auch die Ansicht eines Philosophen ausspricht und aus nachsophokleischer Zeit ist:

Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμον μετὰ πάντα κυβερνῶν,
Χαίρει — — —
Τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνθρώποις ἐν χερσίν
Ἀμύχη, πυρόετια, ἀειζώνια χειρῶν.
Τὸδ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάνι' ἐροῦσθαι,
Ὅτι σὺ κατευθύεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
Φοιτῆ, μὲνόμενος μεγάλοις μικροῖς τε χάσσει
— — —
Ὡδε γὰρ εἰς ἔν ἀπαντι ἀνθρώμοκας ἐσθλὰ κατοῖσιν,
Ὡθ' ἔνα γίγνεσθαι πάντων λόγον ἀέν ἐόντα,
Ὅν ἐύγοντες ἔωσιν, ὅσοι θνητῶν κατοί εἰσι

⁴⁾ Ähnliches sagt Lübker (Die Sophocleische Ethik. Paphos 1855. S. 64): „Wir müssen daher inne werden, daß nach der Vorstellung des Sophocles die Schuld der Sünde eine allgemeine, von keinem Menschen verbleibende, wenn auch dem Grade und der Art der Aeußerung nach sehr verschiedene, daß sie eine generelle, mit der Ausbreitung des Geschlechts und Stammes sich vererbende und daher niemals rein individuelle, daß sie eine über den Menschen und seine Kraft hinausragende Macht ist.“

*Δύσμοροι, οἳ ἀγαθῶν μὲν αἰεὶ κτῆσιν ποθέοντες
 Οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,
 ὅτι κεν πειθόμενοι σὺν γῶ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
 Αὐτοὶ δ' αὖ ὁρμῶσιν ἄνευ καλοῦ⁵⁾ ἄλλος ἐπ' ἄλλα,
 Οἱ μὲν — — —
 — — — ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μείζον,
 Οὔτε θεοῖς ἢ κοινὸν αἰεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμεῖν.*

Wie nun alle Mächte, persönliche und unpersönliche, Zeus als dem Weltregenten untergeben sind, um ihm die Herrschaft durchzuführen zu helfen, so gehört auch *Ἄτη*⁶⁾ sei sie nun Göttin oder eine unpersönliche Macht geistiger Art, zu diesen, einerseits von der Gottheit noch nicht ganz losgelöst, andererseits als im Wesen des Menschen begründet, im menschlichen Individuum sogar eine gewisse Selbstständigkeit des Bösen zulassend. Daß sie nicht als eine außerhalb der Machtspäre des Zeus stehende Macht gedacht wurde, selbst nicht im Homerischen Zeitalter, wenigleich sie den Zeus selbst betrügt, der sie aber dafür vom Himmel, wie wir oben gesehen, ausschließt und zu den Menschen verbannt, beweist auch die Stelle in Solon's Dichtung:

*Ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν (scil. κερδέων) ἀναγίνεται, ἣν ὁπίσταν Ζεὺς
 πέμψη τισομένην, ἄλλοιέ κ' ἄλλος⁷⁾ ἔχοι,*

indem sie Solon, wie die ersten Worte zeigen, nicht mehr als eigentliche Göttin, wohl aber als eine zwar selbständige, aber in des Zeus Machtspäre gehörige Macht annimmt.

In unserer Stelle nun ist *ἄτα* wohl am natürlichsten als das gewirkte Unheil, sowohl frevelhafte That als Unglück in Folge solcher anzusehen. Wenn es aber heißt: „denen von der Gottheit her das Haus erschüttert ist“, so geschieht dies dann, wenn sich ein Mensch gegen die Götter einer Vermessenheit schuldig gemacht, eine *ὑπερβασία* in Betreff ihrer begangen hatte; das wurde vom ganzen Geschlecht gebüßt. Während die dichterisch-schöpferische National-Moral nach dieser Richtung hin Mythen, besonders die des Atiden- und des Labdakidengeschlechts schuf, so daß diese Geschlechter gleichsam leibhafte und eindringliche Exempel wurden, wie strafbar solche Vermessenheit sei, ergriffen die Tragiker dieselben als Stoff, um denselben nach sittlich-politischen Idealen in dramatisch-poetischer Form zu gestalten und zugleich psychologisch zu begründen und zu entwickeln. Gemeinsam ist dabei den alten Tragikern die Idee, daß die menschlichen Verhältnisse nicht einer vernunftlosen höheren Macht, sondern einer vernünftigen unterworfen sei, nemlich dem nach dem Gesetz, nach der Vernunft das All regierenden Zeus; *κατὰ λόγον, κατὰ νόμον* oder genauer *κατὰ κοινὸν νόμον*, *κατὰ κοινὸν νόμον* Zeus πάντα κυβερνᾷ haben wir es oben den Aleanthes ausdrücken sehen. In unserem Stücke aber hat Sophocles die Heiligkeit d. h. Unantastbarkeit des Gesetzes, eben des *κοινὸς νόμος*, nicht eines einzelnen, bestimmten vor anderen, tragisch dargestellt; dieser Idee muß natürlich auch die *ἄτη* dienen, diese dämonische Macht, indem sie die Glieder des Labdakidengeschlechts, das sich in seinen Ahnen Labdacus und Laius gegen die Götter vermessen hatte, durch Sinnbethörung Thaten verrichten läßt, die Tod und Verderben nach sich ziehen. Sophocles aber mildert diese furchtbare Leitung der Angelegenheiten der

⁵⁾ Cf. Soph. Antig. 356 ff. ed. Boeckh:

*Σοφὸν τι τὸ μηχανῶεν ὑπὸ ἐπιδ' ἔχων (scil. ἀνθρώπος)
 Ποτὲ μὲν κακόν, ἄλλοι' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει
 Νόμους παρῆρων χθονός,
 Θεῶν τ' ἐσορῶν δίκων,
 Ὑβρίπολις, ἄπολις, ὅτι τὸ μὴ καλὸν εὔρεσιν.*

Näheres über diese Verse weiter unten.

⁶⁾ Vgl. übrigens über dieselbe besonders noch Hagemann: de fato Sophocleo part. pr. dissert. inaug. pg. 30 ff. und Kübler: Sophocleische Ethik, S. 66 ff.

⁷⁾ Fast möchte ich glauben, daß Solon geschrieben habe ἄλλον, so daß aus ἣν, das bloß zu dem Satz ὁπίσταν Objekt ist, das Subjekt ἢ für den Satz ἄλλοιε ic. zu nehmen sei.

Menschen, indem er die Leidenden auch individuell schuldig erscheinen läßt, insofern sie „das Maaß (τὸ μέτρον, τὸ καλόν) überschreiten, selbst bei edlem, hochherzigem Charakter, und eben wegen dieses Mangels an sittlichem Maaße dem bösen Dämon,* der ἄτη, eine Handhabe bieten, an der sie in den unwiderstehlichen trüben Strudel dieser dämonischen Macht gerissen werden und ins Verderben stürzen; natürlich tritt dabei ein sehr sichtbarer Grad-Unterschied der Strafbarkeit und dem entsprechend der göttlichen Bestrafung hervor, wie wir es besonders deutlich in unserem Stück an dem Kreon im Verhältniß zur Antigone sehen.

Die Furchtbarkeit des Wüthens der ἄτη in einem solchen Geschlechte wird nun in den nächsten Versen:

Ὅμοιον ὥστε πορτίαις
Οἰδμα δυσπρόσις ἕταν
Θρησσησὶν ἔρεβος ἕγαλον ἐπιθρόμη προαῖς,
Κυλίνδει βυσσόδεν κελανὰν θίνα καὶ δυσάνεμον,
Στόνω βρέμουσι δ' ἀπιλλήγες ἀκαί,

durch ein großartiges Gleichniß geschildert:

Nehnlich wie der Meereschwall, wenn er in Folge heftig wehender Thrakerstürme gegen die unterseeische Finsterniß anstürmt, aus der Tiefe schwarzen, wild aufgewirbelten Meeresfand wälzt und stöhnend die gepeitschten Ufer dröhnend.

Wenn wir hier die epische Vergleichungs-Partikel ὥστε finden, so begreife ich Kolster nicht, wie er sich daran stoßen kann, da bei den Tragikern und gerade bei Sophocles der Stellen genug sind, die diese Partikel im attischen Dichtergebrauch bestätigen. Es bedarf also keiner Aenderung ὡς τὸ und der damit bedingten Aufnahme der Lesart πορτίαις statt der von den meisten und auch von mir bevorzugten πορτίαις nicht. Anderes übergehe ich als für den Zweck dieser Zeilen weniger wichtig.

Nach dieser, durch das was er eben zwischen den Gliedern der Königsfamilie sich hatte zutragen sehen, hervorgerufenen allgemeinen Betrachtung, geht der Chor in der Gegenstrophe zur Anwendung auf den besonderen Fall über, indem er erkennt, es mache sich bereits wieder der alte auf dem Labdakidengeschlechte ruhende Fluch geltend. Nach dem Cod. Laur. lautet der Text so:

Ἀρχαῖα τὰ Λαβδακιδῶν οἴκων ὄρωμαι
Πήματα φθιμένων ἐπὶ πῆματα πύτιονί,
Οὐδ' ἀπαλλάσσει γενεὰν γένος, ἀλλ' ἐρείπει
Θεῶν τις, οὐδ' ἔχει λύσιν.
Νῦν γὰρ ἰσχυάταις ὑπὲρ
Ῥῆα(ἐ)τίτατο φάος ἐν Οἰδίπου δόμοις
Καί' (καί) αὖ νιν φαινέτα θεῶν τῶν
Νεοτέρων ἀμῶ κόνης
Λόγου τ' ἄνοια καὶ φρενῶν Ἐρινύς.

Ich überseze:

Des Labdakiden-Hauses uralte Leiden sehe ich auf Leiden Untergegangener stürzen und Geschlecht befreiet nicht Geschlecht (soil. von der ἄτη oder den πῆματα), sondern einer der Götter reißt es nieder, kann es nicht erlösen. Denn jetzt hatte sich über der letzten Wurzel (nehulich Antigone) im Hause des Oedipus ein Lichtglanz (nehulich das Glück der Verheirathung mit Haemon)

*) Ich glaube, am besten übersezt man ἄτη im Allgemeinen durch „das Böse“; kommt es auf die Personification an, durch „der böse Dämon“; indem man freilich, wenn das weibliche Geschlecht ausgedrückt werden muß, das Worte Ate beibehalten muß; kommt es auf das Gewirkte an, durch „Böses“. In dem Worte „das Böse“ vereinigen sich wie in Ἄτη die wirkende Macht und das Gewirkte, das Sittliche und das Physische.

ausgebreitet, da mäht sie (*την δίζων*, Antigone) der den unterirdischen Göttern gebührende mörderische Staub und der Rede Thorheit und des Sinnes Furie hinweg.

Da die Metrik weder *οίζων*, *) noch *φθιμένων* **) und die Grammatik *εοχαια* statt *τα εοχαια* durchaus nicht notwendig verwirft, so bleibe ich bei der überlieferten Lesart stehen, die einen so engen Anschluß an das Vorhergehende giebt, daß das von Kolster vorgeschlagene *σεβων* statt *οίζων* gegen Letzteres zurückstehen muß, zumal der durch *σέβων* entstehende Gedanke hier mindestens überflüssig ist. Was nun aber die Worte *οὐδ' ἔχει λύσιν* betrifft, so sehen von den Auslegern die einen *πήματα* als Subjekt an, die anderen *γένος*, die dritten *θεός*. Zwar läßt sich, da man z. B. sagt *ὕπνος λύει μοχθήματα*, folglich auch sagen kann: *μοχθήματα, πήματα λύεται*, die Redeform *πήματα ἔχει λύσιν* rechtfertigen, und sie findet ein Analogon in *ἔχει ἀσθνησιν* für „wird empfunden“ (Thuc. II., 6.) und in lateinischen Redensarten, wie *enerationem*, *admirationem* habet, für „verehrt, bewundert werden“; auch wäre der Umstand, daß *πήματα* im Vorhergehenden nicht grammatisches Subjekt ist, kein Hinderniß dafür, daß es zu *ἔχει* als solches gelten solle, weil sie jedenfalls der logisch wichtigste Substantivbegriff sind. Aber einfacher scheint mir doch *θεός* als Subjekt zu nehmen; nur ist *ἔχει λύσιν* dann nicht ein bloßes „Befreiung, Rettung bringen“, weil *ἔχειν* immer ein im Wesen des *ἔζων* begründetes Thun oder Leiden ist, sondern der *θεῶν τις* „ist nicht im Stande“ Rettung zu bringen, weil das in Zeus personificirte Schicksal, des allmächtigen Zeus „Wille“ die Vernichtung des Hauses bestimmt hat, dem sich auch die Götter zu fügen haben. Ist dies die Meinung Kolster's, wenn er sagt: „doch möchte ich nicht mit Seyffert erklären: *λύσιν ἔχει* = *λύει*, sondern *solvendi potestatem* oder *voluntatem* habet (die voluntas macht mich nehmlich irren, ob Kolster dasselbe meine wie ich) wie Aesch. Eum., 476: *αὐτὰ δ' ἔχουσι μοῖραν οὐκ εὐπέπελον*, 960: (*θεοί*) *τίμι' ἔχοντες*, Suppl. 391: *ὡς οὐκ ἔχουσι οὐδέν ἀμφὶ σοῦ*, so bin ich mit ihm einverstanden. Keinenfalls aber kann *γένος* als Subjekt genommen werden, da das Verhältniß der Reciprocität, in welchem *γένος* mit *γενεῶν* steht, nicht zuläßt, *γένος* für sich allein zu *ἔχει* zu ziehen.

Bedenklicher steht es mit dem folgenden Theile dieser Antistrophe, aber ich hoffe, daß schon die nach dem überlieferten Texte von mir gegebene Uebersetzung zeigt, daß es keiner Conjecturen bedarf; denn es darf kaum als Aenderung angesehen werden, daß ich mit Anderen *ὑπερ* für das im Laur. stehende *ὑπερ, κίταιο* für *κίταιο, καί* für *καί* schreibe. Die Haupt-Aenderung, die, wie von Anderen, so auch von Kolster gebilligt wird, ist nehmlich die Conjectur des Vortinus *ζώνης* für *ζώνης* und die damit zusammenhängende Th. Kock's: *θάλος* für *θάος*. Im ersten Augenblick hat der Gedanke: „da mäht das Messer der unterirdischen Götter den Sproß in des Oedipus Hause weg“ etwas sehr Bestechendes, während „der Staub der unterirdischen Götter mäht den Sproß hinweg“ etwas Unnatürliches zu haben scheint. Aber es würde ja gerade die Hauptursach der Verdammung der Antigone zum Tode, die Ursache, die am schwersten gerade bei den zu Wächtern über die Beobachtung der Gesetze bestellten Aeltesten von Theben wiegt, wie sowohl das erste Stasimon als auch spätere Aussprüche des Chors beweisen, sie würde fehlen, wenn mit Annahme dieser Conjectur nur die Verantwortung der Antigone dem Kreon gegenüber erwähnt, und die dem Königs-Verbote zuwider durchgesetzte Beerdigung des Leichnams des Polynices verschwiegen würde. Der Chor will aufmerksam machen, wie der Fluch im Hause der Labdakiden sich wieder durch *αὐτὰ* bethätigt und mußte daher vor allem die That der Antigone, in der trotz der Großheit ihrer Handlung eine *ὑπερβασία*, also eine Schuld, eine *αἴη* lag, erwähnen.

Was nun die Conjectur *θάλος* für *θάος* betrifft, so gründet sie sich auf die Worte des Scholiasten: *τὸ κατελεγεθῆναι ἀπὸ Οἰδίποδος βλάστημα. λαχάνης ὑπερ ἕλξης ἀπὸ τοῦ ὑπερ ἐβλαστην ἄνω τῆς ἕλξης θάνατος*

*) *Δόμων*, das Seyffert für *οίζων* vorschlägt, liegt allerdings sehr nahe.

**) Herm. conicit *φθιτών*; aber sollte nicht Sophocles an des Aeschylus Ausdruck (Choeph. v. 397 ff. Herm.):
βοῆ γὰρ λογὸς Ἑοριν
παρὰ τῶν προτέρων φθιμένων αἴτην
Ἐτέρων ἐπαγούσαν ἐπ' αἴτη

gedacht haben?

καταλαβόντι, und auf die Erklärung desselben von ἀμᾶ durch θεοῖσι, ἐκζόντι. Der Scholiast, heißt es, müsse also nothwendig γάλος statt γάος und ζόντις für ζόνις in seinem Exemplare gelesen haben. Wenn aber γάλος statt γάος dagestanden hätte, mußte es nicht durch βλάστημα erklärt werden, da das eine Wort so gewöhnlich wie das andere ist, sondern durch ἕνον. παῖς als den eigentlichen Begriff für den bildlichen γάλος. Aber da ἕνα hier nicht in seiner gewöhnlichen Bedeutung, sondern für „Sproß“ zu stehen schien, so wurde es ganz natürlich von ihm durch βλάστημα und ὅπερ ἐβλάστηεν ἐν τῷ ἕνῳ erklärt, was denn gleich Jeder als den bildlichen Ausdruck für ἕνον, παῖς erkannte, während ἕνα gewöhnlicher die bildliche Bezeichnung für Ursprung, Stamm, Grund war; aber natürlich ist jedes Kind auch wieder eine ἕνα,¹⁰⁾ insofern auf ihm die Fortpflanzung des Geschlechts beruht, es die Wurzel einer neuen Nachkommenschaft ist; z. B. Aesch. Sept. V. 736 ff.:

— Οἰδιπόδων

Ὅσπερ μὴ πρὸς ἀγγέλῳ
Στείρας ἄνοοντα, ἢ ἐπιγύη
Ῥίζαν αἰματωσάν
Ἔλα.

Eben so wenig ist die Erklärung des Wortes ἀμᾶ durch θεοῖσι, ἐκζόντι ein Beweis, daß der Scholiast in seiner Handschrift ζόντις gelesen haben müsse, da er nur ein gewöhnlicheres Wort für das seltene ἀμᾶ setzt. Wenn es aber Sophocles *Al.* 1178 f. heißt:

Γένους ἀπαντος ἕλξαν ἐξημημέρος, αὐτως ὄπωπεν
Τόνδ' ἐγὼ τέμνω πλόζον,

so ist das weit entfernt, für ζόντις als ursprüngliche Lesart zu sprechen, wie Kofler meint; vielmehr sehen wir gerade dort ἐξαμᾶν mit ἕλξαν verbunden, wie in unserer Stelle καταμᾶν mit demselben Worte, weil es zu dieser bildlichen Bezeichnung der Antigone das natürliche Verbium ist. Während in eigentlicher Sprache es heißen würde: „sterben muß das Mädchen, weil es den Bruder beerdigt“, heißt es in bildlicher: „wegschneidet der auf den Leichnam geworfene, den unterirdischen Göttern gebührende Staub die letzte Wurzel des Geschlechts.“ Wie schön ist auf diese Weise der Gegensatz zwischen dem gehofften Glück und dem plötzlichen Tode bildlich durchgeführt! Während das über der Wurzel ausgebreitete Licht ein herrliches Gedeihen derselben erwarten ließ, schneidet sie der auf den Leichnam geworfene Staub mörderisch weg, während man doch hätte erwarten sollen, daß die so geehrten unterirdischen Götter der Antigone und in ihr dem Geschlecht Rettung bringen würden; aber das gab der allmächtige Wille des Zeus nicht zu. Daß aber der Genetiv θεῶν τῶν νεκρῶν bei ζόντις der den unterirdischen gebührende Staub heißen kann, ist ja ganz im Gebrauch des Genetivs bei Griechen wie bei Römern begründet. S. die Stellen bei Drelli zu Hor. *Od.* III. 19. v. 10. 11. Was endlich die Worte τέμνω γάος anbetrifft, so ist dies gerade eine auch sonst vorkommende Wörter-Verbindung, z. B. Plat. *Rep.* 10. p. 616: καὶ ἀγνανθίσθαι περιπαίτους ὅθεν καθορᾶν ἴσθαι διὰ παντός τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον γάος ἐθῶ. Soph. *Phil.* 820: ὄμμασι δ' ἐντέχεις τόνδ' ἀγλαν, ἢ τέταται τὰ ρόν, während ich τέμνω von γάλος und ähnlichen Begriffen nicht finden kann. Gesetzt aber auch, man hätte γάλος τέμνω sagen können für „ein Sproß ist aufgeschossen“, was wäre denn das für ein Gedanke: „dem jetzt war über der letzten Wurzel ein Sproß aufgeschossen, da schneidet ihn das Messer der unterirdischen Götter weg“; es müßte doch wenigstens ein Verwert, wie „lieblich, hoffnungsvoll“, oder eine Nebenbestimmung, wie „im ersten Wachsthum, in der schönsten Frische“, bei γάλος stehen; oder die Satzform müßte etwa sein: „Raum aufgeschossen, wurde der Sproß weggeschnitten.“ Was will übrigens diese dichterische Freiheit, die sich Sophocles in der Verbindung von ζόντις u. mit ἀμᾶ ἕλξαν gestattet, bedeuten gegen die Kühnheit des Aeschylus und Pindar!

Ich gehe zum zweiten Strophepaar über, wo, wie wir oben gesehen, Kofler besonders willkürlich

¹⁰⁾ Daß man gern den bildlichen Ausdruck ἕνα, ἕνωμα für den Menschen brauchte mit Rücksicht auf die Fortpflanzung, sehen wir auch aus Arist. *Polit.* I. 6. wo es heißt: ὡσπερ ἡ θεοδότητον Ἑλένη γηοῖ:

Θείων δ' ἀπ' ἀμφοῖν ἐργον ἕνωμαίων
Τίς ἂν προειπεῖν ἀξιώσειεν λάτρων;

verfahren ist. Ich glaube auch hier wieder, daß bis auf ein Wort der überlieferte Text das ganz Richtige giebt, wenn man nur richtig interpungirt:

Τεάν, Ζεῦ, δύνασιν τίς ἀνδρῶν ὑπερβασία κατὰ σοῦ

Τῶν οὐδ' ἕννος αἰρεῖ ποδ' ὁ παντογῆρος

Οὐτ' ἀκάματοι θεῶν (legendum θεόντες)

Μῆρες, ἀγήρω δὲ χρόνῳ δυνάστας

Κατέχεις Ὀλύμπου μαρμαρόεσσα ἀγλαῖαν.

Τὸ τ' ἐπειτα καὶ τὸ μέλλον

Καὶ τὸ ποῖν ἐπαρξέσει

Νόμος. (hic interpung.) ὅδ' οὐδέν¹¹⁾ ἔρπει

Θναιῶν βίῳ πάμπολις ἐκτός ἄτας.

Welche Ueberschreitung (Ueberhebung) von Menschen könnte Deine Macht, o Zeus, bewältigen, die weder je der Schlaf erfasst, der Allschwächer, noch die unermülich eilenden Monate, sondern in unalternder Zeit thronst Du, ein Herrscher (mit Deiner Macht) im strahlenden Glanz des Olymp; in der Gegenwart, Zukunft, wie in Vergangenheit wird stark bleiben das Gesetz; es naht sich, in seiner Sorge für den ganzen Staat, keinem Menschenleben ohne Böses.

Ἄ γὰρ δὴ πολὺπλαγκτός ἐστις πολλοῖς μὲν ὄνασις ἀνδρῶν,

Πολλοῖς δ' ἀπία ζουγορόων ἐρώτων.

Εἰδοῖ δ' οὐδέν ἔρπει

Ποῖν πνυὶ θερμῶ πόδα τις προσάουση.

Σοφία γὰρ ἐκ τοῦ κλεινὸν ἔπος πέφανται,

Τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλόν

Τὸδ' ἔμμεν διῶ φρένας

Θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν.

Πράσσει δ' ὀλιγοστὸν χρόνον ἐκτός ἄτας.

Dem die hin und her schwankende Hoffnung ist vielen der Menschen eine Wohlthat, vielen aber Trug leichtsinniger Gelüste; ohne daß der Mensch es merkt, kommt jener heran, bevor dieser den Fuß dem heißen Feuer nahe bringt. Dem in Weisheit hat einer das berühmte Wort ausgesprochen, das Ueble schein wohl dem gut zu sein, dem die Gottheit den Sinn zum Bösen treibt; er lebt nur eine kurze Spanne Zeit ohne Böses.

Wegen der Wortstellung schon möcht' ich die Lesart des Laur. *ὑπερβασία* der anderen *ὑπερβασίε* vorziehen; wenn man nehmlich *ὑπερβασία* zu *τις* construiert, so entspricht sich alles genau und der Gegensatz zwischen *δύνασις* und *ὑπερβασία* tritt neben dem von *Ζεῦ* und *ἀνδρῶν* um so schärfer hervor.

Wie Kolster in diesen Worten den Gedanken finden kann: „Der Dichter wirft die Fesseln, welche der Gedanke eines in der Welt herrschenden Zwanges — *ἀνάγκη* —, der ohne Verdienst und Gerechtigkeit die Geschicke vertheilt, wirft auch den Gedanken eines die Götter bewältigenden Neides von sich“, begreif' ich um so weniger, als er unter *ὑπερβασία* ganz richtig mit dem Scholiasten *ὑπερηγανία* versteht und an die Sünden der Labdakiden dabei denkt. Als neueste *ὑπερβασία* dieses Geschlechts liegen aber die Gesetze verhöhmungen des Kreon und der Antigone vor mit augenblicklichem Vornwalten der Handlungsweise der Antigone dem Könige und seinem Verbote gegenüber, insofern darin nicht ein bloßer Verstoß gegen das Gesetz, es kein bloßes *παρβαίνειν* in den Augen des Chors ist, sondern eine Ueberhebung, ein *ὑπερβαίνειν*.*) „Die Macht des Zeus, heißt es also, ist so unbezwingbar, daß Niemand das Gesetz, diese höchste Erscheinungsform

¹¹⁾ Der Laur. hat *οὐδέν*, andere Handschriften *οὐδέν*, das ich für *οὐδέν* nehme und mit *βίῳ* verbinde.

*) Der Unterschied von *παρβαίνειν* zeigt sich recht deutlich B. 663 f.:
Ὅστις δ' ὑπερβᾶς ἢ νόμους βιάζεται ἢ τοῦπιπτάσειν τοῖς χρό-

der Herrschermacht, so verachten kann, daß Zeus ihm nicht dennoch Geltung zu verschaffen wüßte, natürlich dadurch, daß den Uebertreter Unheil als Strafe trifft. Natürlich kann nur ein Dichter, der so denkt, wie es Kolster's eben angegebene Worte aussprechen, den Chor das sagen lassen, was Sophocles ihn hier sagen läßt; aber es ist ein Anderes, unter Voraussetzung einer bestimmten Grundansicht Personen Gedanken in den Mund legen und sie diese Grundansicht selbst aussprechen lassen. Hier ist also nicht der Gegensatz zwischen einem weltbeherrschenden Zwange und der Herrschaft des Zeus, nicht der Gegensatz einer blinden Allgewalt gegenüber einem selbstbewußten Willen, um mit Kolster zu reden, ausgesprochen, sondern unter Voraussetzung einer vernünftigen absoluten Herrschaft des Zeus die Vergeblichkeit des Versuches, die Allmacht des Zeus zu überwältigen, herausgehoben. Da diese Allmacht des Zeus, wie wir im Eingang dieser Abhandlung gesehen, der *νόμος* ist, der *νόμος ζωῆς* des Aeanthes, nach der in geflüchtlicher Weise vorzüglich von den Tragikern zuerst dichterisch anschaulich gemachten und eingeschärften Lehre, so hat gegen diesen *νόμος*, der sich natürlich in der Welt der Erscheinungen particularisirt, hier einerseits der König mit der Nichtachtung des bestehenden Todten-Gesetzes,¹²⁾ andererseits Antigone mit ihrer Uebertretung des Königs-Gesetzes sich aufgelehnt.

Aber diese Auflehnung ist ohnmächtig, da die Macht des Zeus

οὐδ' ἕνρος ἀπέτι ποδ' ὁ παντογῆρος,

in welchen Worten *παντογῆρος* zu beanspruchenden ich keinen Grund finde, da ja in *γῆρας*, so wie im lat. *senium*, der Begriff der Schwäche liegt, weshalb Sophocles Oed. T. v. 871 vom Gesetz sagt: *οὐδὲ γῆράσσει.*

Wenn es aber weiter zur Beschreibung der Unbezwingbarkeit der Zeusmacht heißt:

Οὐδ' ἀτάκτοι θεῶν

Μῆρες,

so möchte doch *ἀτάκτοι* metrisch durch den Polyschematismus zu rechtfertigen sein, indem statt des antistrophischen *-vv-* hier gebraucht ist *-v-*. Dagegen fehlt hinter *θεῶν* eine Thesis und ich kann Heimsoeth's Conjectur *θεῶντες* nur billigen, da man sie in diesem Zusammenhang fast unwillkürlich macht, während *θεῶν μῆρες*, wenn auch erklärbar, so doch hier durchaus unmotivirt ist.

Wenn man nun im Folgenden nach *ἀγλαῶν* und *νόμος* interjüngirt, scheinen mir alle Schwierigkeiten gehoben und keine Veränderungen nöthig zu sein. Man hat bis jetzt immer *νόμος* entweder mit oder ohne Hinzuziehung von *θεῶν* so auf den Ausdruck von der unüberwindbaren Macht des Zeus bezogen, daß es identisch mit demselben sei, oder auf die mannigfaltigste Weise mit und ohne Aenderungen des überlieferten Textes in Zusammenhang mit dem folgenden bis *ἀίτες* gebracht; Kolster aber hat, wie wir oben gesehen, nach *ποδ'* interjüngirt, übrigens *νόμος* in ersterer Weise auf das Vorhergehende bezogen und durch *εἰ* mit dem folgenden verknüpft. Nicht aber hat man daran gedacht, *νόμος* in seiner allgemeinen Bedeutung, generisch zu nehmen, wozu doch das Fehlen des Artikels hätte auffordern sollen, der wenigstens, wenn *θεῶν* davon getrennt würde, nicht fehlen durfte, falls mit dem *νόμος* der bestimmte Gedanke von des Zeus Allmacht, wie dieselbe in dem Vorhergehenden geschildert wird, gemeint sein sollte. Nehmen wir aber *νόμος* generisch, so stimmt Gedanke und Form auf das vortrefflichste, und wir gewinnen zugleich die bedeutsame Beziehung auf Athen, das von sich rühmte: bei ihnen herrsche allein das Gesetz, eine Beziehung, die umsomehr an ihrer Stelle war, als das Stück einen durch und durch politischen Charakter hat, so daß der Ausdruck:

In Gegenwart und in Zukunft wie in Vergangenheit wird in Kraft bleiben das Gesetz,

¹²⁾ Wenn Acan B. 1068, 69 sagt:

δδοῖσα γὰρ, μὴ τοῖς καθ' ἑστίωτας νόμους
ἄριστον ἢ σωθῆναι τὸν βίον τελεῖν,

so meint er mit *τ. καθ. ν.* nicht bloß, wie einige Ausleger wollen, die von der Gottheit selbst gegebenen Gesetze im Gegensatz zu den menschlichen, sondern ganz allgemein, die bestehenden Gesetze, die er mit seinem Verbot der Beerbigung des Polyneices in dem Gesetze, keinen Todten unbeerbigt zu lassen, misachtet hat.

zumal in diesem großartigen Zusammenhange nicht anders als mit dem größten Applause vom athenischen Publikum aufgenommen werden mußte. Daß aber *ἐπιπροζειν* diese Bedeutung hat, ist trotz Kollsters Bedenken keinem Zweifel unterworfen, besonders wenn man die Grundbedeutung von *ἀρζειν* ins Auge faßt, wie sie z. B. von Lebensmitteln gebraucht wird Xenoph. Cyrop. VI. 2, 31: ὄψα δὲ χοῆ συνεσκεινάσθαι, ὅσα ἐστὶν ὄψα καὶ δορυκὰ καὶ ἀλυνόα. ταῦτα γὰρ ἐπὶ αἰὶν τε ἀρζει καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἀρζει „halten sich am längsten“ und in übertragener Bedeutung Thuc. I, 71: ὄψαδε τὴν ἡσυχίαν οὐ τοῖσι τῶν ἀνδρῶν ἐπὶ πλεῖστον ἀρζειν κ. „die Ruhe ist am dauerhaftesten“, an welchen beiden Stellen zugleich in kürzerer Form ἐπὶ πλεῖστον mit *ἀρζειν* verbunden ist, was in längerer und eindringlicherer Form in unserer Stelle durch τὸ ἴ ἐπειτα καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ πρῶν ausgedrückt ist; dem entsprechend nun auch das Compositum *ἐπιπροζειν* hier steht.

Weil aber „das Gesetz“ und zwar „die Unantastbarkeit des Gesetzes“ die Grundidee in unserem Stücke ist in der Form des Konflikts eines menschlichen und eines göttlichen Gesetzes, steht hier *νόμος* an höchst signifikanter Stelle, einerseits am Ende eines Satzes und andererseits zu Anfang eines Verses vor einer bedeutenderen Interpunction. Daß diese Idee aber der Kern unseres Stückes ist, zeigt die geflügelte Hervorhebung der Bedeutung des Gesetzes an so vielen Stellen, besonders aber in den Chorgesängen selbst. Hebt der Dichter doch im ersten Stasimon unter den Vorzügen, die der Mensch vor den übrigen lebendigen Wesen hat, die *ἀσύννομοι ὄντα* hervor und nennt die Menschen je nach ihrem Verhalten gegenüber den Gesetzen *ὀπιπόλεις* oder *ἀπόλεις*. Ich glaube nehmlich nicht, daß mit Voeckh *ὀπιπόλεις* „auf des Staates Höhe“ (wie Kreon der Mächtiger, Antigone die Königstochter)“ bedeute und zum folgenden gezogen werden müsse, sondern signifiant am Ende des Satzes und zu Anfang eines neuen Verses mit größerer Interpunction nach sich steht, gerade wie in der Strophe *παντοπόρος* (ebenfalls in Widerspruch mit Voeckh) und kurz vor jener Stelle *πρωτομάδης ἀνήρ* (hier in Uebereinstimmung mit Voeckh). Eben so wenig kann ich aber mit Voeckh übereinstimmen, wenn er an jener Stelle des ersten Stasimons *πρωτόμων* in Widerspruch mit den drei einzigen Stellen, wo dieses Wort in der Gracität bis jetzt nachgewiesen ist, aus der Analogie mit den Wörtern wie *πρωβαίνειν* und ähnl. durch „verlegen“ erklärt. Ich halte mit den meisten Auslegern die Uebereinstimmung mit den oben angedeuteten von Hermann angeführten und erklärten Stellen fest und übersehe:

wenn er die Landesgesetze und der Götter schwurheilig Recht (wörtlich: seinem Leben einflücht) sein Leben hindurch beobachtet, hochbürgerlich d. h. ein Bürger im eminenten Sinne des Wortes; unbürgerlich, wenn ihm Wagnisses halber d. h. aus Uebermuth das Nichtschöne d. h. das Maßlose bewohnt.

Um so weniger kann ich die Uebersetzung von *ὀπιπόλεις* mit „auf des Staates Höhe“ und die Beziehung auf Kreon's und Antigone's königlichen Rang zugeben, als hier ganz allgemein von den Menschen gesprochen wird, so daß *ὀπιπόλεις* ein dem Range nach ganz Tiefstehender sein kann und *ἀπόλεις* ein dem Range nach Hochstehender.

Wie nun im ersten Stasimon der Mensch in Beziehung auf das Gesetz *ὀπιπόλεις* und *ἀπόλεις* genannt wird, so ist auch gewiß in unserem Chorgesange *πάνπολις* das von Sophocles geschriebene Wort und in analoger Weise zu erklären. Ich glaube aber, die Erklärung giebt uns eine Stelle in Plat. Log. an die Hand; IV., 715 heißt es nehmlich: *παντὶν — οὐδ' ὁμοῦ νόμους ὅσοι μὴ συμπάσης τῆς πόλεως ἕνεκα τοῦ κοινοῦ ἐτέθησαν*. Sollte dieser Begriff nicht sehr bezeichnend durch *πάνπολις* ausgedrückt werden? wie wenn wir etwa das Wort „allbürgerlich“ bilden wollten, mit der Bedeutung: das Gesetz, das für alle Bürger, für den ganzen Staat sorgt. Es ist spezialisiert derselbe Begriff, den wir in des Kleantes *κοινὸς νόμος* kennen gelernt haben. Der *νόμος πάνπολις* ist auch *νόμος κοινός*, letzterer aber ist auch das Weltgesetz, was *νόμος πάνπολις* nicht bedeuten kann.¹³⁾

¹³⁾ Indessen kann man *πάνπολις* auch mit dem Scholiasten erklären *κατὰ πᾶσαν, πόλιν*. „in jedem Staat“, d. h. wo es nur Staaten, staatliches Leben giebt. Staat und Gesetz sind eben unzertrennliche Begriffe.

Daß das Gesetz aber göttlichen Ursprungs sei und daher den Stempel der Göttlichkeit, die Ewigkeit und Unantastbarkeit, an sich trage, sagt nicht bloß die Bibel, sondern auch die Alten haben diese Ansicht. Sagt doch schon Homer von Minos, er sei *Διὸς μεγάλου ἀγοισιῆς*, was Horaz ausdrückt durch *Jovis arcanis admissus*. Und wenn Sophocles Oed. T. v. 863 ff. sagt:

*Ἐ μοι ξυνήη γέροντι
Μοῖρα τὰν εὐσεπιον ἀγγεῖαν λόγων
Ἐργων τε πάντων, ὧν νόμοι πρόκεινται
Ἐπίποδες, οὐρανίαν δὲ
Αἰθέρα τεκνωθέντες, ὧν Ὀλυμπος
Πατήρ μόνος, οὐδέ νιν
Θναιῶ γῆσις ἀνέρων
Ἐτικτεν, οὐδὲ μὴν ποτε λάθρα καιαζοιμάσει.
Μέγας ἐν τούτοις θεός, οὐδὲ γηράσκει,*

so gilt das also vom νόμος in seiner generellen Bedeutung ebenfalls.

Eben wegen dieser Bedeutsamkeit des νόμος wird mit ἔδε auf dasselbe im Nächstfolgenden zurückgewiesen. Daß ἔδε aber so gebraucht wird, das mögen unter vielen Beispielen nur folgende aus der Antigone selbst beweisen, v. 185:

*Ἦδε (scil. ἡ πατρίς) ἐστὶν ἡ σώζουσα καὶ ταύτης ἐπι
Μέροντες ὀρθῆς τοὺς φίλους ποιοῦμεθα.*

v. 649, 50:

*Ἀναρχίας δὲ μείζον οὐκ ἔστιν κακόν.
Αὐτὴ πόλις τ' ὄλλυσιν, ἢ δε ἀνασιάτους.
Οἴκους τίθησιν, ἢ δε σὸν μάχη, δορός
Τροπὰς καιαφῆγγναι.*

Cf. v. 297. Daß aber der Chor, trotzdem Haemon seinem Vater vorhält, daß die ganze Stadt ihn wegen der Verurtheilung der Antigone zum Tode tadle, dennoch die Antigone wegen ihrer Verachtung des Gesetzes in der Uebertretung des königlichen Verbotes strafbar findet, zeigt er, anderer Stellen nicht zu gedenken, am stärksten v. 853 ff.:

*Προῦθ' ἐπ' ἔσχατον θράσους
Ἐψηλὸν ἐς Αἴκας βάρροον
Προσέπεσες, ὦ τέκνον, πολύ.
Παιρῶν δ' ἐκίνεις τιν' ἄθλον.¹⁴⁾*

und v. 872 ff.:

*Σέβειν μὲν εὐσεβεία τις,
Κράτος δ' ὅτω κράτος μέλει,
Παραβατὸν οὐδαμῆ πέλει,
Σὲ δ' αὐτόγνωτος ὄλεσ' ὀργά.*

Nicht bloß Creon etwa sagt, daß man auch schlechten Gesetzen gehorchen müsse, sondern auch Aristot. Polit. IV. 8, 3 ff. ed. Bekk.: οὐκ ἔστι δὲ εὐνομίαι, τὸ εὖ κείσθαι τοὺς νόμους, μὴ πείθεσθαι δὲ. διὰ μίαν μὲν εὐνομίαν ὑποληπίον εἶναι τὸ πείθεσθαι τοῖς κειμένοις νόμοις, ἕτεραν δὲ τὸ καλῶς κείσθαι τοῖς νόμοις, οἷς ἐμύνονοισιν. ἔστι γὰρ πείθεσθαι καὶ κακῶς κειμένοις. Und Thuc. III. 37: Χείροσι νόμοις ἀκινήτοις χρομύνη πόλις καιέσσων ἐστὶν ἢ καλῶς ἔχουσιν ἀνύροις. Es ist eben Staatsraison und es wird so feir und bleiben, so lange es Staaten giebt. Da nur aber Gesetz und Strafe sich gegenseitig bedingen, so ist der Gedanke: „das Gesetz naht sich keinem Menschenleben in der Sorge für alle Bür-

¹⁴⁾ Ihre Handlung ist also eine ἀτη, wie die ἀται im Sabbatiden-Hause hergebracht sind.

ger oder auch überall wo es Staaten giebt, sonder Unheil, sonder *ἀν*," wie sie eben so sehr in der aus Verhörung der Seele hervorgehenden, gesetzwidrigen That besteht, als in den unheilvollen Folgen derselben. Ganz Analoges, aber eben auch nur Analoges, wird also hier von dem *νόμος* im Verhältniß zur *ἀν* gesagt, mit dem was Paulus von dem Verhältniß des Gesetzes zur Sünde ausspricht Röm. c. 7 v. 5, 7—11: Denn da wir im Fleisch waren, da waren die sündlichen Lüfte, welche durch das Gesetz sich erregten, kräftig in unseren Gliedern, dem Tode Frucht zu bringen. — Was wollen wir denn nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Aber die Sünde erkannte ich nicht, ohne durch das Gesetz. Denn ich wußte nichts von der Lust, wo das Gesetz nicht hätte gesagt: Laß Dich nicht gelüsten; da nahm aber die Sünde Ursach am Gebot und erregte in mir allerlei Lust. Denn ohne das Gesetz war die Sünde todt. Ich aber lebte etwa ohne Gesetz. Da aber das Gebot kam, ward die Sünde wieder lebendig, u. s. w. Die beiden Lehren unterscheiden sich aber wie der große heidnische Dichter selbst, der noch unter dem Gesetze stand und als Heide die Sünde aus der Staats-Idee ableitete, von dem großen Apostel des Evangeliums, der frei vom Gesetze war und die Sünde im Abfall von der heiligen Gottes-Idee erkannte.

In der Gegenstrophe nun wird dieser Gedanke von der unbezwingbaren Macht des Zeus gegenüber den Ueberhebungen der Menschen in so weit begründet, als sie nachweist, wie der Mensch durch die verführerische Hoffnung zum Verstoß gegen das Gesetz getrieben wird. Da sie keine Schwierigkeiten bietet und ich im Wesentlichen mit dem, was Kellster zur Erklärung des Einzelnen sagt, übereinstimme, so will ich auf das Einzelne nicht weiter eingehen, aber bemerken, daß Kellster doch indirekt anerkennt, daß der fast christliche Trost, zu dem der Chor sich hier erhoben haben soll, kaum ein Trost ist, wenn er sagt:

„So ist der Dichter wieder auf eine finstere Reflexion geleitet: die Hoffnung lockt den Menschen in ihre Nege und halb zürnend, halb klagend fügt der Chor zum Schluß den Spruch weiser Männer der Vorzeit hinzu über die Blindheit, mit welcher der Mensch sich dem Verderben hingebe. Es lag in der Natur der Dichtung, von welcher dieses Lied ein Theil ausmacht, daß es von finsternen Reflexionen ausgehen, und daß es zu finsternen trüben Gedanken zurückkehren mußte.“

Ich sollte meinen, wer wirklichen Trost gefunden hat, thut das mit Nichten. Weit entfernt, daß in diesem Liede des Chors auch nur ein Gedanke von Trost, geschweige denn von annähernd christlichem enthalten wäre, spricht sich darin in der unverhülltesten Weise die Ansicht von der kalten, ja grausamen Strenge des göttlichen Weltregiments aus, mit dessen unbedingter Anerkennung im Gegensatz zur Ueberhebung des Königshauses er sich vor dem Zorn der Gottheit bewahren will. So legt er geradezu Zeugniß ab von dem traurigen Zustande der Menschheit, die noch unter dem Gesetz steht, und von einem Glauben, der um so düsterer ist, als der Gott des griechischen und römischen Alterthums weder die Heiligkeit des jüdischen, noch die Liebe des christlichen Gottes hat; aber andererseits wieder ist diese Ansicht, daß das Wesen der Gottheit „das Gesetz“ sei, eine sittliche gegenüber der Ansicht von der reinen Willkür der Gottheit oder von einem Glauben an eine blinde Schicksalsmacht, an eine starre, unpersönliche, also auch unvernünftige Nothwendigkeit; der Gott des Sophocles will nicht aus Neid, sondern aus der Idee des Maßes heraus die maßlose Ueberhebung des Menschen niederhalten. Weil aber das Gesetz, vermittelt dessen Zeus überall das gestörte Maß wiederherstellt, kein innerlich heiliges ist, so ist es selbst möglich, daß Zeus den Menschen, der über das ihm den Göttern gegenüber gesetzte Maß hinausgegangen ist, durch die *ἀν* zu Ueberschreitungen des Gesetzes verleitet, damit von Rechts wegen das Gesetz gegen ihn angewendet werden, das Gericht über ihn und sein Geschlecht ergehen könne. Wenn Kellster nun diesen Gedanken durch seine Conjecturen aus unserem Chorgesänge fortgeschafft hat, so ist er damit noch nicht weder aus der Handlung unserer Tragödie noch überhaupt aus den Sitten des Sophocles fortgeschafft. Aber wenn Sophocles auch nicht Gedanken ausspricht, wie sie nur aus der christlichen Gottes-Idee fließen können, so steht er doch innerhalb des heidnischen Alterthums auf einer hohen sittlichen Stufe, indem er wie in der Kunst, so, bei der bedeutsamen Stellung, die die Kunst bei den Griechen zum Leben einnahm, auch im Leben das Maß zur Geltung gebracht

hat, durch dessen Beobachtung allein der Mensch im Alterthum sich zu edler Menschenwürde zu erheben, das Schöne in unendlicher Fülle und Herrlichkeit bei aller Einfachheit zu schaffen, den darin begründeten Grad von Glück, indem sich die *δεισιδαιμονία* in die *εὐσέβεια* milderte, zu erreichen im Stande war.

Indem ich hiemit meine Abhandlung schließe, spreche ich nur noch den Wunsch aus, daß es mir gelungen sein möchte, einen Beitrag dazu geliefert zu haben, daß man die Alten nicht aus den Ideen der neueren Zeit, weder wie dieselben Gemeingut der jetzigen Menschheit sind, noch individuell sich in einzelnen Geistern gestaltet haben, erklären dürfe und könne. Wir nennen unsere Zeit eine Zeit der Kritik; aber dabei macht sich die Subjektivität so außerordentlich geltend auf den verschiedensten Gebieten des menschlichen Geistes, daß das Merkmal wahrer Kritik, die Objektivität, nur zu oft und zu stark beeinträchtigt wird. Ich hoffe, nicht selbst in diesen Fehler gefallen zu sein!

Prenzlau im October 1867.

Prof. Aug. Buttmann,
Pror. Gymn.

Das erste dieser Vorkämpfer ist der Mann, der in der Wissenschaft die ersten Schritte zu thun wagte, die zu dem heutigen Stande der Naturwissenschaft geführt haben. Er ist der Mann, der die Naturwissenschaften in die Wissenschaften der Menschheit zu führen suchte, und die Naturwissenschaften in die Wissenschaften der Menschheit zu führen suchte.

Indem ich diesen Namen erwähnen will, so muß ich mich auf die Geschichte der Naturwissenschaften in der Zeit des Aufstieges derselben beziehen. Ich will mich auf die Geschichte der Naturwissenschaften in der Zeit des Aufstieges derselben beziehen. Ich will mich auf die Geschichte der Naturwissenschaften in der Zeit des Aufstieges derselben beziehen.

Frankfurt im Herbst 1807.

Prof. Aug. Büttmann,
Prof. Gymn.