Über den

# Charakter des König Ödipus

in der gleichnamigen

# Tragödie des Sophokles.

Von

Professor Dr. M. H. Vetter.

II.

Freiberg
Gerlach'sche Buchdruckerei
1889.

*1889. Progr. Nr. 511.*

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Berichtigungen. Teil I. Note 16 Z. 2 für „p. 33“ lies: p. 53. — Seite 21 Z. 14 v. o. für „in Betracht“ lies: nicht in Betracht. — Seite 23 Z. 7 v. o. für „harmonisches“ lies: ein harmonisches. — Teil II. S. 7 Z 6 v. u. für „Appollos“ lies: Apollos. — S. 16 Z. 6 v. u. für „diesem“ lies: dieson. — S. 18 Note 26 für „Froitag“ lies: Freytag

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Indem ich die Fortsetzung meiner vorjährigen Abhandlung[1] über den Charakter des König Ödipus hier folgen lasse, knüpfe ich an die am Schlusse jener erwähnten vier Gründe an, aus welchen nach Müller II, p. 15 die Schmähverkündigungen des Sehers dem Ödipus „hätten unfassbar sein müssen.“ Von diesen Gründen kommen der zweite und vierte, dass er geglaubt, in Iokaste eine Kinderlose geheiratet zu haben, und dass der Gedanke, er sei nicht das echte Kind des Polybos, ihm durch nichts nahe gebracht sei, für die Beurteilung des von ihm geargwöhnten Komplottes zwischen Teiresias und Kreon gar nicht in Betracht; denn es handelt sich bis v. 403 nur um die Tötung des Laios; die Andeutungen über Ödipus' Verhältnis zu Iokaste folgen erst von v. 413 ab. Die Annahme, er sei des Polybos Sohn, war, wie unten weiter zu zeigen sein wird, nach dem vorausgehenden Zweifel eine sehr unbegründete und unbesonnene. Die andern beiden Gründe aber sind zur Entschuldigung seiner argen Verdächtigungen ganz unzureichend. Denn dass „die Scene am Dreiwege“ trotz dem was ihn jetzt daran erinnern musste „in seiner Erinnerung“ so unerwecklich schlummert, ist eben ein Beweis für die unsittlich zu nennende Abneigung gegen alle Selbstprüfung (vergl. übrigens „Schuldfrage“ p. 29 Note 82). Die Annahme endlich einer Ermordung des Laios durch gedungene Banditen ist ein von vornherein ganz grundloser Verdacht (s. I. p. 13 ff.), ein πρῶτον ψεῦδος, mit dem man jedenfalls nicht im Sinne des Dichters die weiteren daraus resultierenden Selbstverblendungen entschuldigen darf. Dieser leichtfertige Verdacht gab eben seinem Denken eine falsche Richtung und liess ihn das Nächstliegende, was zum Ziele geführt haben würde, übersehen (I, p. 17); und jetzt auf Teiresias und Kreon übertragen, führt er ihn ganz von seinem Ziele ab. Vergeblich mahnt der Chor v. 406: „Nicht solches ist vonnöten. Wie des Gottes Spruch am besten wir enträtseln mögen, das ersinnt!“ Und als vollends der Seher v. 436 der Eltern „die ihn erzeugt“ flüchtig Erwähnung thut, so packt ihn auch dies mächtig, und beides, die Sorge um seinen Thron und die Frage nach seinen Eltern, nicht mehr die Not des Landes und der Befehl des Gottes ist von jetzt ab für ihn das treibende Motiv.[2] Müller a. O. meint freilich, dass den Andeutungen des Sehers „Zwischenglieder verständnisvermittelnder Thatsachen fehlen.“ Gewiss! Mit nackten Worten enthüllt er ihm die Wahrheit nicht. Aber wenn Ödipus nur flüchtig an seine That im Dreiwege dachte — und dazu hatte er allen Anlass, da sichs um die Enthüllung eines Totschlags handelte —, so musste ihm der Verdacht erschreckend nahe treten, dass Teiresias die Wahrheit rede, wenn er ihn v. 362 ganz unverhüllt den Mörder des Laios nennt; und wenn er aus Anlass dessen nur flüchtig des Orakels gedacht hätte, so musste ihm doch der Gedanke kommen, er könne der Vatermörder (v. 417 ff.), er der Mutterschänder (v. 423 ff.) geworden sein! Aber auch die noch deutlichere Sprache v. 449—460, deren Deutlich-

[1]) Ich werde dieselbe im folgenden mit I, und die in derselben p. 1 u. a. O. genannten Schriften ohne Wiederholung der Titel citieren.

[2]) Leidloff a. O. p. 16. Kock a. O. p. 25. — Auch in der folgenden Scene muss Iokaste v. 635 ff. und der Chor v. 665 ff. u. 685 ihn mahnen, über dem persönlichen Streit nicht die Not der Stadt zu vergessen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

keit für den „so scharfen wie raschen Denker“ nach dem Vorausgehenden doch wahrlich nicht durch die jetzt von Teiresias gebrauchte dritte Person verdunkelt werden konnte, hat für ihn nicht die Wirkung, dass er endlich auf sich selbst schaut. Mit dieser „Hartnäckigkeit der Verblendung“ und damit, dass auch der „Anklang an das Apolloorakel“ ihn nur „stutzen“ lässt, findet sich Müller p. 16 mit der Bemerkung ab, dass dies „jene einmal gefasste Meinung nicht umstösst.“ Das ist eben sein Fehler und wird sein Fluch! Die ganz gangbaren Bezeichnungen ehelicher Gemeinschaft v. 366 u. 413, die Ödipus v. 990 u. 1185 selbst in gleichem Sinne braucht, der Doppelfluch des Vaters und der Mutter v. 417, der Unglückshafen der Ehe in den er eingelaufen v. 422, die Übel, die ihn mit seinen Kindern gleich machen v. 425, dies alles sind doch wohl so „deutliche Bilder“ (Kock a. O. p. 24), dass sie ihn nicht blos stutzen lassen, sondern, mit einiger Ruhe erwogen, an das *μητρὶ μιχθῆναι* und an das *γένος ἄτλητον ἀνθρώποις* und an den *φονεὺς τοῦ φυτεύσαντος πατρός* des Orakels (v. 791 ff.) erinnern mussten, und zusammengehalten mit dem Vorgange im Dreiwege zur Erkenntnis der Wahrheit hätten führen können. Freilich lässt der Seher einen gewissen „Nebelschleier“ über seinen Andeutungen liegen, aber nicht, wie Nauck zu v. 449 und Müller a. O. meinen, damit ihn der König nicht verstehen soll, oder um ihn zu „erniedrigen, beunruhigen, quälen,“ sondern gewiss in der von Müller freilich zurückgewiesenen „pädagogischen Absicht,“ ihn zur Einkehr in sich zu nötigen. Dieselbe Absicht, nicht „lauernde“ Bosheit ist es, wenn der Seher den v. 415 nur flüchtig berührten dunkeln Punkt der Abstammung mit den Worten v. 435: „den Eltern, die dich zeugten, dünkt' ich klug,“ noch einmal berührt, um den früher so leichtfertig weggeworfenen Zweifel von neuem in ihm zu wecken. — Die in klaren Worten vorgehaltene Wahrheit zu erkennen, ist weder Kunst noch Verdienst; und dass der Seher den leichten „Nebelschleier“ zu lüften dem Ödipus überlässt, hat dieser überdies durch seine mit eigner Weisheit prahlende Verspottung der Seherweisheit (v. 390 ff.) reichlich verdient. Dass Ödipus den Schleier nicht zu lüften vermag, ist niemandes als seine eigne Schuld, der andrer Weisungen immer nur deshalb nicht versteht, weil er einseitig immer eignem Denken und Wollen folgt. Und dies bleibt der Haupteindruck, den der Zuschauer aus dieser Scene entnehmen muss, und zwar zu wesentlicher Verstärkung der früher gewonnenen (I, p. 23 ff.). — Wohl ist die ganze Scene geeignet Mitleid zu erwecken, aber nicht mit dem von Seherbosheit gequälten Könige, sondern mit der in hochmütiger Selbstverblendung befangenen und im Kampf gegen die Wahrheit vergeblich sich abringenden Menschenseele. Kaum hat das „kleinlaute“ Wort des Königs v. 439: „wie dunkel all' dein Reden klingt, wie rätselhaft!“ die „Erschüttrung seines Herzens“ durchblicken lassen, da kommt infolge der allerdings scharfen Verweisung des Sehers auf seine Fertigkeit im Rätsellösen, der alte Dünkel und das Pochen auf sein Wissen und Können v. 441 u. 443 sofort wieder zum Vorschein.[3] Und dagegen ist die Schärfe des Sehers gerichtet; nicht um „in der Ausmalung des Elendes — zu schwelgen“ auch nicht „um das letzte Wort zu behalten“ (M. II, p. 17) fasst er seine Enthüllungen noch einmal zusammen, und begründet diese Zusammenfassung mit der Notwendigkeit, ehe er scheide, gesagt zu haben, weshalb er gekommen. Müller verneint es entschieden, dass wir auch dies „dem Untrüglichen aufs Wort glauben sollen.“ Aber diese Begründung lässt sich sehr wohl mit seinen früheren Äusserungen vereinigen. Er war (I, p. 27 flg.) gekommen, um dem Könige durch weitere Enthüllungen zur Erkenntnis der vollen Wahrheit zu verhelfen, wenn er ihn in der rechten Gemütsverfassung finden würde. Hierin sieht er sich getäuscht, darum beschliesst er zu schweigen; gereizt durch des Königs Hochmut und Selbstverblendung spricht er dennoch, aber nun um dasselbe Ziel, die Enthüllung der Wahrheit, auf andrem Wege, durch Vernichtung dieses Hochmuts, wenn nicht sofort zu vollziehen, so doch anzubahnen.

[3]) Nach Müller II, p. 16 giebt „der Hohn des Sehers ihm seine selbstbewusste Haltung wieder.“

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Mit dem Ausdrucke der Geringschätzung zwar auf den Lippen, im Innern aber doch furchtbar erregt, zieht Ödipus sich in den Palast zurück, ohne die viermal (v. 355, 363, 368, 401) gegen den Seher geschleuderte Drohung der Züchtigung ausgeführt zu haben.[4]

Eben so tiefe Erregung hat sich des Chors bemächtigt: er giebt ihr im ersten Stasimon Ausdruck. Mussten die wenn auch „verschleierten" Enthüllungen des Sehers den Ödipus bei einiger Achtsamkeit notwendig auf sich als den Schuldigen führen, so konnten sie auf den Chor nur den Eindruck machen, den Sophokles mit grosser psychologischer Wahrheit zur Darstellung bringt. Dem Chor fehlten zum Verständnis der Andeutungen zwei wesentliche Voraussetzungen: Die Kenntnis des dem Ödipus gewordenen Orakels und die Kenntnis der That des Ödipus im Dreiwege. In Ermangelung dieser Kenntnis musste er die Bezichtigung des Ödipus als Königsmörder — (die übrigen Andeutungen konnte er natürlich erst recht nicht verstehen) — als sehr gewagt ansehen. In seinem schlichten Sinne, den Schneidewin Einl. p. 10 fälschlich als „Kurzsichtigkeit" bezeichnet, gerät er (v. 485) in einen argen Zwiespalt zwischen dem Glauben an die Untrüglichkeit des Sehers und der Treue zu seinem hochverehrten und verdienten Könige. Wenn für ihn, ohne dass er zu einer Entscheidung kommt, das letztere überwiegt, und er jedenfalls vor eignem Urteil[5] eine thatsächliche Bestätigung des Seherwortes abwarten zu wollen erklärt, so ist dies wohl weder Zweifel an der Mantik überhaupt (siehe seine Verwahrung dagegen v. 499: *ἀλλ' ὁ μὲν οὖν Ζεὺς ὅ τ' Ἀπόλλων ξυνετοὶ καὶ τὰ βροτῶν εἰδότες*), noch auch an Teiresias (also auch nicht Widerspruch gegen v. 284), sondern wie er schon vorher v. 404 ff. beider Reden als im Zorn gesprochen getadelt hat, so ist's auch hier der Zorn des Teiresias, für dessen Berechtigung er mangels der oben berührten Voraussetzung kein Verständnis haben kann, der ihn in des Teiresias Beschuldigungen ein Zuviel sehen lässt. Jedenfalls aber dienen diese Äusserungen des Chores auch dazu, den Zuschauer nicht vergessen zu lassen, dass Ödipus, wie schlimm er sich hier auch gezeigt, doch hohes Ansehen und Vertrauen beim Volke geniesst.

Wie tief Ödipus trotz des „verachtungsvoll abbrechenden" Tones (M. II, p. 17) durch das Wort des Sehers sich erregt fühlt, hat v. 439 verraten; aber die Erregung wirkt nicht nach der Seite der Selbstprüfung, sondern zunächst zu weiterer Selbstverhärtung. Daher erscheint ihm das Auftreten des Kreon, der die Bühne betritt, um vom Chore zu erfahren, ob wirklich die unerhörten Schmähungen von Ödipus gegen ihn geschleudert worden seien, als Frechheit. Er tritt aus dem Palast und schleudert die vorher schon erhobenen Beschuldigungen mit vollster Zuversichtlichkeit dem Kreon ins Gesicht; dessen ruhige, leidenschaftslose Verteidigung hört er nicht an; ja gerade die Ruhe des Gegners reizt ihn, ganz wie in der Teiresiasscene, zu immer grössrem Ingrimm. In rasen-

[4]) Die letzte nimmt er v. 402 mit der Begründung, weil Teiresias ein Greis sei, selbst wieder zurück. Müller II, p. 17 meint, er täusche sich über seinen Beweggrund; denn weder wegen des Greisentums, noch etwa aus Furcht vor dem Volke könne er einen so gefährlichen Feind schonen. „Stünde ihm die Überzeugung von dem Doppelverrate des Teiresias und Kreon so felsenfest, wie er andern und sich selber einredet, so müsste er den Seher festnehmen und seinen Schwager zur Verantwortung herbeiholen lassen." Er thut dies aber eben nicht! Auch gegen Kreon hat er nicht den Mut, den Schlag zu führen, „an dessen Recht — er im tiefsten Herzen zweifeln muss." ibid. p. 18. Wie stehts denn also mit dem „so scharfen und raschen Denker Ödipus," den „das, was er gesehen und gehört hat — so natürlich, ja notwendig" zu dem Verdacht gegen den Seher und Kreon leiten musste, „dass auch ein uninteressiert Prüfender darauf geführt werden würde?" M. II, p. 13 u. 14. Warum also verzieht er? Er glaubt es in seinem Innern selbst nicht; seine Verdächtigungen sind nur der leidenschaftliche Ausdruck einer Reaktion gegen das ihm lästige Ansehn des Sehers. Und was wird aus Müllers Deduktionen? vergl. I p. 8, Note 11.

[5]) Die Worte v. 505: „Drum nimmer als bis klärlich das anklagende Wort mir sich bewährt, Glauben ihm schenk ich!" zeigen ganz klar, dass Müller II, p. 17 fälschlich annimmt, der Chor „entscheide sich endlich dafür, anzunehmen, dass der Seher im Irrtum und der König schuldlos sei."

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

der Leidenschaft erklärt er endlich v. 623, nicht mit Verbannung zufrieden zu sein, sondern ihn töten zu wollen. Diese Leidenschaftlichkeit[6] giebt auch Müller p. 18 zu, ja sogar, dass trotz schlagfertiger Verfechtung der Anklage „doch dieses Wortgefecht zum erstenmal deren Schwäche" darlege, und dass nicht sowohl die sophistisch angehauchte Ausführung Kreons v. 583—615, als vielmehr die übrige Verteidigung zeige, dass es der Anklage an rechtsgültigen Beweisen durchaus gebricht." Gerade dies also, dass die berechtigten und unwiderleglichen Einwendungen Kreons ihn nur noch heftiger reizen, auf seinem Satze zu beharren und ohne Untersuchung das Todesurteil über den vermeintlichen Verräter zu sprechen, zeigt immer klarer die I, 23 ihm als seinem Wesen innewohnend schuldgegebene doppelseitige ὕβρις, die der Dichter durch die Entgegenstellung[7] der Ruhe und Mässigung Kreons in um so grelleres Licht stellt. Auch Müller erkennt in diesem Auftreten „das erste klare und offne Unrecht, welches der König begeht" und, sagt er, „es würde ihm zu voller Schuld anzurechnen sein, wenn — er es zu Ende führte." Dass er dies nicht thut, bewahrt ihn vor einer neuen Thatschuld, der Charakterfehler wird dadurch nicht aufgehoben, und dies um so weniger, als er ja nicht nachgiebt infolge einer Sinnesänderung, nicht etwa dem Kreon als unschuldig Beleidigten die Hand der Versöhnung reicht, sondern trotz Iokastes Eintreten für ihn, trotz des Chores wiederholter Warnung vor übereiltem Urteil und unerwiesener Beschuldigung ihn nur mit der Erklärung unversöhnlichen Hasses entlässt v. 672: „er wird verhasst sein, wo er sei." Kreon scheidet mit den bedeutungsvollen Worten: „Voll Hasses, seh' ich, giebst du nach. Schwer drückt dich einst, wenn dir der Zorn verflogen ist, der Reue Last! Sich selbst die schlimmsten Schmerzen schafft ein solch Gemüt!"

Nachdem Kreon die Bühne verlassen, verlangt Iokaste den Anlass des Streites zu wissen und erfährt die Anklage des Sehers, aber nur soweit sie die Tötung des Laios betrifft. Um ihn darüber zu beruhigen und die Nichtigkeit der Seherkunst überhaupt zu erweisen, erzählt sie ihm, wie das dem Laios gewordene Orakel, er werde durch seinen Sohn umkommen, schon dadurch hinfällig geworden sei, dass Laios von fremden Räubern einst in einem Dreiwege erschlagen worden sei; der Sohn aber sei alsbald nach der Geburt vom Vater mit verschnürten Knöcheln in unwirtbarem Gebirge dem Verderben preisgegeben worden. Die Erwähnung der Tötung des Laios im Dreiwege weckt mit einem Schlage[8] in Ödipus die Erinnerung an sein eignes Begegnis in einem Dreiwege. Es ist eine wunderbare Ironie, dass Iokaste mit ihrer Erzählung gerade das Gegenteil von dem erzielt, was sie wollte. Ihre Rede regt des Ödipus Herz mächtig auf und weckt wilden Zweifel in seiner Seele, ob er nicht doch der Mörder des Laios sei, und dann der von ihm selbst gegen diesen geschleuderte Fluch auf ihn zurückfalle? Alles was er durch weiteres Forschen über die Zeit des Mordes, über Alter, Aussehen (vergl. bes. v. 743: „dir ähnlich") und Begleitung des Laios erfährt, kann diese Vermutung nur bestätigen, und seine Angst macht sich Luft in dem Weherufe v. 754: „Weh mir, nun liegt's am Tage!" Und wieder lässt der Dichter die Ironie (s. I, 12 ff.) mit aller Schärfe gegen ihn walten, indem er ihn jetzt in dem früher (v. 118 ff.) mit leichtfertiger Unachtsamkeit bei Seite gelassenen einzigen Augenzeugen das einzige Mittel sehen lässt,

[6]) Auch für Günther p. 97 ist Ödipus ein „jäher, heftiger, eigenwilliger Mann, der blind drauflos stürmt, und je näher ihm die Wahrheit liegt, desto unbegreiflicher fehlgreift;" — „solche Sinnesart muss ja verderblich werden!" „Aber," sagt Günther p. 130: „das ist Technik, nicht Tragik!" Darüber unten.

[7]) Diese Bedeutung der Gegenüberstellung beider Charaktere erkennen auch an Ph. Mayer a. O. p. 129 und 146 ff., Thirlwall p. 95, Jordan p. 17. Was J. Müller, Die theban. Tragg. des Sophokles, p. 53 dagegen sagt, ist meines Erachtens nicht geeignet, dies zu entkräften.

[8]) Oder sollte ihm dieser Gedanke doch schon in der im Palast verbrachten Zwischenzeit zwischen der Teiresias- u. Kreonscene gekommen sein? Vergl. Kock a. O. p. 29. Dagegen J. Müller a. O. p. 40 flg.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

von dieser Angst erlöst zu werden, und während er a. O. die von Kreon genannten mehreren Räuber unachtsam zwar, aber ominös genug in einen Räuber verwandelt hat, steht jetzt seine ganze Hoffnung darauf, dass der Zeuge bei seiner (freilich falschen) „Mehrheit“ der Räuber verbleibt. Jetzt verlangt er ihn zu sehen und zu sprechen. Iokaste verheisst ihm dies, verlangt aber zu wissen, was denn eigentlich sein Herz so schwer bedrücke.

So erzählt denn Ödipus seine Vorgeschichte bis zu der Begegnung mit dem Alten im Dreiwege. Inwieweit nun die eigenartige Gestaltung dieses Teiles des Mythus die Absicht des Dichters, das Geschick seines Helden durch dessen eigne Art sittlich zu motivieren, erkennen lässt, hat Verfasser in seiner früheren Abhandlung „Schuldfrage“ p. 22 ff. darzustellen versucht, und er könnte sich damit begnügen, hier darauf zu verweisen, wenn nicht der Zusammenhang der gegenwärtigen Erörterung, namentlich aber die seitdem von Müller II, p. 19 ff. diesem Teile der Sophokleischen Mythopöie gegebene Deutung eine nochmalige Betrachtung der Hauptpunkte erforderlich erscheinen liesse; denn gerade aus diesem wichtigsten Teile des Mythus konstruiert sich Müller das Hauptbollwerk für seine Schicksalstragödie; und gewiss hätten wir, wenn des Dichters Absicht der Müllerschen Deutung entspräche, die „Schicksalstragödie“ in krassester Form vor uns.

Ödipus war also von dem trunkenen Zechbruder der Unechtheit beschuldigt worden. Er wendet sich fragend an die Eltern; die nehmen dem Schwätzer das Wort sehr übel[9] und geben dem Ödipus eine zwar erfreuliche, aber nicht aufklärende Antwort. So nagt das Wort an ihm fort, denn es verbreitet sich weiter und weiter. Deshalb unternimmt er heimlich den Gang nach Delphi, um dort Auskunft zu bekommen. Er war also nicht beruhigt, sondern in vollem Zweifel kommt er nach Delphi. Diesen Zweifel nimmt ihm der Gott nicht; ohne seine Frage zu beantworten, giebt er ihm nur die furchtbare Verkündung, dass es ihm bevorstehe, mit der Mutter sich gattend ein Greuelgeschlecht zu erzeugen und den eignen Vater zu töten. Mit Entsetzen hört er diese Verkündung und beschliesst, um ihrer Erfüllung zu entgehen, Korinth auf immer zu meiden. Man mag mit Müller a. O. in diesem Entsetzen gern die „rein — angelegte Jünglingsnatur“ und „in der Entschiedenheit des Entschlusses“ auf die Vorteile seiner bisherigen Lage verzichtend in die weite Welt zu gehen, um der Erfüllung der Verkündung so gut er kann aus dem Wege zu gehen, Züge eines „liebenswürdigen Heldencharakters“ erkennen; ob aber dies zu zeigen lediglich oder auch nur vorwiegend Absicht des Dichters war — und um diese handelt es sich — und ob er dies alles ihm zu besonderem Lob angerechnet wissen wollte, dürfte doch sehr zu bezweifeln sein. Denn welche Verrohung wäre es, wenn ein Jüngling solcher Verkündung gegenüber nicht von solchem Entsetzen gepackt würde und nicht alles thäte, um ihr zu entgehen?! Aber that denn Ödipus das für diesen Zweck Richtige? Was in der Antwort des Gottes veranlasste ihn denn, jetzt den Zweifel, der ihn doch offenbar nach Delphi getrieben, plötzlich aufzugeben und mit einem Male sich dessen gewiss zu fühlen, dass Polybos und Merope seine wirklichen Eltern seien? So lange Müller auf diese Frage keine andre Antwort hat, als die ganz geschraubte und sophistische Worterklärung p. 21 Ende und 22 Anfang, oder die durch nichts bewiesene Behauptung p. 31: Der Glaube an seine Abkunft von Polybos und Merope sei „durch Apollos Antwort in ihm befestigt und seitdem immer tiefer gewurzelt,“ so lange wird es gestattet sein, daran fest zu halten, dass in dem Spruch des Gottes — wie ja Ödipus selbst sagt — eine direkte Antwort auf seine Frage nicht lag, und nichts in dieser Antwort ihn veranlassen konnte, den Zweifel, in dem er gekommen, aufzugeben. Wohl aber liegt in dem Spruche des Gottes eine indirekte Andeutung darüber, dass Polybos nicht sein Vater sei, und zwar, wie ich schon „Schuldfrage“ p. 24 ausgeführt, durch den Zusatz φυτεύσαντος

[9]) Müllers abweichende Deutung der vv. 784 und 786 ist für die Sache, auf die es ankommt, irrelevant.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

zu *πατρός*. Statt ihm also zu sagen, ob Polybos sein Vater sei, sagt ihm der Gott nur, er werde der Mörder seines leiblichen Vaters werden. Mögen immerhin, wie Müller II, p. 22 im Anschluss an Lobeck zu Ajas v. 1296 ausführt, solche Zusätze entweder nur „zur Verstärkung der ethischen Kraft des Vater- und Mutterbegriffs" — diese würde hier also doch identisch sein mit der Betonung der leiblichen Abstammung — „oder auch — bloss zur Ausschmückung des Ausdruckes" hinzugefügt werden, für Ödipus, der voll des Zweifels, ob Polybos sein Vater sei, nach Delphi kam, musste diese Betonung des Vaters, der ihn erzeugt,[10] wenn er sie nur mit einiger Besonnenheit erwog, diesen Zweifel vielmehr verstärken als heben. Welche Erwägungen hätte er denn also anstellen sollen? Ödipus sieht nach Müller II, p. 22 in dem Spruche des Gottes „eine Warnung." Ganz recht! War es denn aber verständig, diese Warnung auf Polybos und Merope zu beziehen? Sind denn Mutterschändung und Tötung des leiblichen Vaters Vergehungen, die einer an denen, die er als Vater und Mutter kennt, so leichthin aus Versehen begehen kann, wie er etwa aus Versehen jemand tritt oder stösst? Wenn also der Gott dem Ödipus diese Greuel verkündigte, so musste doch diesem in dem Bewusstsein, dass er sie absichtlich und wissentlich nie begehen werde, die Annahme sich aufdrängen, er könne in dem Sinne des Gottes nur unter aussergewöhnlichen Verhältnissen und unwissentlich sie begehen. Dass aber dieses „unwissentlich" so zu verstehen sei, wie Müller II, p. 23 meint: „er denkt sich dieselbe (d. i. die Mutterschändung) ähnlich wie den Vatermord — in einem Augenblicke von Sinnesverwirrung oder getrübtem Bewusstsein durch eine Personenverwechslung oder dergleichen möglich," davon steht bei Sophokles auch nicht ein Wörtchen, das ist reine Phantasie![11] Und dass Ödipus, solchen Befürchtungen Raum gebend, im Bewusstsein seiner menschlichen Schwäche, sich zum Heimatlosen gemacht habe, ist doch namentlich in Bezug auf Merope, wenn er sie für seine Mutter ansah, geradezu scurril. Er hatte also nicht nur keinen „überwiegenden Grund," seinen Zweifel aufzugeben, sondern das Orakel selbst um seines Inhaltes willen musste ihn bei einigem Nachdenken auf den Gedanken führen, dass der Gott mit „leiblichem Vater" und „Mutter" unmöglich Polybos und Merope meinen könne. Also nicht, dass er die Worte *τοῦ φυτεύσαντος πατρός* falsch verstanden hätte, sondern dass er sie falsch bezieht ist ihm zum Vorwurf zu machen. Aber eingehende Erwägung von Gehörtem, die ihn hier vor der falschen Beziehung hätte bewahren können, ist eben nicht seine Sache. Dass er also den ihn quälenden (v. 786) Zweifel über seine Herkunft so schnell aufgiebt, zeugt „von Unbedachtsamkeit und ungerechtfertigter Zuversichtlichkeit," „hier liegt die Schuld des Ödipus — hier seine Verantwortlichkeit." (J. Müller a. O. p. 25. u. 27.) — Auf die Frage: „was hat also Ödipus zu thun?" antwortet Müller II, p. 22 zunächst ganz richtig: „sich jeder Möglichkeit jener Thaten, so gut er konnte, zu entziehen," aber grundfalsch: „dass er dies nicht besser gekonnt, als indem er sich von denen, welche er für seine Eltern zu halten überwiegenden Grund hatte" — den hatte er eben gar nicht! — „für sein ganzes Leben scheidet." Vor allem musste er über seine Eltern ins klare kommen. Wäre er also nach Korinth zurück-

[10]) Welches der beiden Worte der Gott betont habe, wird auch Müller (vergl. p. 22) schwerlich feststellen können, ist auch gleichgültig; beides zusammengenommen betont eben den Vater im Gegensatz zum Nichtvater.

[11]) Ähnlich stehts mit der Müllerschen (II, p. 22) Deutung des Ausdrucks „*μιχθῆναι μητρί*," was nicht „sich vermählen," sondern „sich vermischen" heissen, und zunächst „nur an ein vereinzeltes Beiwohnen" denken lassen soll. Wenn die Verkündigung des Orakels eine so unbedingte war, wie Müller p. 23 betont, so muss der Wortlaut doch auch das bedeuten, was die Erfüllung zeigt. Die Erfüllung aber zeigt Ehe, also muss doch wohl das Orakel mit dem *μιχθῆναι* die Ehe gemeint haben, worauf doch auch das „*γένος ἄτλητον-δηλοῦν*" führt, was von dem *μιχθῆναι* im Müllerschen Sinne jedenfalls nicht notwendige Folge gewesen wäre. An der Mutterehe gipfelt das Greuelvolle eben in dem *μιχθῆναι*, und darum hebt das Orakel eben gerade dies hervor.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gekehrt (s. Schuldfrage p. 24), so wäre dies nicht so überflüssig gewesen, wie Müller II, p. 24 meint; denn hätte er den vermeintlichen Eltern den Spruch des Gottes mitgeteilt, so würde er sicher das von ihnen erfahren haben, was sie wussten, dass sie nicht seine leiblichen Eltern seien, und dieses wenn auch nur negative Resultat hätte für sein weiteres Verhalten nach der Seite der Vorsicht doch sehr bedeutungsvoll werden müssen. — Dies also thut er nicht, sondern er beschliesst, in die weite Welt zu gehn. Ist nun dieser Entschluss zwar nur eine Folge jener ersten ungerechtfertigten Zuversichtlichkeit, in der er den eben noch gehegten Zweifel ohne jeden triftigen Grund aufgab, so muss er doch derselben Beurteilung wie jene unterliegen. Es ist eben seine Art, sich möglichst auf sich selbst zu stellen und in schwierigen Lagen der eigenen Einsicht und Kraft zu trauen und nach unvorsichtig raschen Entschliessungen zu handeln. Das rechnet ihm niemand als „schwere tragische Verschuldung" an, wie Müller II, p. 20 meint, sondern nur als etwas, wofür er verantwortlich ist, wodurch er gerade, indem er klug dem Orakel zu entgehen meint, dessen Erfüllung herbeiführt. Es gilt also von ihm das Wort unsres Dichters: „Wie der Seher verkündet, so ist es gekommen; denn niemand entfloh dem verhängten Geschick; und wer sich vermisst, es klüglich zu wenden, der muss es selber erbauend vollenden"; aber nicht ohne das andre: „Recht stets behält das Schicksal, denn das Herz in uns ist sein gebietrischer Vollzieher." Ganz so lässt auch Sophokles die Antigone denken, wenn diese im Ödipus Col. 1424 dem Polyneikes, als er, trotz des Fluchs des Vaters, sich doch nicht entschliessen kann vom Bruderkriege abzulassen, entgegenhält: „siehst du, wie seine Vorverkündung selbst du bringst zur Reife?"

War nun also das dem Ödipus gegebene Orakel ein unbedingtes? Er selbst sah es jedenfalls nicht dafür an, sondern als eine Warnung, also für bedingt. Welche Bedingung lag ihm denn nun nahe zu ergänzen? Müller II, p. 22 meint: „wenn du bei deinen Eltern bleibst." So denkt für den Augenblick auch Ödipus; aber diese Ergänzung ist eben so ungerechtfertigt, wie der darauf fussende Entschluss, in die weite Welt zu gehen, weil er nach dem oben Auseinandergesetzten auch gar keinen Anlass hat, mit Sicherheit seine wirklichen Eltern in Korinth zu suchen. Dass aber der Zweifel, der ihn nach Delphi getrieben, nicht wirklich aus seiner Seele gewichen, vielmehr bis in die letzte Zeit darin fortgelebt, das hebt der Dichter „sehr fein wie gelegentlich" in der Teiresiasscene hervor, indem er ihn auf des Sehers Worte v. 436: „den Eltern, die ans Licht dich brachten, deucht' ich klug," die hastigen Fragen herausstossen lässt: „den Eltern? welchen? Warte! wer hat mich gezeugt?" In solcher Ungewissheit blieb also für Ödipus bei besonnener Erwägung doch nur übrig, der Warnung des Gottes die von mir „Schuldfrage" p. 25 erörterte Bedingung zu supplieren. Wenn aber Müller II, p. 22 auf meine Frage „denn was konnte Ödipus zwingen, überhaupt jemand zu töten, vor allem einen ältern Mann, der sein Vater sein konnte etc." antwortet, „dass schon mancher einen Freund durch Zufall, Unvorsichtigkeit oder Verkennung seiner Person erschlagen hat," so ist solche Annahme für den nunmehr gewarnten Ödipus, der zumal die Warnung mit solcher „Tiefe des Entsetzens" aufgenommen hat, ganz unzutreffend; denn die Warnung legte ihm ja doch die Pflicht äusserster Vorsicht so nachdrücklich als nur denkbar auf.

Ödipus selbst also sah die Verkündung des Gottes für eine Warnung, also für bedingt an. Aber das war eben, sagt Müller II, p. 23, sein Irrtum, „die Verkündigung war eine unbedingte und keine warnende." „Ödipus musste seinen Vater töten, oder der Mund Appollos hatte eine Lüge gesagt." Dem ist einfach das bereits Gesagte entgegenzuhalten: Ödipus brauchte nur niemand zu töten, der sein Vater, und mit keiner Frau fleischlich zu verkehren, die seine Mutter sein konnte, so blieb der Spruch des Gottes unerfüllt; und das konnte er. Darüber „hilft keine Auslegerkunst hinweg," darüber helfen vor allem nicht die Sophismen weg, die Müller mit dem Wörtchen „müssen" treibt. Freilich musste Ödipus seinen Vater töten u. s. w., aber nicht weil Apollo es

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gesagt oder gar gewollt, sondern weil er der war, der er eben war; Apollo aber hat es vorausgesagt, nicht um dadurch Ödipus zu zwingen, es zu thun, sondern weil er wusste, dass Ödipus bei seiner Art es thun würde. Für das Wissen des Gottes war also seine Verkündigung eine unbedingte, für das Handeln des Ödipus aber sicher nur eine bedingte, denn er konnte anders handeln. Die Handlungen der Sterblichen aber werden doch dadurch nicht zu unfreiwilligen und also unverantwortlichen, dass die Gottheit voraussieht, beziehentlich voraussagt, dass sie so erfolgen werden, wie es geschieht! „Auch der strengste Determinist, selbst der Fatalist, entbindet sich nicht von sittlicher Verantwortung, wenn er ein ernsthafter Mann ist und seine Philosophie nicht zum Deckel der Bosheit machen will. Unzurechnungsfähig mag sich selbst der Lump nicht schelten lassen, es sei denn, dass er dadurch der verdienten Strafe zu entgehen hofft.“ (H. F. Müller a. O. p. 6.) Die ganze Kläglichkeit solcher Entschuldigung menschlichen Fehlens durch „Schicksalsfügung“ hat schon der alte Zeno gegeisselt, als er einem Sklaven, der gestohlen hatte und sich entschuldigend sagte: „es war mir vom Schicksal bestimmt, zu stehlen,“ erwiderte: „und mir, dich dafür zu züchtigen!“

Die Verkündigung ist also, insofern der Gott voraus weiss, dass Ödipus sie erfüllen wird, allerdings eine unbedingte, aber insofern derselbe Gott doch auch weiss, dass Ödipus nicht so zu handeln braucht, wie er es thut, sondern auch anders handeln konnte, und insofern er (der Gott) auch gar nichts thut,[12] um seinen freien Willen zu beschränken, zugleich selbst vom Standpunkte des Gottes aus eine bedingte und warnende. — Wie nützt also Ödipus die Warnung? Er meidet Korinth und nach kurzer Wanderung hat er die Begegnung mit dem Alten im Dreiwege, den er erschlägt. Auch in der Beurteilung dieses Vorganges muss ich ganz bei meiner früheren Auffassung („Schuldfrage“ p. 25 ff.) stehen bleiben. Alle Klügeleien Müllers helfen nicht, um Ödipus von der Schuld dieses Totschlages zu entlasten, sie werden hinfällig, weil seine Voraussetzungen unzutreffend sind. Müller ignoriert, während er sich doch sonst auf Schneidewin bezieht,

[12]) J. Müller a. O. p. 17: „Ödipus thut alle seine Schritte in voller Freiheit, geht überall mit Selbstbestimmung dem Schicksal entgegen.“ Ganz anders E. Müller II, p. 24 ff.: Er bewundert „die erhabene Ironie und spielende Sicherheit, mit welcher Apollo durch die paradoxesten Mittel den paradoxesten Zweck erreicht.“ Zweck des Gottes aber ist, Ödipus in Phokis und Theben zu haben, „weil er die Greuel nicht verhütet, sondern vollbracht sehen wollte!“ — Sagt ihm Apollo die ganze Wahrheit, „so erschwert er sich die Erreichung seines Zweckes — lügen aber darf er nicht — doch Wahrheit zu weigern ist ihm nicht verboten und durch Wahrheit irre zu führen!“ Er thut beides durch die bekannte Verkündigung; darin hat Sophokles „die furchtbare Schönheit der göttlichen Ironie in der Lenkung des Menschenwillens und Menschengeschickes — zur Höhe kunstreicher Vollendung gesteigert. Ödipus versteht den Spruch wie er ihn verstehen soll, gerade indem er ihn falsch bezieht, — ein Irrtum der Exegese hervorgerufen durch die List des Gottes und die Schwäche menschlicher Erkenntnis!“ Dieser Müllersche Apollo ist kein Gott mehr, sondern ein Teufel der scheusslichsten Art; die List aber, mit der er nach Müller den armen Sterblichen wie am Marionettendrahte dahin zerrt, wohin er ihn haben will, ist nicht Ironie, am wenigsten „göttliche Ironie“, das ist das Walten eines „wütenden Ungeheuers“ (s. H. F. Müller a. O. p. 8 gegen Günther); solche Vorstellung konnte vielleicht in dem Hirn eines bis zum völligen Unglauben verirrten athenischen Freigeistes, aber nimmer in dem wahrhaft frommen Gemüt eines Sophokles Raum finden. Wer dies nicht glaubt, den belastet E. Müller mit dem Vorwurf der „Ueberstiegenheit frömmelnden und spitzfindelnden Moralisierens,“ und den „von religiösen Ideen erfüllten Philologen“ ruft er zu: „es hilft nichts: — diese Idee liegt nun einmal im Stück, und wer sie hinauszuerklären unternimmt, der verkennt und entstellt des Dichters Meinung und den Sinn seines Werkes.“ Das ist nun freilich eine arge *petitio principii!* Des Dichters Meinung und den Sinn seines Werkes suchen wir ja erst. Ein fatalistischer Gedanke liegt ja in gewissem, aber weitaus nicht in dem Müllerschen Sinne im Mythus; ob er im „Stücke“ zum Ausdrucke kommt, oder ob nicht vielmehr Sophokles den Mythus so behandelt, dass er der fatalistischen Vulgäranffassung entgegentritt, das ist eben Gegenstand der Kontroverse!

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

die von diesem[13] festgestellte Thatsache, dass Sophokles, abweichend von andrer Überlieferung, nicht nur den die Mutterehe betreffenden Teil des Orakels erst dem Ödipus verkündigt werden, sondern vor allem ihm unmittelbar nach Empfang des Orakels, welches ihn vor Tötung des Vaters warnt, mit Laios zusammentreffen und ihn töten lässt. Diese ihm eigne Mythopöie muss doch einen Sinn und Zweck haben, und der kann kein andrer sein, als dass er ihm diese That zur Last gelegt wissen will. Denn die Warnung des Gottes musste ihn von solcher That zurückhalten; die Verantwortung derselben wird auch nicht von ihm genommen, durch die Annahme, das Korinthische Königspaar seien seine Eltern; denn zu solcher Annahme hatte er kein Recht mehr und sie beherrschte ihn auch nicht völlig, wie wir oben (p. 7) gesehen haben. Dass er die That lediglich in Notwehr begangen, wird Müller mit aller klügelnden Auslegerkunst nicht erweisen können. Dass Ödipus im Stücke selbst dies nicht in Anspruch nimmt, giebt Müller II, p. 26 selbst zu; dass er „mit Gewalt" aus dem Wege gedrängt wurde, wollen wir dem Ödipus — wiewohl nur er der Erzähler und somit Zeuge in eigner Sache ist — glauben und — in dem Sinne, wie ich es „Schuldfrage" p. 29 erklärt habe — annehmen, dass er der Gereizte war. Übrigens thaten der Greis und sein Herold gar nichts besonders Kränkendes,[14] wenn sie verlangten, dass der einzelne Fusswanderer dem rossebespannten Gefährt, zumal in einem „Hohlwege" (M. p. 27) ausweichen sollte. Es liegt dies in der Natur der Sache und jeder Verständige thut's von selbst. Dass Ödipus selbst das Gefühl hat, die Grenzen der Notwehr überschritten zu haben, zeigt seine in den Worten v. 870: „das büsst' er nicht mit gleichem Masse" enthaltene Selbstkritik. Hätte der Dichter, wie Müller II, p. 26 meint, ihn damit bloss sagen lassen wollen, „dass sein Schlag stärker war und grössere Wirkung übte als der des Gegners," so hätte er ihn doch eine unglaubliche Plattheit sagen lassen. Jedenfalls also stellt der Dichter diese Tötung als eine That wilder Leidenschaftlichkeit dar.

Diese That ist also eine Schuld des Ödipus zunächst im Sinne der *αἰτία* (s. I, p. 4), d. h. dadurch, dass er jenen Alten tötete, hat er seinen Vater getötet und diesen Teil des Orakels erfüllt; dies aber hat er in völlig freier Selbstbestimmung gethan und trägt also auch alle Verantwortung dafür. Was ihn dazu getrieben, ist die ungerechtfertigte, selbstbewusste Zuversichtlichkeit, mit der er die Frage, die ihm der Gott nicht beantwortete, nach eigner Klugheit glaubt beantworten zu sollen, ist die Leidenschaftlichkeit, die ihn in Missachtung der im Orakel für ihn liegenden Warnung mit Hintansetzung aller gebotenen Vorsicht eine That wilden Zornmutes begehen lässt. Wenn nun diese Eigenschaften ohne Zweifel sittliche Fehler sind, so wird doch auch eine That, welche aus ihnen resultiert, abgesehen von der *αἰτία*, im bloss ursächlichen Sinne zu einer sittlichen Schuld.[15] Und dass dies „des Dichters Meinung" ist, zeigt eben seine besondere Mythopöie.

---

[13]) Ödipussage p. 176, 183, 198. Auch J. Müller a. O. p. 16 weist auf die bedeutsame Abweichung des Sophokles hin, wonach Ödipus „unmittelbar vor seinem Zusammentreffen mit Laios in Delphi sein Geschick erkundet hat. Da und nur da liegt das Moment, welches auf Ödipus die Verantwortung lädt. Als Ödipus mit dem Greise in Streit geriet, musste es nicht ausserhalb des Kreises seines Denkens liegen, dass der Streich, den er führte, das Haupt seines Vaters treffen könnte."

[14]) Dass Ödipus „ungebührlich beleidigt und mit dem Verlust seines Lebens bedroht" worden wäre (Schneidewin Ödipussage p. 199; auch Müller II, p. 39 redet von „Todesgefahr"), davon steht im Stück selbst kein Wort. Dass er aber nach der Satzung des Rhadamanthys sich als rein hätte ansehen dürfen, wird doch durch den Befehl des Gottes selbst widerlegt; s. „Schuldfrage" p. 28 mit Anm. 77.

[15]) Wenn nun auch der antike Mensch, namentlich der Hellene, dem die *σωφροσύνη*, d. i. die besonnene Masshaltung in allen Dingen, der Inbegriff aller Tugend und Sittlichkeit war, in jenen Charakterfehlern des Ödipus sittliche Fehler erkannte, so ist nicht einzusehen, warum Wecklein Philol. Anz. 1886 p. 93 meint: „wenn wir nach einer sittlichen Schuld des Ödipus forschen, stellen wir uns auf einen Standpunkt, der nicht antik ist," während er doch die Schuld des Ödipus als „culpa" zugiebt; die culpa besteht eben in der Nichterfüllung einer sittlichen Forderung; siehe „Schuldfrage" p. 20.



Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

So hat denn Ödipus den einen Teil der fürchterlichen Verkündigung in völlig freier und verantwortlicher That vollzogen und bald vollzieht er auch den zweiten Teil in ganz gleicher Weise. Er kommt nach Theben, rettet durch seine Rätsellösung die Stadt von der Sphinx und erhält als Lohn den Kadmeerthron und die Hand der verwitweten Königin — seiner Mutter. „Ein gerechtes Ärgernis," sagt Müller II p. 26, „für die, welche denken, er habe über seine wahren Eltern noch Zweifel gehegt, oder hegen sollen. Er hegte aber keine Zweifel mehr daran!" Das eben ist seine Schuld, dass er diesen Zweifel, der ihm durch das Orakel sogar noch gesteigert sein musste, für den Augenblick so grundlos aufgegeben hatte; ganz aber hat er ihn überhaupt nicht aus der Seele bannen können (s. oben p. 6 u. 7); und so musste er die Vorsicht üben, sich jedes fleischlichen Verkehrs vor allem mit einer Frau zu enthalten, die seine Mutter sein konnte. Also „nicht sehend und nicht fragend" (οὔθ' ὁρῶν οὔθ' ἱστορῶν v. 1483) trat er in diese Ehe; mag er dies nun „mehr klagend als sich anklagend" (M. II p. 27) sagen, jedenfalls war die Eingehung dieser Ehe nach der Warnung durch das Orakel eine grosse Unbesonnenheit. Denn „hätte er gründlich nach dem Orte und den Umständen des Mordes geforscht," wie er dies später thut — „so würde er entdeckt haben, dass er selbst der Mörder war," und würde dann sicherlich davor bewahrt geblieben sein, der Witwe des von ihm Ermordeten — und somit seiner Mutter — die Hand zur Ehe zu reichen. Zu solchem Forschen hatte er allerdings allen Grund. Nach v. 105 f. hat er gehört, dass Laios sein Vorgänger gewesen. Es ist nun doch nicht anzunehmen, dass er dies erst nach seiner Thronbesteigung und Verheiratung gehört hat, auch nicht, dass er, wenn er einmal dies gehört, nicht zugleich gehört hätte, wie und wo Laios umgekommen. Wäre es ihm aber nicht gesagt worden, so musste er danach fragen. Dass er dies unterlassen hat, ist das schon I p. 16 besprochene ἄλογον; und wenn der Dichter ihm dies imputiert, so hebt er durch jenen v. 105 wohl gerade „sehr fein wie gelegentlich" hervor, dass er ihm dieses Nichtforschen als eine grosse Unvorsichtigkeit angerechnet wissen will, dies umsomehr, als er sie begeht so bald nach Empfang des Orakels. — Müller II p. 27 meint, Ödipus hätte zu solchem Forschen nur dann Anlass gehabt, wenn ihm der Gedanke gekommen wäre, „der Erschlagene könnte sein Gegner aus dem Phokischen Hohlwege gewesen sein;" warum ihm aber dieser Gedanke nicht gekommen, „hebe der Dichter sehr fein wie gelegentlich hervor" durch die Frage des Ödipus (v. 750) nach dem Gefolge des Laios; denn diese Frage zeige, dass Ödipus in jenem Alten, nach dessen Gefolge zu schliessen, nicht eine fürstliche Person erkennen zu sollen geglaubt habe. Diese an sich auf schwachen Füssen stehende Beweisführung — denn grosses Gefolge ist doch nicht ein stetes und notwendiges Attribut eines Fürsten — wird vor allem dadurch hinfällig, dass, wie Müller II p. 28 selbst erklärt, sobald Iokaste v. 716 — also vor des Ödipus Frage — den Fall des Laios im Dreiwege erwähnt hat, es „im Augenblick völlig und fertig vor seiner Seele steht: am Dreiwege erschlug ich ja jenen Alten. Das ist Laios gewesen!" Musste ihm nicht derselbe Verdacht und Anlass zu weiterem Forschen schon früher kommen, wenn er nur hörte, dass Laios durch Totschlag gefallen war?! Aber dem „siegesfrohen Jüngling, der so plötzlich eine Königskrone vor seinen Augen schweben sieht" (Müller p. 27), kommt eben leider dieser Gedanke nicht, und „wozu sollte er" (bei weiterem Forschen) „eine Geschichte erzählen, deren Bekanntwerden ihm Blutrache auf den Hals ziehen konnte?" (ibid. p. 26).[16] Diese Verteidigung Müllers spricht nicht eben sehr für seinen Klienten! Doch dies sei dahingestellt! Jedenfalls haben wir dabei zu verbleiben, was „Schuldfrage" p. 29 gesagt ist: diese Mythopöie des Sophokles enthält keine Spur von Fatalismus: wohl ist Ödipus durch eigentümliche Verkettung von Umständen in schwierige Lage, gleichsam auf schlüpfrigen Boden gestellt, aber er ist auch gewarnt.

[16]) Also beruht das geflissentlich lange Verschweigen der That doch wohl auf einem Schuldbewusstsein, wie solches auch in der Art, wie er die Erzählung dieser That einleitet (v. 800), sich deutlich kundgiebt. Vergl. „Schuldfrage" p. 29 Anm. 81 u. 82.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Aber in ganz freiwilligem, freilich sehr unbesonnenem und leidenschaftlichem Handeln beschwört er durch den Totschlag im Dreiwege das schwere tragische Leid, Vatermörder und Mutterschänder zu werden, auf sein Haupt herab. Und es ist leicht zu erkennen, dass der Dichter seinen Helden durch die eigne Erzählung seines Vorlebens sich als ganz denselben charakterisieren lässt, als welchen er sich uns im Drama selbst durch sein Reden und Handeln darstellt. Das Drama ist der psychologische Kommentar des Mythus („Schuldfrage" p. 31), oder eine „nachträgliche Motivierung" der Geschicke des Helden (J. Müller a. O. p. 15, Anm. 1).

Die Erinnerung an die wilde That im Dreiwege erregt jetzt sein Gemüt aufs tiefste; denn war jener Alte Laios, so hat er die grässlichsten Flüche auf sein eigen Haupt geschleudert. Der Chor findet seine Furcht nicht grundlos; doch mahnt er ihn, nicht zu verzweifeln, bis er den Zeugen gehört. Auf diesem allein, erklärt Ödipus, beruhe seine Hoffnung; denn wenn er bei der von Iokaste berichteten Mehrzahl von Räubern verbleibe, so könne nicht er der Mörder des Laios sein. Iokaste, die wohl hier schon in Ödipus zwar noch nicht ihren Sohn, aber den Mörder des Laios erkennt, und darum die Vernehmung des Hirten zu hintertreiben sucht, tröstet ihn, der Hirte könne von seiner Aussage nicht zurücktreten, und selbst wenn er dies thue, sei doch der Spruch des Gottes dadurch nicht gerechtfertigt, denn dieser habe dem Laios Tod durch den Sohn geweissagt, der aber sei ja längst vor Laios gestorben und darum sei auf die Orakel gar nichts zu geben. Es ist gewiss eine schneidende Ironie gegen Iokaste, dass der Dichter sie solch' frivolen Spott über das Orakel gerade vor dem aussprechen lässt, der ihr längst tot geglaubter Sohn ist; aber ebenso gegen Ödipus, dass er jetzt alle seine Hoffnung auf den setzen muss, dessen Aussagen zu hören er früher im Vertrauen auf eigne Weisheit und Kraft leichtfertig versäumt hatte. Und welcher Kontrast zwischen der Haltung des Ödipus jetzt und in der vorigen Scene! Wie ist die Zuversicht zur eignen Weisheit sobald zu schanden geworden! Und solche Ironie sollte der Dichter an einem völlig unschuldigen Ödipus üben?! (s. I, p. 8.) Ödipus lässt sich durch Iokaste zwar nicht von seinem Vorhaben, den Hirten zu hören, abbringen, stimmt aber ihrem Spott über das Orakel mit einem „du hast ja recht" v. 859 bei. Aber nur „scheinbar," sagt Müller II, p. 29, nur um damit das Eingehen auf den Gedanken des andren abzulehnen.[17] Ich glaube auch, dass die Worte wenigstens nicht volle Zustimmung ausdrücken; aber gegenüber der schamlosen Herabsetzung göttlicher Autorität hätte Ödipus, wenn er wirklich ein so frommer und gläubiger Verehrer der Götter und ihrer Orakel war, wie Müller II, p. 19 und 29 rühmt, doch nicht mit einem so laxen Verlegenheitsworte ausweichen dürfen, sondern hätte fest und sicher, zumal in der für ihn so ernsten Situation, seinen Glauben — wie gleich drauf der Chor thut — bekennen und Iokastes Frechheit scharf zurückweisen müssen. Dass er dies nicht thut, lässt ihn doch teilnehmen an der ὕβρις der Iokaste.[18] Und so trifft denn der scharfe Tadel, den der Chor, nachdem Ödipus und Iokaste sich in den Palast zurückgezogen, im folgenden Stasimon über Iokastes frechen Zweifel ausschüttet, nach dem Sinne des Dichters doch wohl auch den König[19] wenigstens insoweit, als er sich durch seine mattherzige Unterlassung an jenem Zweifel beteiligt. Die tiefe

[17]) So lehne, sagt Müller, Ödipus v. 280 mit einem δίκαι' ἔλεξας auch den Gedanken des Chorführers ab, um das folgende als seine Ansicht zu betonen. Ganz recht! Warum also lehnt Müller I, p. 14 die Erklärung derer, die Kreons unter ganz gleichen Verhältnissen gesprochenen Worte v. 126: δοκοῦντα ταῦτ' ἦν als „nicht ernstlich gemeint" interpretieren, als „schlechte Ausrede" ab? Vielleicht weil es dort in seinen Plan passt, den Verdacht des Ödipus als auch von Kreon bestätigt zu rechtfertigen? Das wäre doch nicht ganz unparteiisch!

[18]) So auch Gleditsch in Philol. Wochenschr. 1883 Sp. 1062 ff. nach Otte in Jahresberr. des Berl. Philol. Vereins 1886 p. 133.

[19]) Müllers Übersetzung von v. 879 ff. „doch dem Guten, der fürs Land sich mühet, nimmer gelähmt wünsch' ich ihm Hand und Fuss," wäre wohl geeignet, seine Ansicht, dass der Tadel des Chors den König nicht treffe, zu stützen, entspricht aber nicht den Worten des Dichters!



Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

sittliche Entrüstung des Chors darüber, dass man „des Delphergottes rätselvolles Wahrheitskünden höhnt, als wär's ein nichts“ (v. 906 ff.) zwingt doch geradezu den Zuschauer, sie auch zurückzubeziehen auf die Teiresiasscene, wo Ödipus den Diener des delphischen Gottes nicht minder gehöhnt, wie jetzt Iokaste den Spruch desselben Gottes. Und wenn dort der Chor noch geschwankt hatte, ob er dem Teiresias zu Ungunsten seines Königs ganz glauben sollte, weil ihm dort (s. o. p. 3) zwei wichtige Voraussetzungen noch fehlen, so ist seine Stimmung jetzt, nachdem er das diesem gewordene Orakel und seine That im Dreiwege kennt, eine andre geworden. Dies zeigen auch die schon oben berührten Worte v. 834 ff.: „Uns Herr ist dieses sorglich. Doch bis alles du von jenem Zeugen hast erkundet, hoffe noch!“

Iokaste tritt mit Opfergaben aus dem Palast. Die steigende Angst des Ödipus nötigt sie, mit Bittgebet dem Altare gerade des Gottes sich zu nahen, dessen Sprüche sie eben in so frivoler Weise verhöhnt hat. Freilich rechter Ernst ist's ihr nicht, wie gleich ihr weiteres Verhalten zeigen wird. Sie kommt zu Apollos Altar, weil er ihr gerade der nächste ist. Sie thut's nur um Ödipus zu beruhigen, tadelt aber, dass dieser nicht, wie ein verständiger Mann, das Neue (d. i. das ihm gewordene Orakel) nach dem Alten (d. i. dem vermeintlich unerfüllt gebliebenen Orakel) bemesse und erzählt: „an jedem Munde hängt sein Ohr, der Angst ihm tönt.“ Welche Ironie wieder in diesem Kontrast zu seiner früheren zuversichtlichen Sicherheit! Wie ist sie sobald zunichte geworden und hat der Angst Platz gemacht! Musste nicht der Zuschauer, wenn er dies hörte, darin den Beginn einer Wirkung der eben vom Chore gefeierten heiligen Satzungen erkennen, „die kein Schlaf in Vergessenheit wiegt, in denen die nie alternde Kraft der Gottheit waltet?“ Aber der „Sieg der Religion über den Unglauben“ (Kock a. O. p. 36), den der Chor erfleht, soll, freilich nur auf kurze Zeit, noch einmal in Frage gestellt werden durch die Nachricht vom Tode des Polybos; aber die weiteren Enthüllungen des Boten in den nächsten zwei Auftritten führen zunächst für Iokaste und bald auch für Ödipus die Katastrophe herbei. Für das Verständnis des Verhaltens des Königs in diesen zwei Auftritten halte ich mit Müller II, p. 30 ff. die Beantwortung der Frage für unerlässlich, „an welcher Stelle ihm (dem König) zuerst die Vermutung aufsteigt, dass Laios sein Vater und Iokaste seine Mutter sei.“ Betrachten wir also unter diesem Gesichtspunkte beide Auftritte, indem wir zugleich der anderweiten nicht minder wesentlichen Betrachtung Raum geben, wie der einmal in ihm aufgestiegene Verdacht, er sei der Mörder des Laios, in seinem Innern weiter wirkt.

Mit Ödipus ist von dem Moment ab, wo Iokaste zuerst (v. 715) der Tötung im Dreiwege Erwähnung gethan, eine augenfällige Veränderung vorgegangen. An Stelle der früheren Zuversicht zu eigner Kraft und Weisheit ist eine tiefgehende Erschütterung getreten, und wilder Zweifel durchwühlt sein Inneres. Nachdem alle Angaben Iokastes mit seiner Erfahrung sich als übereinstimmend erwiesen haben, muss es ihm fast zur Gewissheit geworden sein, dass er der Mörder des Laios ist, vergl. v. 754: „Weh' mir! nun liegts am Tage!“ Seine einzige Hoffnung beruht auf dem Hirten, dessen Zeugnis er jetzt v. 765 dringlich und v. 800 und 1069 immer dringlicher verlangt. Dass er an dieser schwachen Hoffnung gegenüber den fast erdrückenden Indicien doch noch festhält, ist natürlich. Aber sie hält nicht aus, „denn allzuhoch im Herzen — wogt wirrer Sorgen wilde Flut“ v. 914; er ist der Verzweiflung nahe. Dieser beginnende innere Zusammenbruch wird der Anfang zur Umkehr, zu einer Art sittlicher Wiedergeburt. Wir dürfen annehmen, dass in der Stille des Gemachs, während draussen der Chor für die Unverletzlichkeit der heiligen göttlichen Urgesetze eintritt, im Innern des Ödipus ein Wandel begonnen, dass er endlich den Blick auf sich wendet und den Kampf mit seinem stolzen Selbst aufzunehmen beginnt. Eine Wirkung davon zeigt sich schon darin, dass er sich nicht scheut, der Sache auf den Grund zu gehen, selbst wenn der Fluch auf sein Haupt fallen sollte. Aber der Sieg über sich selbst wird ihm nicht leicht gemacht! Noch

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

einmal tritt die Versuchung über das Orakel zu spotten an ihn heran, und er erliegt ihr. Ein Bote bringt die Nachricht, dass die Korinther ihn zu ihrem Könige erkoren, nachdem Polybos an Altersschwäche gestorben. Iokaste kann kaum ihre Freude bemeistern; spottend jubelt sie v. 946: „Nun denn, ihr Göttersprüche all', wo seid ihr nun?" und fordert den alsbald erschienenen Ödipus auf, zu hören „was aus den erhabnen Göttersprüchen nun geworden sei." Und jetzt stimmt auch Ödipus ganz offen und voll ein in den höhnenden Triumph der Gattin über die Nichtigkeit der Delphischen Sprüche v. 965 ff. Auch der an sich recht sophistische Gedanke, er könne dennoch infolge des durch seine Entfernung bereiteten Grames der Mörder seines Vaters geworden sein, kann diesen Triumph nur auf kurze Zeit unterbrechen; denn kurz gefasst erklärt er v. 971: „die Sprüche, welche mich gequält, vernichtet sind sie, mit zum Hades nahm er sie!" und v. 974: „mich hat irre nur die Furcht geführt." Er ist also doch nicht der „gläubige Verehrer" der Götter, der festiglich an ihre Orakel, namentlich das zu Delphi glaubt. Eine Versuchung zum Zweifel war ihm ja nahe gelegt; dass er ihr aber so leicht erliegt — wenngleich er noch weit entfernt ist von Iokastes frivoler Freigeisterei (v. 977—979) — zeigt doch, dass ein fester Gottesglaube, wie der des Chors, der das Wort des Gottes allem täuschenden Scheine gegenüber als wahr und der Erfüllung gewiss ansieht, nicht in ihm lebt; er schwankt zwischen Glauben und Unglauben; das entspricht ganz noch seinem früheren Wesen, das ihn zum Manne des Augenblicks macht, dem er sich voll unbedachter Schnelligkeit des Urteils, ohne besonnene Überlegung hingiebt. So ist auch der Triumph über den Tod des Polybos, der, wie er meint, den einen Teil des Orakels hinfällig gemacht hat, nicht nachhaltig. Die einmal erregte Seele kann nicht wieder zur Ruhe kommen. Noch schreckt ihn der andere, die Mutter betreffende Teil des Orakels; auch die im Munde der Frau so schamlose Deutung Iokastes (v. 980 ff.) bringt ihn nicht darüber hinweg. Welches Schwanken! Eben hatte noch die Andeutung des Sehers (v. 436) den Zweifel an seinen Korinthischen Eltern so gewaltig in ihm geweckt, und ebensoschnell hat er ihn weggeworfen! Und glaubte er den einen Teil des Spruches vernichtet, und hätte der Gott hierin gelogen, warum glaubt er dies nicht von dem anderen auch? Fürchtet er aber den einen Teil noch, ist's dann Gottesglaube, bezüglich des anderen des Gottes zu spotten? und spricht nicht aus seiner Sorge mehr nur das Bedauern, dass eben diese Sorge nicht auch schon behoben ist?

Und in der That lässt ihn der Dichter, um die Ironie vollständig zu machen, wenn auch nur auf kurze Zeit und scheinbar, auch von dieser Sorge entlastet werden. Denn als der Korinther den Grund derselben hört, enthüllt er ihm das Geheimnis seiner Herkunft soweit er selbst es kennt, dass er nicht der Sohn des Polybos und der Merope ist, dass er ihn vielmehr im Kithäron von einem Hirten des Laios als ein dem Verderben bestimmtes neugebornes Kind erhalten und seinem kinderlosen Fürstenpaare als Geschenk gebracht. Die Nennung des Kithäron als Fundort bringt zunächst für Iokaste völlige Klarheit darüber, dass sie in Ödipus ihren totgeglaubten Sohn vor sich hat. Leichtsinnig sucht sie zunächst Ödipus von weiterem Forschen über des Boten „eitles Reden" abzuhalten und wiederholt in steigender Angst diese Mahnung immer dringlicher. Als alle ihre Versuche an Ödipus' Festigkeit scheitern, stürzt sie mit dem Verzweiflungsschrei: „Weh! Weh dir! Unglücksel'ger! Dieses einz'ge Wort kann ich dir sagen und hinfort kein andres mehr!" von der Bühne fort in den Palast und erhängt sich. Für sie ist die Katastrophe hereingebrochen, und auch für Ödipus eilt die Handlung demselben Ziele zu. Denn wie das, was Iokaste v. 715 ff. zu seiner Beruhigung erzählt, gerade das Gegenteil wirkt und ihn kaum noch zweifeln lässt, dass er der Mörder des Laios sei, so können auch die Enthüllungen des Korinthers, statt ihn zu beruhigen, nur die Wirkung haben, dass er sich auch für den Sohn des Laios halten muss. Von Iokaste hat er über die Aussetzung ihres Sohnes in ein ödes Gebirge gehört; jetzt hört er von dem Korinther, dass dieser ihn im Kithäron (v. 1025) mit durchstochenen Füssen (v. 1034) von einem

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Diener des Laios (v. 1042) erhalten und dem König Polybos gebracht habe; er hört vom Chore (v. 1051), dass dieser Diener wohl kein andrer sei, als der von ihm schon mehrfach verlangte Zeuge des Totschlags am Dreiwege, der nach Iokastes Erzählung (v. 760 ff.) unmittelbar nach Ödipus' Erscheinen in Theben dringend verlangt hat aufs Land entlassen zu werden; er sieht, wie Iokaste in immer steigender Angst ihn von weiterem Forschen abmahnt, und endlich, als ihr dies nicht gelingt, in Verzweiflung fortstürzt. Gewiss wäre Ödipus nicht Ödipus, „wenn er nicht diese Fäden zu verknüpfen wüsste," und nicht in Erinnerung an Teiresias' wunderbare Weissagung den Kithäron betreffend (v. 421) schon vor dem Auftreten des Hirten zu der inneren Gewissheit käme, dass er beide vom Gotte verkündete Greuel bereits vollzogen habe.[20]

Warum also verschweigt er noch, was sein Innres erfüllt? Denn nach einem kurzen Gesange, in welchem der Dichter den Chor die Hoffnung aussprechen lässt, Ödipus werde wohl gar das Kind eines Gottes und einer Bergnymphe sein, erscheint der vielfach verlangte Hirt. Dem Korinthischen Boten gegenüber gestellt und geschreckt durch des Königs Drohungen enthüllt er mit äusserster Überwindung das ganze grässliche Geheimnis, dass Ödipus das ausgesetzte Kind des Thebanischen Königspaares sei, dass die Mutter selbst aus Furcht vor dem dem Laios gegebenen Orakel es dem Diener übergeben, damit er es umbrächte, er aber aus Erbarmen es gerettet hätte, freilich zum furchtbarsten Unheil des Geretteten. Mit dieser Enthüllung ist auch über Ödipus die Katastrophe vernichtend hereingebrochen. Was er eigentlich den Alten hatte fragen wollen über die Begegnung am Dreiwege, das unterlässt er zu fragen; er weiss von selbst, dass er nicht bloss der Sohn, sondern auch der Mörder des Laios ist. Unter Klagen voll tiefsten Seelenschmerzes stürzt auch er von der Bühne in den Palast. — Musste nun aber nach dem oben Dargelegten dieses Resultat dem Ödipus im voraus klar sein, wozu denn das scharfe Verhör mit dem Hirten, dem er alle Ausflüchte abschneidend das grässliche Geheimnis abzwingt, doch so, dass alle seine inquisitorischen Fragen zeigen, dass er die Wahrheit längst durchschaut hat? Müller I, p. 33 ff. sagt richtig: „noch fehlt dem Bau seiner schrecklichen Vermutungen der Schlussstein, die Aussage des Knechtes. — So lange diese nicht vorliegt, ist das Furchtbare nicht erwiesen"; falsch aber ist das anderweit angenommene Motiv des Schweigens: „diesen Beweis zu erbringen — ist er nur im stande, so lange er noch König ist und befehlen kann; wollte er zuvor schon sprechen, was er fürchtet, er würde seine Königswürde vorzeitig vernichten." Es ist doch ganz natürlich und menschlich, dass er an den letzten wenn auch noch so schwachen Hoffnungsfaden sich hält und das furchtbare Bekenntnis nicht eher aussprechen und die Konsequenzen nicht eher ziehen will, als bis seine Ahnung durch unzweideutige Aussage des Hirten bestätigt ist. Und so wenig es wahrscheinlich war, die Möglichkeit einer anderen Wendung durfte ihm bei den oft wunderbaren Verkettungen menschlicher Verhältnisse doch nicht völlig ausgeschlossen erscheinen. Wie also bezüglich der Identität des im Dreiwege von ihm Erschlagenen mit Laios, so ist ihm auch bezüglich seiner Abstammung von Laios noch so viel Hoffnung übrig, „als das Erscheinen des Hirten noch verbirgt." Es ist zwar nur ein Schimmer, aber eben doch ein Schimmer von Hoffnung, dass das von dem Hirten dem Korinther übergebene Kind, wenn es auch aus dem Hause des Laios stammte, doch nicht das Kind des Laios gewesen war. Darum die Entscheidungsfrage v. 1168 und die bestimmte Erklärung, das entscheidende Wort hören zu wollen v. 1170. Aus dieser Stimmung einer zwar auf das geringste Mass der Wahrscheinlichkeit reduzierten, aber doch noch nicht völlig abgeschnittenen Hoffnung heraus erklärt sich auch Ödipus' Verhalten gegen Iokaste. Durch die Eröffnung des Korinthers ist nicht nur ihm das

[20]) Wenn Müller II, p. 31 u. 34 für Ödipus hier die Erkenntnis verlangt, „er könne beide Greuel schon verübt haben, wie Teiresias ihm ja gesagt," warum nennt er dann früher (II, p. 15) diese Andeutungen des Sehers so ganz unverständlich für Ödipus? Sie mussten ihn doch wenigstens zum Nachdenken über sich veranlassen!

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Ganze mit fast völliger Sicherheit klar vor die Seele getreten, sondern er sieht und weiss auch, dass auch Iokaste jetzt den vollen Zusammenhang kennt. Daher sein Unwille, ja Ekel gegen deren Versuche, die Sache zu verdunkeln und ihn von weiterem abzuhalten; daher die von seiner sonstigen zarten Rücksichtnahme ganz abweichende schroffe Äusserung auf die Besorgnis des Chores wegen Iokaste. Es ist also nicht „Verstellung" (Müller II, p. 35), wenn er ihrem fassungslosen Fortstürmen als Motiv gekränkten Stolz und Eitelkeit unterlegt; denn es kann ja der Zusammenhang noch ein andrer sein. Es ist auch nicht „sarkastische Verzweiflungslaune" (ibid. p. 34), wenn er dieser freilich sehr schwachen Möglichkeit Ausdruck giebt in den Worten v. 1080 ff.: möge sich für ihn als Fortunas Kind eine Abstammung ergeben, welche da wolle, er werde nicht davon abstehen, seine Abstammung zu erforschen; vielmehr zeigt dieser Entschluss angesichts des zu erwartenden Ergebnisses seines Forschens einen anerkennenswerten sittlichen Ernst, und die Festigkeit, mit der er mit Unterdrückung des in seinem Innern wütenden Sturmes das Verhör des Hirten zu Ende führt, zeigt eine bewundernswerte Selbstbeherrschung, die den Zuschauer schon ahnen lässt, welchen Sieg der äusserlich vernichtete Ödipus erringen werde. Der Dichter zeigt seinen Helden auf dem Wege sittlicher Erhebung. Denn weit entfernt, in den oben besprochenen Worten des Ödipus v. 1076 ff. einen „Freudentaumel," (Kock a. O. p. 38) oder eine „krampfhafte letzte äusserste Anspannung des Eigenwillens," die ihn mit „aberwitzigem Scharfsinn eine Erklärung für Iokastes Verzweiflung" (Schöll, Tetralogie p. 239) suchen lässt, müssen wir gerade einen sehr ernsten Wandel gegen sein früheres Wesen darin erkennen. Hat der Dichter in früheren Scenen den Charakter des behutsamen, besonnenen Kreon als Folie benutzt, um auf ihr das unbesonnene dreinfahrende Wesen des Ödipus zu malen (vergl. I, p. 11 Note 16 u. oben p. 4 Anm. 7), so dient ihm hier die leichtfertige Iokaste, um im Gegensatz[21] zu ihr den mehr und mehr sich festigenden sittlichen Ernst des Ödipus zu zeigen. Jene, die bei Ödipus' Erzählung von dem Totschlage in ihm den Mörder ihres Gatten und bei des Korinther Boten Erzählung über Ödipus' Auffindung in ihm ihren Sohn mit Sicherheit erkannt haben musste, würde wohl gar — das muss man aus ihren Beschwichtigungs- und Vertuschungsversuchen, namentlich aus den leichtfertigen Lebensgrundsätzen v. 977 ff. schliessen — im stande gewesen sein, auch mit diesem Wissen neben Ödipus weiter zu leben (Leidloff a. O. p. 21), wenn nur ihr Schmachverhältnis nicht an die Öffentlichkeit käme. Ganz anders Ödipus! Wie er nicht davor zurückschreckt, das Dunkel seiner Geburt aufzuhellen, selbst wenn er als niedrig Geborner erscheinen sollte, so will er auch nichts von dem was er gethan — wenn er's gethan — verdunkeln, sondern der Wahrheit und dem Rechte dienend seine etwaige Schuld vor aller Augen stellen und sie bekennen, und, wie sich zeigen wird, auch büssen. Indem er so den Glanz seiner äusseren Stellung und den Ruhm seiner Menschenweisheit vernichtet, erhebt er sich aus den Trümmern seines äusseren Glückes zu sittlicher Grösse.

Demselben Zwecke dient die vielfach angefochtene Schlussscene. Nachdem das Grässliche in voller Klarheit durch das letzte Geständnis des Hirten vor aller Augen gestellt ist, und der Chor, betrogen um seine Hoffnung, den jähen Wechsel alles Irdischen und speziell im Lose des Ödipus beklagt hat, erscheint ein Bote aus dem Palast und erzählt, was drinnen Schreckliches vorgegangen. Iokaste hat sich im ehelichen Gemach erhängt. Sie suchend ist Ödipus wie ein Rasender in den Palast gestürzt; als er sie erblickt, löst er sie mit lautem Wehgeschrei von der Schlinge und mit der goldnen Spange ihres Kleides durchbohrt er sich beide Augen und ruft: „da sie nicht gesehen, wo sie hätten sehn sollen, was Schlimmes er gelitten und gethan, so sollten sie in Zukunft nur in Finsternis die schauen, die sie nie hätten schauen sollen (die Kinder), und

[21]) Über das Verhalten beider, namentlich auch den Verzweiflungstod Iokastes im Gegensatz zu Ödipus' starkem Ertragen s. die treffliche Auseinandersetzung bei Kock a. O. p. 43 ff. Vergl. Günther a. O. p. 96.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

die nicht schauen, die zu sehn er sich gesehnt (die Eltern)." So sei, sagt der Bote, massloses Elend an Stelle des früheren Glückes getreten. Alsbald tritt Ödipus selbst aus dem Palast und zeigt dem entsetzten Chore den Anblick seiner grauenhaften Verstümmlung. In leidenschaftlich erregtem Wechselgesange mit dem Chore beklagt er „ohne irgend wem, ausser sich, Vorwürfe zu machen,"[22] seine Verblendung und sein Unheil; legt dann sich mehr fassend von v. 1369 an die Gründe dar, die es ihm unmöglich machten sehend auf Erden zu weilen, noch auch sehend in die Unterwelt zu kommen, und bittet den Chor, ihn zu töten oder irgend wie aus dem Lande zu schaffen. Vom Chore an den eben aus dem Palast tretenden Kreon verwiesen sieht er mit Scham und Unruhe der Begegnung mit dem entgegen, an dem er „schnöde Unbill erst verübt" v. 1429. Doch Kreon, seinerseits gerechtfertigt durch den Ausgang, kommt nicht, um seiner zu spotten, sondern als teilnehmender Freund. Bezüglich seiner wiederholten Bitte um Ausstossung verweist er ihn an eine nochmals einzuholende Entscheidung des Gottes, indem er v. 1445 mild aber nicht missverständlich ihn mahnt, jetzt wenigstens dem Gotte zu vertrauen. Ödipus fügt sich; er bittet für Iokaste um ehrenvolle Bestattung, für sich nur, auf dem Kithäron wohnen zu dürfen; nur für die noch unversorgten Töchter — die bereits erwachsenen Söhne könnten selbst für sich sorgen — bangt ihm. Seinem Herzenswunsche ist Kreon zuvorgekommen, indem er ihm die Töchter zuführt. In schmerzvoller Freude sie in die Arme schliessend, gedenkt er nochmals in bitterer Selbstanklage der von ihm verschuldeten Greuel, durch die er auch ihr Lebensglück vergiftet, und empfiehlt sie mit einem letzten Segenswunsche der Obhut des von ihm so schwer gekränkten Kreon. Dieser drängt, ein Ende zu machen, und auf Ödipus' Weigerung, sich von den Kindern zu trennen, mahnt er ihn v. 1522 zu bedenken, wie das Bestehen auf seinem Willen ihm nie zum Heile gediehen. So fügt sich Ödipus und geht in den Palast. Der Chor schliesst mit einem Hinweis auf die Unbeständigkeit menschlichen Glückes, die selbst ein Ödipus habe erfahren müssen.

Was also ist der Zweck dieser Schlussscene im Sinne des Dichters? Es galt zu zeigen, dass nicht eine tückische schadenfrohe Gottheit einen solchen Mann vernichtet habe, indem sie den Unschuldigen absichtlich irre leitete und ihn zwang, die Greuel zu begehen, dass vielmehr die Gründe seines Missgeschicks in seiner Natur lagen und sein Unglück selbst verschuldet war, als „notwendige Folge aus der Wesenheit seines Charakters, wenn auch in Verbindung mit äusseren Verhältnissen" (J. Müller, p. 14). Diesen Eindruck, den der Zuschauer schon aus dem früheren Auftreten des Ödipus gewonnen haben musste, galt es zu vertiefen und zum Abschluss zu bringen. Und wie erreicht er dies? — Die Scene zeigt den Ödipus in seiner äusseren Existenz völlig vernichtet; die früher an ihm hervortretenden Eigenschaften haben sich in ihrer Verderblichkeit, alles worauf er pochte, hat sich in seiner Nichtigkeit gezeigt, alles was er gedacht, gewollt, gethan, hat sich ins Gegenteil verkehrt; wenn also in diesem Kontrast die tragische Ironie ihren Höhepunkt erreicht hat, so muss wohl auch, wenn anders das I, p. 6 ff. über Art und Zweck solcher Ironie Gesagte richtig ist, die Wirkung derselben auf den Zuschauer ihren Höhepunkt erreichen, d. h. der Zuschauer muss erkennen, dass nur die vermessne Zuversicht zur eignen Weisheit und Kraft und die vermessne Hingabe an den eignen Willen, wie sie in Ödipus' bisherigem Auftreten im Stücke und aus seiner Erzählung über sein Vorleben ihm entgegengetreten ist, diesem in jene Greuel geführt. Und diesen Eindruck vertieft der Dichter, indem er seinen Helden die eigne Schuld erkennen und öffentlich bekennen lässt. Müller II, p. 38 vermisst solches Schuldbekenntnis von ihm oder von anderen. Was ist's denn aber andres als solches Schuldbekenntnis, wenn er v. 1428 ausdrücklich bekennt, gegen Kreon sich schwer vergangen zu haben; und dass der Dichter durch das edelmütige Entgegenkommen des Kreon ihm dieses Bekenntnis gleichsam abzwingt, ist's nicht seinerseits

[22]) So Schneidewin-Nauck Einl. p. 16, und doch „vom Schicksal zum Spielball auserkoren" ibid. p. 17.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

eine Bestätigung dieser Schuld?[23] Und nötigt er nicht den Zuschauer, den Eindruck, den er aus diesem Schuldbekenntnis bekam, auch auf das anderweite frühere Auftreten des Ödipus zu übertragen und dieses danach zu beurteilen? Und die Anklage seiner Augen (v. 1271), dass sie nicht gesehen, was sie hätten sehen sollen, und die Klage v. 1484, dass er „nicht sehend und nicht fragend" in die Ehe mit der Mutter getaumelt, enthält sie nicht ausser der Klage auch eine schwere Selbstanklage nicht zwar wegen bewussten bösen Willens, aber doch leichtfertiger beziehentlich hartnäckiger Selbstverblendung und somit ein Anerkenntnis dessen, dass er selbst sich in die Greuel verstrickt?[24] Der ganze Schmerzensausbruch ist ein fortgesetztes Schuldbekenntnis seinerseits. Und die oben (p. 16) erwähnten Mahnungen Kreons v. 1445 und 1522 halten doch wenn auch in milder Form dem Ödipus ein Verschulden vor. Es ist oben gesagt worden, dass in dem unentwegten Entschlusse, nach welchem er die Enthüllung dessen, worin er mit fast völliger Gewissheit seinen eignen Sturz voraussehen musste, betreibt, der Beginn einer innern Wiedergeburt zu sehen sei. Diese findet ihren Fortgang eben in dem offen ausgesprochnen Schuldbekenntnisse und ihren Schlussstein — und das ist wohl der Endzweck, den der Dichter mit dieser Scene verfolgt — in der Sühne, die Ödipus durch die Blendung an sich selbst vollzieht. Diese Blendung ist zwar ein Akt der Leidenschaftlichkeit, — und hierin wahrt der Dichter die Einheitlichkeit des Charakters seines Helden — aber sie zeigt in ihrer Schwere neben der „ungewöhnlichen Gewalt und Erregbarkeit der Affekte" durch den Abscheu vor dem Geschehenen und der tiefgehenden Scham auch einen ungewöhnlichen Grad sittlichen Ernstes, der ganz geeignet ist, ihm die wärmste Teilnahme des Zuschauers zu erwerben und in dessen Seele die I, p. 4 besprochenen tragischen Affekte hervorzurufen.

Hiermit ist eigentlich die Frage: was wollte denn der Dichter in seinem Ödipus darstellen? in der Hauptsache beantwortet. Die Antwort aber, die Müller II, p. 38 auf diese Frage giebt, verlangt doch eine nähere Beleuchtung. Müller also sagt, nachdem er den Ödipus als einen „Geistesgewaltigen" geschildert und ihn mit reicher Auswahl berechtigter und unberechtigter Ruhmestitel ausgestattet hat: „Diesen Mann zeigt er (der Dichter) uns, die Aufdeckung furchtbarer Greuelthaten, die er nach göttlichem Ratschluss wider Wissen und Wollen begangen, erst ahnungslos selber (setzen wir hinzu: auf göttliches Geheiss!) anbahnend, dann gegen die Anschuldigung sich leidenschaftlich zur Wehr setzend, endlich als er seine Schuld erkannt, mit heroischem Verzweiflungsmut (?) seine eigne Überführung erzwingend und das Doppelurteil des Rechtsbewusstseins und des Schamgefühls an sich selbst vollstreckend." Hätte der Dichter weiter nichts gewollt und thatsächlich nichts weiter dargestellt als dies, so müsste man denn doch die einheitliche Idee, nach welcher der Dichter den gegebenen Stoff zu bilden hat, entweder gänzlich vermissen, oder könnte höchstens zu einer solchen gelangen, die als geradezu unsittlich auch des künstlerischen Wertes entbehren müsste. Denn dass ein edler König und Geistesheros, wie Müller ihn darstellt, „nach göttlichem Ratschluss" und durch die „List des irreführenden Gottes" wider Wissen und Willen die ärgsten Greuel begeht und dann durch die von demselben Gotte betriebene Enthüllung dieser Greuel, also doch nur durch die „List des Gottes" in seiner Existenz vernichtet

[23]) Ganz so illustriert er in der Schlussscene des Ajas die Schuld des Helden durch das edelmütige Auftreten des von diesem so schwer gehassten Gegners Odysseus.

[24]) Nach Müller II, p. 36 soll er freilich jetzt wissen, „dass ihn zu den Frevelthaten, die er sonder Ahnung an den Eltern vollführt — die List des Apollo geführt." Gesetzt Ödipus sagte dies, so würde diese in eigner Sache vorgebrachte Entschuldigung gegenüber seinen sonstigen Bekenntnissen wohl ebensowenig ins Gewicht fallen, wie die des Kreon in der Antigone v. 1271 (vergl. „Schuldfrage" p. 15). Ödipus sagt v. 1329 ff. nur: „Apollon war's, der dieses mein Leid zu Ende geführt." Darin ist zunächst von der „List" des Apollo keine Rede; die ist nur Müllersche Erfindung. Ödipus spricht diese Worte wohl nur in Erinnerung an des Teiresias Verkündung v. 376: „durch mich zu fallen ist dir nicht bestimmt; das zu verrichten ist Apollo Mann's genug" und erkennt die Erfüllung dieser Verkündung an.



Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wird, dann aber ohne Zuthun dieses Gottes durch eigne Kraft sich sittlich erhebt, indem er „das Doppelurteil des Rechtsbewusstseins und des Schamgefühls an sich selbst vollzieht," das hat weder etwas Einheitliches, insofern es den notwendigen Zusammenhang zwischen den Thaten und Geschicken des Helden völlig vermissen lässt, noch etwas Sittliches, denn es wäre ein sittlicher Sieg des Menschen über die Gottheit und zwar eine Gottheit kläglichster Art, also etwas recht Unsittliches! Was Müller anführt, ist ja gewiss im Drama enthalten; aber das sind nur, und zwar nicht einmal alle und nicht die hauptsächlichsten Momente, durch welche die dramatische Handlung, insoweit sie sich vor den Augen der Zuschauer vollzieht, zur Lösung hingeführt, beziehentlich diese Lösung zeitweilig aufgehalten wird. In ihnen bewundern wir die äusserst kunstvolle dramatische Komposition, können aber darin allein nicht den ideellen Gehalt des Dramas, nicht das, was der Dichter darstellen wollte, finden. Zu diesem ideellen Gehalt gehört zunächst zweifellos auch der Teil des Mythus, der die vor der Handlung liegenden Geschicke und diejenigen Handlungen des Ödipus enthält, durch die er in jene Greuel verstrickt worden, und dies umsomehr, als Sophokles diesen Teil des Mythus in einer seine Absicht deutlich zeigenden besonderen Fassung untrennbar mit dem Drama in erzählender Form verknüpft hat (s. „Schuldfrage" p. 4, Note 17 u. 18, und p. 30, Note 84). Müller verkennt gänzlich die Bedeutung der analytischen[25] Behandlungsweise des Mythus, deren sich Sophokles wie in andren Dramen, so besonders im „König Ödipus" bedient hat. Der tragische Konflikt, die That, welche die arge Störung der sittlichen Weltordnung enthält, vollzieht sich nicht im Drama vor den Augen der Zuschauer, sondern liegt als etwas thatsächlich Gegebenes vor dem Drama, und zunächst, wenigstens in ihrer schrecklichsten Bedeutung, ausserhalb des Bewusstseins des Helden. Erst während der Handlung lässt der Dichter sie dem Helden allmählich zum Bewusstsein kommen. Diese analytische Behandlung war für den Dichter, wenn er nach seiner Eigenart (s. „Schuldfrage p. 16 mit Note 51) ohne die breite Form der Trilogie den Gehalt des ganzen Mythus in einem Stück umfassen wollte, eine Notwendigkeit. Aber „sie entrückt doch weder dem Dichter noch dem Zuschauer die Geschichte der Frevel des Ödipus so vollkommen, dass jener nicht verpflichtet wäre zu zeigen, wie sie zu Stand und Wesen gebracht worden, und dieser sich nicht gezwungen fühlte, nach eben demselben zu fragen."[26] Es entbindet also, und das ist die Hauptsache, diese Behandlungsweise den Dichter nicht davon, den Anteil des Helden an jenen Greueln, d. h. seine Verantwortlichkeit zu zeigen. Und dem entzieht sich auch Sophokles keineswegs. Des Ödipus Verantwortlichkeit beginnt (s. oben p. 6) mit der Unbedachtsamkeit und ungerechtfertigten Zuversichtlichkeit, die ihn jeden Zweifel über seine Herkunft aufgeben lässt, und setzt sich fort in dem leidenschaftlichen Zornmut, in welchem er, der vor jedem Mord zurückschrecken musste, den ihm Unbekannten tötet[27] und in der Leichtfertigkeit, mit der er die Ehe mit der Frau eingeht, die ihrem Alter nach seine Mutter sein konnte. Und diese Verantwortlichkeit hat der Dichter eben durch seine Mythopöie völlig klar gestellt. Aber diese Verantwortlichkeit ist's ja gerade, die Müller im Interesse der „Schicksalstragödie" wegzuschaffen bemüht ist. Darum meint er auch II, p. 39, man könne die

[25]) J. Müller p. 9, Note 3 und p. 14 u. 19.

[26]) So ganz treffend J. Müller a. O. p. 10. Auch Freitag „Technik des Dramas" p. 135 ff. hebt diese Eigenart Sophokleischer Dramen hervor. Wenn er freilich sie charakterisierend sagt: „Einer hat in Unwissenheit den Vater erschlagen, die Mutter geheiratet, das ist Voraussetzung; wie dies vorausgegangene Unheil an ihm zu Tage kommt, ist das Stück," so ist dies eine sehr äusserliche Fassung der Idee des Stücks und entspricht nicht dem, was er selbst p. 13 als erste Aufgabe des dramatischen Dichters bezeichnet, den gegebenen Stoff dahin umzubilden, „dass er Thaten und Untergang des Helden in vollständig begreiflichen und ergreifenden Zusammenhang bringt." Das hat eben Sophokles durch seine Mythopöie gethan, und darum ist diese für die Frage, was der Dichter darstellen wollte, von so massgebender Bedeutung.

[27]) So auch J. Müller a. O. p. 16, 25, 27, und den erklärt ja E. Müller p. 32 unter den Gegnern seiner Ansicht noch für den „verständigsten".

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Frage, ob denn Ödipus durch die ihm anhaftenden Schwächen zu den Greuelthaten geführt worden sei, „kaum in dem äusserlichsten Sinne bejahen.“ Die wahre Ursache aber, dass der Held der Versuchung zu jenen Thaten nicht widersteht, ist ihm p. 40: „seine Ohnmacht gegenüber der versuchenden Göttermacht, — -- die auch den willensreinsten Menschen zu Thaten führen kann, welche die Reinheit seines Bewusstseins beflecken.“ Ist also die Handlung überhaupt getragen von einer einheitlichen Idee, so würde diese nach Müller nur die sein: die List des Gottes führt auch den edelsten und willensreinsten Menschen (ohne seine Schuld) zu Thaten, die „nicht nur sein und der Seinen Lebensglück zerstören, sondern auch sein Bewusstsein durch Scham und Reue zerrütten können;“ und dann sieht der listige Gott ruhig zu, ob der Gestürzte aus dieser sittlichen Zerrüttung sich wieder zu erheben im stande ist! Das ist das, was ich I, p. 5 als das Spiel der Katze mit der Maus bezeichnet habe. Das ist die ganze Unsittlichkeit der Auffassung des Schicksals als einer mit menschlicher Ohnmacht spielenden Übermacht; dies die ganze Hässlichkeit der Schicksalstragödie! Solche Auffassung des Schicksals liegt den hervorragenden zu geläuterteren sittlichen Anschauungen durchgedrungenen Geistern des hellenischen Altertums und unter ihnen vor allem dem Sophokles gänzlich fern!

Wen also, fragen wir endlich, stellt uns der Dichter in seinem Ödipus dar, und welches ist der die Handlung tragende einheitliche Gedanke? Ist also Ödipus ein Verbrecher? Keineswegs! So ist er auch kein „unfreiwilliger Verbrecher!“[28] Ödipus ist eine hochbegabte im Grunde edel angelegte Natur. Das Entsetzen bei der Verkündung des Gottes, der Schrecken bei dem ersten Verdacht, er könne der Mörder des Laios sein, und der energische Wille, die Wahrheit zu ergründen, selbst auf seine Kosten, zeigt sittlichen Ernst; seine warme Liebe zu den Angehörigen, seine zarte Ehrerbietung gegen die Gattin, seine wohlwollende Fürsorge für sein Volk und das Mitgefühl für dessen Not zeigen die natürliche Güte des Herzens, der die Verehrung des Volkes entspricht. In der Lösung des Sphinxrätsels hat sich die Schärfe seines Verstandes bewährt, und selbst seine verderblichen Irrtümer zeigen doch seine Begabung nach der Seite lebhafter Phantasie, rascher Einsicht, schneller Kombination. Tritt hierzu noch ein starker, an sich auf das Gute gerichteter Wille, wie er sich in dem Entschlusse, den Greueln zu entgehen und später in der Bereitwilligkeit, dem Befehle des Gottes zu dienen, zeigt, so sind dies alles Eigenschaften, die ihn zwar nicht „zu der Grenze erheben, durch welche Menschen von Göttern geschieden sind“, jedenfalls aber ihn zu dem machen, was ein tragischer Held sein soll, zu einer über das Mass des Alltagsmenschen weit herausragenden bedeutenden Persönlichkeit, die als solche der allgemein menschlichen Teilnahme in hohem Grade wert ist. — Aber es fehlt ihm eins, was schon nach allgemein hellenischem Sittlichkeitsbegriffe dem Sterblichen überhaupt und, je höhere Stufe im Leben er einnimmt, um so mehr not ist, um durch die Wechselfälle des Lebens glücklich hindurch zu gehen und vor schweren Schlägen bewahrt zu bleiben, das ist das *φρονεῖν*, speziell das *κατ' ἄνθρωπον φρονεῖν*, die weise Vorsicht und Besonnenheit, die nicht auf eigene Weisheit und Kraft pocht, sondern den Winken der Götter lauscht und in der Wahrung ihrer Ordnungen den einzig sicheren Weg zum Glücke sieht, wie es der Chor am Schlusse der Antigone singt v. 1321 ff.: „Weit allem voran zu dem Baue des Glücks steht, weise zu sein. Vor den Göttern vergiss du der Ehrfurcht nie. Das ge-

[28]) Ich muss diese Bezeichnung trotz Müller II, p. 37 nach wie vor abweisen. Nicht bloss der „moralisierende Verstand,“ sondern überhaupt Verstand und Vernunft lehnt sich dagegen auf. Der Ausdruck leistet für eine sachgemässe Betrachtung gar nichts, wirkt vielmehr nur verwirrend, indem er die Frage nach der Verantwortlichkeit auf einen Punkt lenkt, wo diese eben nicht liegt (s. „Schuldfrage“ p. 27). Deshalb eben brauchen ihn wohl die Fanatiker der „Schicksalstragödie“ so gern, weil sie in ihm zugleich die Apologie ihres Helden gegen alle zuzurechnende Schuld zu finden glauben. In diesem Sinne also ist er abzulehnen. Soll er nur eine Art Oxymoron sein, nun dann kann man ihnen ja diesen rhetorischen Sport lassen!



Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

waltige Wort, wenn endlich es dann mit gewaltigem Schlag das Vermessene büsst, lehrt weise zu sein in dem Alter." Das ist so sehr sittliche Forderung gerade des Sophokles, dass er Ajas v. 132 die σώφρονας, als die von den Göttern Geliebten in Gegensatz stellt zu den von den Göttern gehassten κακοί. Diese besonnene Masshaltung also, die als Korrektiv gerade den begabtesten Naturen am nötigsten ist, fehlt dem Ödipus. Daher verfällt er der I, p. 23 gezeichneten doppelseitigen ὕβρις; daher die oft ans Frevelhafte streifende Zuversichtlichkeit in die eigene Einsicht, das durch seine Erfolge bis zu höhnendem Dünkel gesteigerte Selbstgefühl und Pochen auf eigenes Verdienst in Verbindung mit selbstgerechtem Tadel anderer; daher das leichtfertige Aufgeben eben gefasster und die ebenso leichtfertige Annahme neuer Gedanken und die unvorsichtig schnellen Entscheidungen in Lagen, wo besonnenste Vorsicht nötig war; daher das Streben eigene Wege zu gehen und mit Missachtung göttlicher Winke sich selbst zu helfen, wo nur die Gottheit helfen kann; daher die schrankenlose Hingabe an den eigenen Willen, das unbeugsame Bestehen auf seinen Beschlüssen, die hartnäckige Verblendung, die durch nichts sich mahnen und belehren lässt; daher der leidenschaftliche Zornmut, der ihn zur Härte und Ungerechtigkeit gegen andere verführt und zur verhängnisvollen Gewaltthat fortreisst. Man kann mit Müller II, p. 39 diese Eigenschaften wohl als „Kehrseiten seiner Vorzüge und Tugenden" ansehen, aber sie sind eben die Kehrseiten, nicht die Tugenden selbst.

Als solcher hat denn Ödipus durch Thaten völlig eigner und freier Entschliessung die Greuelverkündigungen des Gottes beide vollzogen. Das ist die Voraussetzung des Stückes; die führt der Dichter durch Erzählung dem Zuschauer vor. Das Drama selbst hat ein doppeltes Ziel, einmal die Enthüllung der Frevel und ihre äussere Wirkung, und zugleich die Motivierung, wie der Held dazu gekommen, und die innere Wirkung der Erkenntnis. Demgemäss hat auch die Handlung einen äusseren und inneren Verlauf. Der König steht im Anfange des Stückes auf dem Höhepunkte des äusseren Glückes in Staat und Haus. Von diesem Punkte aus steigt die Handlung, getrieben durch die erregenden Momente: Pest, Befehl des Gottes, Beschuldigung des Teiresias, Streit mit diesem und Kreon, Erzählung erst der Iokaste, dann des Korinthischen Boten — (die für Iokaste die Katastrophe bringt) — in wundervoller Verwicklung bis zum Höhepunkte der Spannung, um durch das Geständnis des Hirten auch für Ödipus die Katastrophe zu bringen und sinkend ihre Lösung in der Vernichtung der äusseren Existenz des Helden zu finden. Das ist der äussere Verlauf. Nicht minder bewegtes Leben stellt die Handlung nach der inneren Seite dar. Ausgehend von demselben Punkte zeigt sie den König im Vollbewusstsein seiner Einsicht und Kraft und zuversichtlicher Sicherheit. Von dieser Höhe wird der Held widerstrebend abwärtsgeführt, zunächst in Zweifel und Ungewissheit, allmählich zu immer gewisserer Ahnung des Grässlichen und endlich durch volle Erkenntnis seiner Thaten hinabgestossen in die tiefste Tiefe des Bewusstseins völliger Nichtigkeit seiner vermeintlichen Menschengrösse. Die ὕβρις ist gebrochen! Aus dieser Vernichtung aber erhebt er sich allmählich zu einer neuen sittlichen Persönlichkeit, indem er der Enthüllung nicht ausweicht, — (wozu Iokaste ihm den Weg bahnen will) — sondern mit wahrem Heldenmut — nicht mit „heroischem Verzweiflungsmut" (Müller II, p. 38) — sie betreibt und durch Anerkennung seiner Schuld und die Selbstbestrafung die gestörte sittliche Ordnung, soviel an ihm ist, wiederherstellt. — Nun aber zeigt er in seinem Auftreten im ersten Teile der Handlung eine Reihe von Eigenschaften, deren Beobachtung den Zuschauer doch geradezu zwingt, durch Reflexion das Gegenwärtige mit dem Vergangenen zu verbinden und aus dem, was er vor Augen sieht, das frühere Verhalten des Ödipus und seine Thaten sich zu erklären. Und wenn der Dichter den Ödipus des Dramas als ganz denselben charakterisiert, wie er ihn in der Erzählung über sein Vorleben sich selbst zeichnen lässt, wenn er ferner die hier wie dort hervortretenden Charakterfehler durch den Verlauf der Handlung

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

in ihrer ganzen Nichtigkeit und Verderblichkeit darstellt[29] und gerade durch sie den Sturz des Helden so jäh und fürchterlich macht, wenn er endlich die von zwei Seiten, vom Seher v. 378 und von Kreon v. 674 an Ödipus' Verhalten geübte Kritik nicht nur in Worten unwidersprochen lässt, sondern durch den Ausgang auch vollständig rechtfertigt, so kann doch wohl kaum ein Zweifel sein, der Dichter wollte den Zuschauer zu der Erkenntnis führen, dass nicht Schicksalszwang noch Götterlist ihn als Unschuldigen in die Greuel verwickelte, sondern dass er bei solcher Art notwendig selbst das verkündete Geschick vollenden musste. Dass er's vollenden werde, weiss der Gott voraus; aber er zwingt ihn nicht dazu, vielmehr warnt er ihn; da er aber die Warnung nicht hört, so hindert er ihn auch nicht. — Fragen wir nun also nach dem Ideengehalt des Dramas, so werden wir diesen nicht in der Darstellung „der Ohnmacht des Menschen gegenüber der versuchenden Göttermacht" (Müller II, p. 40) oder „der Ohnmacht des auf eigne Kraft gestellten Menschen" (Schneidewin Einl. p. 21) finden können, sondern in der Darstellung des auf eigne Einsicht und Kraft sich stellenden und pochenden Menschen (vergl. J. Müller p. 22). Dem Sterblichen geziemt Bescheidung in seinem Wissen und Können gegenüber den Göttern. Wer sie nicht übt,[30] sondern über Menschenmass hinaus gesinnt ist und die Winke der Götter missachtet, dem sind die Wege des Lebens voller Unsicherheit. So ergeht es dem Ödipus.[31] Treffend also fasst Jordan Einl. p. 18 auf Grund des oben angeführten Wortes Kreons: „sich selbst die schlimmsten Schmerzen schafft mit Recht[32] ein solch Gemüt" den Inhalt des Dramas in die Formel zusammen: „Ödipus' Natur ist sein Schicksal." Das ist's, was Sophokles in seiner besonderen Mythopöie darstellen wollte; und indem er dadurch gerade dem Vulgärglauben von der blindwirkenden Macht des Schicksals mit bewusster Tendenz entgegentritt, hat er nicht eine Schicksalstragödie im Sinne E. Müllers oder Günthers geschaffen, sondern ihr all' und jeden Boden entzogen, indem er gleich Äschylos das Geschick dieses Gliedes des Labdakidenhauses sittlich motiviert, d. h. als Wirkung eigner Schuld darstellt und das Walten des ewigen Sittengesetzes klarstellt. Gewiss ist auch nach der Vorstellung des Sophokles der Frevel der Eltern an dem Geschick des Ödipus als mitwirkend zu denken; auch er erkennt den „Fluch der bösen That," dass sie die Seelen der Nachkommen vergiftet. Von Äschylos unterscheidet er sich nur dadurch, dass er nicht, wie dieser, diesen Fluch als persönlichen *δαίμων ἀλάστωρ* denkt, der, wo er einen im freien Entschlusse sich zum Frevel wenden sieht, dann als Mithelfer zum Frevel (*συλλήπτωρ*) auftritt, sondern die Wirkung der Sünde der Väter lediglich in die einzelne Menschenseele des Nachkommen als angestammte sündige Neigung verlegt! Die Art des Laios wirkt auch im Sohne Ödipus; aber das hebt dessen Verantwortlichkeit nicht auf, noch mindert es seine Schuld.

Aber, sagt Günther, das ist ja eben nicht der Fall! Sophokles hat ja eben gegen Äschylos einen Rückschritt zur alten vulgären Auffassung gemacht; überhaupt aber soll ja der Dichter

[29]) Dass die Frevelthaten des Ödipus „als gerechte Strafe jener Charakterfehler" aufzufassen seien, wie Müller II, p. 40 seinen Gegnern unterschiebt, behauptet wohl keiner von diesen; verdient im juristischen Sinne hat er seine Leiden nicht, aber durch seine leidenschaftliche Natur herbeigeführt und insofern verschuldet! Über die Gerechtigkeit s. unten.

[30]) Vergl. L. Schmidt bei J. Müller p. 22 Note 2: „Bevor Sokrates die in dem Griechenvolke lebenden sittlichen Vorstellungen auf die Basis einer festen Erkenntnis zurückzuführen unternahm, bildete ein bestimmtes Gefühl den Mittelpunkt der Urteile und Anforderungen derselben, die Abneigung gegen die Hybris. Das Verlassen der dem Menschen gesetzten Schranken, das Hinausgreifen über das eigene Rechtsgebiet, das Pochen auf Glück und Kraft, die vermessene Zuversicht in Wort und That waren den Griechen aufs Höchste zuwider."

[31]) Thirlwall a. O. p. 96: „Es ist klar, dass alle Ereignisse seines Lebens aus seinem eigensinnigen ungestümen Charakter hervorgegangen sind und sich nicht zugetragen haben würden, hätte er nicht die Warnung des Gottes vernachlässigt. An seiner Blindheit, sowohl der inneren als der äusserlichen, ist er selbst schuld."

[32]) E. Müller lässt in seiner Übersetzung das *δικαίως* des Textes unübersetzt.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

gar nicht einen bestimmten religiös-ethischen Zweck verfolgen, und wäre es auch des Dichters Absicht gewesen, des Ödipus Geschick als durch seine eigene Art und Natur motiviert darzustellen, so hätte er doch eine Inkommensurabilität zwischen tragischer Schuld und tragischem Leiden geschaffen, die gar nicht ungeheuerlich genug genannt werden kann! Auf diese Einwände wird zu antworten sein; doch zuvor möge eine andere Frage noch kurze Erörterung finden.

Ich habe „Schuldfrage" p. 27 Protest erhoben gegen die Beweisführung einzelner Erklärer,[33] die, um jeden Anteil des Ödipus an seinem Geschick von ihm abzuwehren, sich auf sein eignes Zeugnis im „Ödipus Coloneus" beziehen und aus diesem den um vieles früher gedichteten und aufgeführten „König Ödipus" erklären wollen. Die Genannten sagen also, da der Dichter den Ödipus im zweiten Stück jede eigne Schuld an den von ihm begangenen Greueln ablehnen lasse, so zeige er doch deutlich genug, dass er auch im ersten Ödipus seinem Helden keinerlei Schuld aufbürden wolle. Dem ist zunächst zu entgegnen, dass doch nicht in jeder Äusserung einer der handelnden Personen, auch nicht des Helden selbst, notwendig die Ansicht des Dichters zu suchen ist.[34] Es gilt auch hier, was Böckh zur Antigone p. 264 sagt: „die Gedanken tragischer Personen brauchen nicht an sich wahr zu sein, sondern nur angemessen den Charakteren und der Situation der Handlung." Welches ist denn nun die hier in Betracht kommende Situation? Inhalt des Dramas ist die Erfüllung der dem Ödipus gewordenen Verkündung (Öd. Col. v. 87 ff.), dass er nach langer Wanderung endlich Ruhe finden werde an dem Orte, wo die erhabenen Göttinnen (die Erinyen) ihm Sitz und Herberge gewähren würden, zum Segen derer, die ihn aufnehmen würden, zum Unsegen derer, die ihn vertrieben hätten. Diese Verkündung hat er auf langer beschwerlicher Wanderung still im Herzen getragen; dass ihre Erfüllung nahe sei, hat seine bekümmerte Seele geahnt; und als er hört, dass er im attischen Gau Kolonos zum Hain der Erinyen gekommen sei, da ist er gewiss, dass sie hier sich erfüllen werde. Dieses von den Göttern gesteckte Ziel machen ihm Menschen streitig. Zuerst der Chor der Koloniaten, der, als er seinen Namen hört, befangen in religiösen Bedenken und Unkenntnis der Thatsachen, ihn vertreiben will, damit er nicht das Land beflecke. Dagegen betont erst Antigone, dann Ödipus selbst (vv. 240, 267, 274, 521, 525, 548), dass seine Greuelthaten unfreiwillige und unwissentliche seien. Ganz mit Recht; denn an den Greuelthaten als solchen hat weder sein Wille noch sein Wissen Anteil, und wie schwer auch ihn das Bewusstsein dieser Thaten drücken muss, so hat doch kein andrer das Recht, sie ihm als gewollte vorzuwerfen. Also nur diese Schuld lehnt Ödipus ab, und mit Recht; inwieweit er aber infolge seiner eignen Charaktereigenschaften jene Greuel wenn auch unwissentlich zu Stand und Wege gebracht, und insofern doch einen Schuldanteil hat und Verantwortlichkeit trägt, diese Frage dem Chore gegenüber zu behandeln hat er gar keinen Anlass. Und doch lässt der Dichter auch diese Frage nicht ganz unberührt, wenn er ihn v. 266 ff. seine Thaten „mehr erlitten, als gethan" nennen lässt. Und wenn Ödipus v. 438 die an sich vollzogene Strafe zu hart und übermässig nennt,

[33]) Z. B. von Heinemann a. O. p. 17. Dronke, Die sittlichen und religiösen Vorstellungen des Aeschylos und Sophokles, Jahrbb. für klass. Philol. Suppl. Bd. IV, p. 74. Günther a. O. p. 127 u. a. O. E. Müller p. 23, 24, 37. Er sagt: „Nun verbietet uns freilich Vetter, den zweiten Ödipus zur Erklärung des ersten heranzuziehen." Nicht „Vetter", sondern die gesunde Vernunft verbietet dies zu thun, wenigstens in dem oben bezeichneten Sinne. Ich begnüge mich, ohne auf den ganz unberechtigten Vorwurf der Inkonsequenz wegen Bezugnahme auf Äschylos einzugehen, mit dem Müller'schen Zugeständnisse: „indessen Vetter hat ja Recht."

[34]) Dronke p. 63 betont ja selbst sehr stark, dass infolge des Bestrebens, den Charakteren Lebenswahrheit zu geben, „die Personen, welche Sophokles vorführe, oft in einem Kreise volkstümlicher Vorstellungen sich bewegen, die zuweilen selbst an das Abergläubische grenzen." Wie also, wenn die von ihm selbst p. 73 angeführte Antwort der Antigone Öd. Col. 252 (εἰ θεὸς ἄγοι) und die von E. Müller II, p. 24 in demselben Sinne gedeuteten Worte des Ödipus v. 998 (θεῶν ἀγόντων) eben nur die zweifellos durchs Altertum gehende volkstümliche Vorstellung von einer absichtlichen Irreführung durch Götter, aber nicht die des Dichters enthielte?

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

so ist daraus nicht mit Müller II, p. 37 zu folgern, dass er sich unschuldig nennen wolle; diese Strafe war allerdings eine That der Leidenschaft, und darum missbilligt er sie jetzt dem Grade, nicht dem Grunde nach, hebt dadurch also nichts von der Schuld auf, die er im ersten Stück v. 1271 u. 1484 offen anerkannt hat. Was er also dem Chore gegenüber sagt, ist berechtigt und der Situation angemessen. — Ganz so verhält sich's mit seinen Äusserungen dem Kreon gegenüber. Er hat durch die mittlerweile erschienene Ismene von dem Streite der Söhne in Theben gehört, und dass ein Orakel derjenigen Partei Sieg und Obmacht verkündet, die sich des Ödipus lebend oder tot bemächtigen würde; zu dem Zwecke werde Kreon alsbald erscheinen, aber nicht um ihm im Vaterlande, sondern nur an der Landesgrenze Wohnsitz oder Grab zu gewähren. Dies erregt noch einmal seinen Zorn und die alte Leidenschaft; er flucht Theben und seinen Söhnen. — Kreon erscheint, um unter dem gleisnerischen Vorwande, den armen Ödipus aus seiner Not zu befreien (v. 735 ff.), ihn und die Töchter wegzuführen. Da hält ihm Ödipus in scharfer Gegenrede seine wahren Absichten vor, und als Kreon zur Gewalt schreitet und dies v. 944 ff. mit der Absicht beschönigt, Athen von dem Vatermörder und Mutterschänder zu befreien, da ist's begreiflich und berechtigt, wenn er v. 964 u. 986 beides als Schuld des Wissens und Willens mit aller Energie von sich weist. Begreiflich und der Situation wie dem Charakter angemessen ist es auch, wenn er im Zorn über Kreons Frechheit, der absichtlich und wider besseres Wissen ihn kränkend gar kein Recht zu solcher Beschuldigung hat, auch etwas über das Mass hinausgeht, indem er v. 990 ff. den Vatermord — entgegen seiner eignen Darstellung im ersten Ödipus v. 810 — als That der Notwehr bezeichnet, und wenn er „einen Schritt über die Wahrheit hinausgeht" (J. Müller p. 85), indem er vv. 964, 969, 998 seine Thaten überhaupt als unter Führung der seinem Geschlecht grollenden Götter begangen darstellt. Das kann der Dichter ihn sehr wohl sagen lassen, ohne dass wir deshalb darin die Ansicht eben des Dichters erkennen müssen. — Seine ganze Verteidigung also erstreckt sich nur auf das, was er mit Recht von sich abweisen darf, und ist nur gerichtet gegen Vorwürfe, die teils Unkenntnis, teils böser Wille erheben, und gegen unberechtigte menschliche Eingriffe in den Vollzug der göttlichen Verkündung. Nach dieser Seite also ist eine Heranziehung des zweiten Ödipus zur Erledigung der Schuldfrage im „König Ödipus," wie sie an sich unzulässig ist, so auch gänzlich erfolglos; denn Ödipus lehnt nur das ab, was niemand als Schuld ihm anrechnet.

Eine andere Frage ist es, ob nicht eine unbefangene Betrachtung im zweiten Ödipus eine Bestätigung dessen, was wir zunächst ohne Berücksichtigung desselben als die Schuld des Helden und den sittlichen Gedanken im ersten Ödipus erkannt haben, finden und somit den Dichter im späteren Stück als einen sehr „beachtlichen Ausleger des früheren" anerkennen muss? Und diese Frage ist allerdings auf das Bestimmteste zu bejahen. Die Sophokleische Mythopöie im „König Ödipus" hat gezeigt, wie Ödipus infolge seiner doppelseitigen ὕβρις blindlings in die verkündeten Greuel hineinrennt. Dieselben Eigenschaften zeigt er im Drama selbst, so lange seine Verblendung anhält. In dem Masse als er zur Erkenntnis kommt, geht eine Wandlung in ihm vor, so dass das hohe Selbstbewusstsein und die Selbstüberschätzung, mit der er in die Handlung eingetreten ist, am Schlusse des Dramas in tiefste Scham und sittlichen Abscheu vor sich selbst und seinen Thaten umgeschlagen ist. Aber er erliegt nicht; die Erkenntnis seiner Schuld, d. h. nicht bloss der objektiv vorliegenden Greuelthaten, sondern seines subjektiven Anteils an diesen, beugt ihn zwar tief, aber sie wird ihm, wie wir gesehen, der Anfang einer innern Wiedergeburt. Dieser Wandel hat sich weiter vollzogen in der Zwischenzeit, die wir uns der Handlung des zweiten Ödipus vorausliegend denken müssen. In stiller Zurückgezogenheit hat er diese Zeit verlebt; er hat die Freude gehabt, die jugendlichen Töchter zu Jungfrauen heranreifen zu sehen, die in kindlicher Treue und Fürsorge für den tiefgebeugten Vater wetteifern, hat aber auch erfahren müssen, dass die Söhne, die anfänglich sie noch beherrschende Scheu ablegend,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

den Vater verachten und, als das Volk seine Verbannung, die er ehedem selbst gewünscht, dann aber als zu hart erkannt hat, ins Werk setzt, herzlos als Geächteten ihn aus dem Lande stossen lassen. Das sind seine Erfahrungen, wie wir sie aus den Eingangsscenen des zweiten Ödipus erkennen; durch sie ist er je mehr äusserlich vernichtet desto mehr innerlich gewachsen. „Aus dem Sehendblinden ist ein Blindsehender geworden" (Jordan, Einl. zum Ödip. Col. p. 107). Diesen bedeutsamen Wandel zeigt gleich der Eingang des zweiten Stücks, wo er sich dem Zuschauer vorstellt als „den Flüchtling Ödipus, den sich bescheiden lehrte das Leid und lange Zeit und edler Sinn." Wie bezeichnend, dass derselbe Ödipus im ersten Drama an derselben Stelle sich vorstellte als den, „des Namen Ödipus die Menge preisend nennt!" Wie ist er ein so ganz anderer geworden! War er früher selbstvermessen und hochmütig, trotzig und eigensinnig, so ist er jetzt demütig; er geht nicht einen Schritt allein; ergeben und vertrauensvoll folgt er selbst unter Leiden ohne Murren der Weisung Gottes, bis die innere Stimme ihm sagt, dass er den Ort der Erlösung von seinem Leid gefunden. Er ist innerlich versöhnt mit der Gottheit, weil er sich gedemütigt hat. In diesem Sinne darf er selbst von sich sagen v. 287: „ich komme rein und fromm und bringe Segen den Bürgern hier;" in diesem Sinne darf Ismene sagen v. 394: „dich heben jetzt die Götter, die dich erst gestürzt." Nicht als hätten sie ihm für erlittenes Unrecht „Genugthuung" zu leisten (Günther p. 30), erhöhen ihn die Götter, sondern nachdem sie den Ödipus, der er früher war, gestürzt, erheben und verklären sie jetzt den demutsvollen Greis und knüpfen Segen an seine Gruft für den Staat, der an ihm seine Gottesfurcht bewährt. — Das ist die Interpretation, die wir aus dem zweiten für den ersten Ödipus zu entnehmen haben. Gerade der Gegensatz, in welchem der Dichter beide Ödipe so geflissentlich setzt, lässt es doch ganz unmissverständlich als seine Absicht erkennen, zu zeigen, wodurch Ödipus sein Leiden wenn nicht verdient, so doch sicher verschuldet hat. Und suchen wir nach einem ausdrücklichen Zeugnisse, in welchem der Dichter auch im zweiten Ödipus diese seine Meinung durch eine der handelnden Personen aussprechen lässt, so werden wir ein solches weniger in den mannigfachen Beschuldigungen von Seiten Kreons (z. B. v. 855) zu finden haben, wohl aber bietet es sich in den Worten der Antigone im Anfang der Polyneikesscene unabweislich dar. Polyneikes liegt als Schutzflehender am Altar Poseidons, um so gesichert eine Unterredung mit dem Vater zu erlangen. In begreiflichem Zorn über den gottvergessnen Sohn weigert ihm Ödipus dieselbe auch auf Theseus' Fürbitte und dessen Hinweis auf den göttlichen Schutz, unter dem Polyneikes stehe. Da wendet auch Antigone sich zur Fürbitte für den Bruder und schliesst diese, indem sie in aller kindlichen Ehrerbietung ihn erinnert, wie er durch seine böse Leidenschaftlichkeit „das Unglück mit Vater und Mutter" herbeigeführt hat v. 1195 ff.[35]: „Und Vater, sieh' mir nicht aufs Nächste, auf dein alt' Unglück mit Vater und mit Mutter sieh' zurück. Im Blick auf dieses, weiss ich, geht dir zu Gemüt, wie böses Ende böser Heftigkeit erwächst; wovon du Mahnung, keine leichte Mahnung hast in deiner lichtberaubten Augen öder Nacht." — So dient denn gerade solche Betrachtung des zweiten Ödipus

[35]) Schneidewin Nauck zu dieser Stelle behaupten freilich, dass Antigone keineswegs „auch auf den Mord des Laios und die Ehe mit Iokaste als Folgen des *κακὸς θυμός*, sondern lediglich auf die Leidenschaftlichkeit des Ödipus bei der Enthüllung der *πατρῷα καὶ μητρῷα πήματα* (— also auf die Blendung —) hinweise." Dann wäre die Logik ihrer Worte folgende: „Denke an die Leidenschaftlichkeit, mit der du dich geblendet hast; als Beweis für die schlimmen Folgen solcher Leidenschaftlichkeit hast du deine Blendung." Das ist sinnlos! Wenn sie nur auf die Blendung Bezug nehmen wollte, dann war die Erwähnung der *πατρῷα καὶ μητρῷα πήματα* überhaupt überflüssig. Vielmehr, wenn ein Blick auf das Leid mit Vater und Mutter ihn lehren soll, wie schlimme Wirkung böse Leidenschaft hat, so muss doch eben dieses Leid selbst als eine Wirkung der bösen Leidenschaft gemeint sein; die geblendeten Augen aber, die freilich auch eine Wirkung der Leidenschaftlichkeit sind, bezeichnet sie nur als die *ἐνθυμήματα*, als dasjenige, was ihm den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem *κακὸς θυμός* und den *πήματα* nahe legen muss.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

dazu, um die vollste Übereinstimmung desselben mit den sittlichen Ideen, wie wir sie oben als im ersten Stück enthalten dargestellt haben, zu erweisen.

Es erübrigt noch auf die oben p. 22 zurückgestellten Güntherschen Sätze zurückzukommen. Günther erkennt (p. 129) an Ödipus zwar auch eine „Art ὕβρις“ an, kann aber in dieser durchaus nicht eine Schuld finden, die „ein Äquivalent der furchtbaren Züchtigung wäre, welche das Schicksal über den Mächtigen ergehen liess“ (p. 130). Schuld aber „ist ein Haupterfordernis der Tragik“ (p. 442), und „die wahre Tragik verlangt eine adäquate Schuld,[36] welche erst den logischen Kausalnexus herstellt und den Untergang des Helden als sittlich notwendig motiviert“ (p. 443). Wenn er nun die Forderung einer „adäquaten Schuld“ auf die Herstellung des „logischen Kausalnexus“ beschränkte in dem Sinne, wie er es p. 115 als das unablässige Streben des Äschylos bezeichnet, „die Leiden seiner Helden aus ihrer durch freie Entschliessung bestimmten Handlungsweise herzuleiten und zu motivieren,“ so würde dagegen nichts einzuwenden sein; aber wenn er ebenda von einem „rechten“ oder „gerechten“ oder „richtigen ursächlichen“ oder „rechten d. h. gleichen“ Verhältnisse zwischen Schuld und Sühne redet (p. 112, 130, 158) und erklärt, nur wenn Schuld und Leiden „äquivalent zu Tage trete“ (p. 118) könne die Tragödie befriedigen, so zeigt dies doch, dass er die echte Tragik in der Herstellung nicht bloss eines „logischen Kausalnexus,“ sondern einer Verhältnismässigkeit zwischen Schuld und Sühne sucht und diese im quantitativen Sinne versteht, so dass einer so oder so grossen Sühne eine so oder so grosse Schuld entsprechen müsse. Das heisst also trotz der Versicherung p. 158, die tragische Schuld solle „nicht durch richterliches Erkenntnis gerügt werden“ doch nichts anderes, als den tragischen Dichter zum Kriminalrichter beziehentlich Exekutor machen, der die Wage haltend darauf zu sehen hat, dass keine der beiden Schalen um ein Gramm ausschlägt. Und das ist sehr verkehrt! Die Bühne ist eben kein Gerichtssaal! Dorthin gehört das Streben nach möglichster Verhältnismässigkeit zwischen Schuld und Sühne. Was nennt denn Günther das „rechte“ oder „richtige ursächliche“ Verhältnis zwischen Schuld und Sühne? Welches ist denn der Massstab, um die Grösse der Schuld einerseits und der Sühne andrerseits endgültig festzustellen? Die Antwort darauf bleibt Günther schuldig. Hätte er nur einen Blick auf die Entwicklung des Strafrechtes geworfen und gesehen, wie verschieden nach Zeiten, Völkern und deren jeweiligem Bildungsstande, wie verschieden je nach überwiegender Betonung der subjektiven oder objektiven Momente des Verbrechens, wie verschieden je nach den verschiedenen Theorien über Berechtigung, Notwendigkeit und Zweck der Strafe die Anschauungen über die Grösse einer Schuld einerseits und die „entsprechende“ Sühne andrerseits gewesen sind und sein mussten; wenn er gesehen hätte, wie die hervorragendsten Rechtsgelehrten in unablässigem Ringen danach gestrebt, unter Berücksichtigung der objektiven, subjektiven und modalen Momente einer strafbaren That eine wirklich adäquate Sühne zu finden und doch nicht gefunden haben, weil namentlich nach der subjektiven Seite der Schuld wie der Sühne diese Frage endgültig von Menschen nicht gelöst werden kann, so würde er nicht auf diese ganz verfehlte Theorie „wahrer Tragik“ verfallen sein und nicht dem Dichter zugemutet haben, was weder dessen Aufgabe, noch überhaupt menschenmöglich ist. Die Ausdrücke „poetische Gerechtigkeit“ (p. 11) oder „künstlerisch gerechte Gestaltung des Handlungsverlaufs“ (p. 158) im Güntherschen Sinne sind „unklarer Most in ehrwürdige Schläuche gefüllt“ (Freytag a. O. p. 75).

Diese echte Tragik der „adäquaten Schuld“ soll nun nach Günther allein Äschylos erstrebt haben. Hat er sie wirklich geleistet? Ein ganz kurzer Überblick über die sieben erhaltenen

[36]) Gegen diese Theorie hat sich bereits Wecklein in Berlin. Philol. Wochenschr. 1885 S. 1057 ff. und in Bursian-Müllers Jahresberr. 1886 p. 209 ausgesprochen. Eine viel schärfere Abweisung erfährt sie von H. F. Müller in dessen schon mehrfach citierter Abhandlung: „Was ist tragisch?“ und auch L. Bellermann „Schillers Dramen,“ Berlin 1888 Bd. I. p. 30 Anm. stimmt Müllers „scharfer Bekämpfung der Güntherschen Auffassung durchaus zu.“



Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Tragödien des Äschylos mag die Antwort geben. Von diesen sieben Tragödien kommen zunächst die „Schutzflehenden“ hier nicht in Betracht. Sie sind das Eröffnungsstück einer Trilogie, in welchem es zu einer Sühne nicht kommt, „die poetische Gerechtigkeit forderte Begnadigung“ (p. 67 u. 115). — Im „gefesselten Prometheus“ haben wir das Mittelstück einer Trilogie, deren Inhalt nach Günther p. 67 folgender ist: Prometheus hat, indem er wider Willen des Zeus Wohlthäter des Menschengeschlechts wird, durch übermütigen Trotz die Rache des Zeus herausgefordert. Weder gütliches Zureden, noch die furchtbarsten Qualen können seinen Trotz brechen; durch Sturz in den Tartaros wird das Strafgericht an ihm vollzogen; im Schlussstück dem „gelösten Prometheus“ wird er von seinen Leiden befreit und mit Zeus versöhnt. Der Stoff ist also ein theogonischer, der leidende Held selbst ein Gott, die Idee des Ganzen nach Welcker griech. Götterl. II, p. 247 (s. Dronke a. O. p. 18) die, dass eine neue sittliche Weltordnung durch Versöhnung älterer und jüngerer göttlicher Mächte erst durch schwere Umwälzungen hergestellt wird, aus welchen Zeus als Sieger und Vertreter der neuen Ordnung hervorgeht. Ein Strafgericht liegt hier vor; die ὕβρις wird gebrochen, der trotzige Titan muss sich fügen lernen. Aber auch nur darauf kam es dem Dichter an, zu zeigen, dass der leidende Held durch seine ὕβρις sein Leiden herbeiführt, nicht auf die Verhältnismässigkeit, dass der so grossen Schuld ein ebenso grosses Leid folgen müsse. — Auch in den „Persern,“ dem Mittelstück einer Trilogie, liegt ein Fall bestrafter ὕβρις vor. Der übermütige König Xerxes überzieht Hellas mit Krieg; sein Übermut wird gestraft durch die furchtbare Niederlage bei Salamis; als Bettler kehrt er heim. Das ist die ganz natürliche Strafe der ὕβρις. Das Unglück im Kampfe gegen Hellas war dem Perserreiche durch alte Orakelsprüche als Schicksalsbestimmung längst vorausverkündet,[37] wie der Geist des Dareios v. 739 ff. erklärt. Dareios hatte ihre Erfüllung erst für späte Zeit erwartet, aber des Xerxes „Übermut und gottvergessner Sinn“ (v. 808) hat sie gezeitigt; denn „so einer selber eifert, dem gesellt sich schnell der Gott“ (v. 743), d. h. wenn jemand durch Frevelmut das drohende Unglück selbst beschleunigt, so hilft auch der Gott ihm zum Sturze, indem er ihn verblendet. Vergl. Dronke p. 34. Das also nur wollte der Dichter zeigen, dass Xerxes selbst in freiem Entschlussse durch sein Thun sein Geschick erfüllt; auf die Adäquatheit kommt's ihm auch hier gar nicht an. — Dasselbe zeigen die „Sieben gegen Theben.“ (S. „Schuldfrage“ p. 11 ff.) Die feindlichen Brüder Eteokles und Polyneikes stehen unter dem Vaterfluche, dass sie mit der Schärfe des Schwertes ihr Erbe teilen sollen; aber nicht dieser Fluch, sondern Herrschsucht und Rachgier, also des eignen Herzens Leidenschaft, zwingt sie, durch Kampf und Wechselmord das angedrohte Geschick zu vollziehen. Also nicht Adäquatheit zwischen Schuld und Strafe herzustellen war des Dichters Absicht, sondern „zu zeigen, wie das schreckliche Los — durch ihre eigne Sinnesart in freiem Entschlusse herbeigeführt wird“ Dronke p. 29.

Es bleibt noch die „Orestie“ übrig. Nach Günther p. 120 ff. ist ihre Tragik folgende: Voraussetzung des „Agamemnon“ ist das Opfer in Aulis. Agamemnon hat auf Geheiss der Göttin Artemis — dieses Geheiss war nach G. nur eine Prüfung und Warnung der Göttin, die aber den ehrgeizigen Helden nicht zur Besinnung bringt — die blühende Tochter angeblich dem zu rächenden Bruder und dem allgemeinen Wohle, in der That aber seinem eigenen Ehrgeiz zum Opfer gebracht; er hat um eines Weibes willen Ströme tapferen Blutes vergossen und über ganze Völker unsägliches Leid gebracht; dafür wird ihm, da er als Sieger heimkehrt, ein blutiges Ende. Ist denn nun, so fragen wir, hier gerade der Tod des Helden die quantitativ entsprechende Strafe

[37]) Die Orakel der Götter sollen nach Günther p. 118 ff. bei Äschylos „nur potentiell,“ bei Sophokles aber als „Verkündung eines unvermeidlichen Geschickes“ zu verstehen sein. Wie steht's nun? War dieses den Persern gegebene Orakel nur „potentiell?“ war es etwa an eine Bedingung geknüpft? Davon steht bei Äschylos kein Wort. Warum aber soll das dem Ödipus gegebene Orakel Verkündung eines unvermeidlichen Geschickes sein, da er ihre Erfüllung doch vermeiden konnte?

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

für seine Schuld? Ist's denn, — die Richtigkeit der Deutung des Artemisgeheisses angenommen — wenn er die Warnung der Göttin nicht versteht und ihre Prüfung nicht besteht, zumal doch auch gewisse sittliche Motive seines Handelns ihm zur Seite stehen, eine so schwere Schuld, dass er sie gerade mit dem Tode büssen muss? Muss denn jeder Feldherr, der einen blutigen Feldzug unternommen, die Schuld des Ehrgeizes mit dem Tode büssen? Welches Sittengesetz schreibt dies vor? Hat er dies verdient im Sinne der „gerechten Verhältnismässigkeit?" Genug dass er büsst und dass die Busse als Wirkung seines eigenen schuldvollen Thuns sich darstellt. Dies zu zeigen, war die Absicht des Dichters. Art und Grösse der Busse bestimmt sich hier nicht nach Wahl und Vorschrift einer das ewige Recht vertretenden Gottheit; die hätte auch eine andere Busse finden können. Den Tod des Helden als Busse angeblich für die hingeschlachtete Tochter wählt Klytämnestra, weil sie nur so sich freie Bahn für ihren buhlerischen Verkehr mit Ägisth schaffen konnte. Wenn Äschylos nach seiner Auffassung von dem Geschlechtsfluche (Dronke p. 48 u. Günther p. 118) auch Klytämnestra durch freien verbrecherischen Entschluss schuldig werden lassen wollte, so blieb ihm nichts übrig, als sie zum Morde schreiten zu lassen. Man könnte hier mit Günther p. 130 sagen: „das ist Technik" (s. unten), zur Tragik gehört's nicht, dass die Sühne gerade der Tod war; die Tragik verlangt bloss, dass Agamemnon seine eignen Thaten büsst. Aber Klytämnestra büsst (im zweiten Stück) den Meuchelmord, indem sie selbst durch die Hand des Sohnes fällt. Hier liegt also doch wohl nach dem *jus talionis* die vollste Verhältnismässigkeit zwischen Schuld und Sühne vor? Jawohl! sagen wir unbedenklich; objektiv liegt hier nach menschlicher Einsicht eine solche quantitative Gleichheit vor; aber das ist nicht Wirkung des Gesetzes äschyleischer Tragik, als ob nach dieser dem Morde Mord als gleichartige Strafe folgen müsste, das ist Wirkung des uralten von Äschylos selbst Choeph. v. 313 und 402 angeführten Gesetzes, „dass Tropfen des Bluts, das die Erde getränkt, Blut fordern um Blut." Diesem Gesetz musste natürlich Äschylos Rechnung tragen, wo, wie im vorliegenden Falle, es sich um Sühnung einer Blutschuld handelt (Dronke p. 41); es ist aber nicht das Gleiches gegen Gleiches fordernde Gesetz der äschyleischen Tragik überhaupt. Diese fordert nur, was Günther selbst ohne die Verquickung mit der „Adäquatheit" ganz richtig sagt p. 124: „aus freier Entschliessung handelt der Mensch und nach der guten oder schlimmen Artung seines Herzens zieht aus des Schicksals Urne er sich Leben oder Tod." — Auch den Orestes verfolgt der Fluch des vergossenen Blutes, aber weil er „reines Herzens" (G. p. 124) und auf ausdrücklichen Befehl des Gottes gehandelt, wird er durch Einschreiten der Athene vom Banne gelöst. — So zeigt denn diese Betrachtung, dass Äschylos durch seine Tragik nichts weiter erstrebt als „die Leiden seiner Helden aus ihrer durch freie Entschliessung bestimmten Handlungsweise herzuleiten und zu motivieren" (G. p. 115), was Dronke längst festgestellt hatte. Also der „ursächliche Zusammenhang" ist die Hauptsache; das „richtige," „gleiche," „gerechte" Verhältnis zwischen Schuld und Sühne ist verfehlte Günthersche Zuthat. Der tragische Dichter stellt Menschen dar; seine Aufgabe ist, ihr Thun und Leiden unter diejenigen Gesetze zu stellen, durch welche er je nach seinem eignen sittlichen Standpunkte auch die wirkliche Welt beherrscht glaubt. Eines der obersten dieser Gesetze aber ist das Kausalitätsgesetz, wonach gewissen Ursachen gewisse Wirkungen folgen, wie auch die neutestamentliche Ethik dieses als sittliches Grundgesetz anerkennt Gal. VI v. 7: „was der Mensch säet, das wird er ernten." Nach diesem Gesetz also hat der dramatische Dichter die Thaten und Geschicke seiner Helden in einen erkennbaren ursächlichen Zusammenhang zu bringen, d. h. ihr Leiden als notwendige Folge ihres Charakters und der aus diesem folgenden Handlungen darzustellen. Damit hat er die Sühne motiviert und, wenn anders das genannte Gesetz ein sittliches Gesetz ist, auch sittlich motiviert. Das hat Äschylos gethan, nichts mehr und nichts weniger! Für ihn lautet die Formel jenes Gesetzes: „*δράσαντι παθεῖν*" Choeph. v. 313.

Und wie steht's nun mit Sophokles? Der soll nach Günther von der echten Tragik da-



Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

durch abgewichen sein (p. 442), dass er das Leiden des Helden nicht mehr aus einer Schuld motiviert und bezüglich des Geschlechtsfluches „zu der älteren populären Auffassung zurückkehrte“ (p. 124). Wie Günther bezüglich des Äschylos die ganz zutreffende Auffassung Dronkes adoptiert, nur mit der eignen verfehlten Zuthat der „adäquaten Schuld,“ so reproduziert er auch über Sophokles nur Dronkesche Gedanken und irrt mit diesem. Nach Dronke p. 60 soll Sophokles zwar bei der dämonischen Bethörung die geläuterte äschyleische Auffassung beibehalten, „dagegen bei dem Geschlechtsfluche und in der Form der Orakelsprüche mit Nichtachtung des von Äschylos Errungenen sich eng an den alten Volksglauben angeschlossen“ und somit „in den wichtigsten ethischen Punkten einen Rückschritt“ gemacht haben. Ich habe schon „Schuldfrage“ p. 14 mit Anm. auf die Widersprüche hingewiesen, in welche Dronke mit diesen Sätzen sich selbst verwickelt, habe auch ebenda nachzuweisen versucht, dass Sophokles die dämonische Bethörung weder für Ajas noch für Kreon als Motive ihres Handelns in Anspruch nimmt. Dasselbe gilt vom Geschlechtsfluche (s. a. O. p. 16 ff.). Sophokles kennt „den Fluch der bösen That“ sehr wohl und weiss, dass trotziger Frevelmut sich leicht forterbt, aber er lässt durch solchen Fluch nicht das Handeln des einzelnen bestimmt werden. Und so wenig kann ich Dronke p. 59 zugeben, dass bei Sophokles „nur der Götterzorn ein Geschlecht nach dem andern erbarmungslos hinabstösst“ oder dass „von einer innern ethischen Begründung keine Spur sei“ oder dass „bei dem einzelnen die Notwendigkeit des eignen freien Entschlusses zur bösen That“ nicht verlangt würde, dass ich vielmehr behaupte, Sophokles hat, indem er die von Äschylos mühsam erkämpften sittlichen Grundwahrheiten aufnahm, den Geschlechtsfluch aber als dramatisches Motiv ganz aufgab und die Quelle der tragischen Konflikte lediglich in die Seele der Handelnden legte und ihre Geschicke mit feinster Psychologie lediglich aus ihrem Charakter motivierte, einen weiteren grossen Fortschritt gegen Äschylos gemacht. — Der beschränkte Raum verbietet mir dies an den übrigen Tragödien des Sophokles (vergl. das „Schuldfrage“ p. 16 ff. hierüber Gesagte) hier ausführlicher nachzuweisen. Beschränken wir uns also auf Ödipus! Ich glaube oben nachgewiesen zu haben, dass Sophokles mit bewusster Tendenz gerade im Gegensatz zum Vulgärglauben das Geschick des Helden lediglich aus dessen eigner leidenschaftlichen Natur hat motivieren wollen. Was sagt nun Günther? Er erkennt p. 96 u. 97 in Ödipus den „unbesonnen dreinfahrenden Tyrannen,“ den „jähen, heftigen, eigenwilligen Mann“ und sagt: „solche Sinnesart muss ja verderblich werden.“ Aber, sagt er p. 130, „das ist Technik, nicht Tragik!“ „Sophokles legt in die Charaktere seiner Helden diejenigen Züge und Eigenschaften, welche die Möglichkeit des thatsächlichen Vorganges äusserlich einigermassen (?) erklären, nimmermehr aber aus sich heraus motivieren;“ — „motiviert d. h. in das richtige (?) ursächliche Verhältnis zur Schuld gesetzt wird das Leiden des Ödipus nicht; motivieren in diesem Sinne wollte es der Dichter auch gar nicht!“ (Vergl. dagegen p. 53 med.!) Was will dies? Wie Günther in der Lehre von der „adäquaten Schuld“ als Zeichen der wahren, d. h. äschyleischen Tragik Dronkesche Gedanken mit Übertreibung aufgenommen, so scheint er mit seiner Unterscheidung zwischen „Technik“ und „Tragik,“ wie er beides p. 62 definiert, eine von Freytag a. O. p. 76 ff. aufgestellte Scheidung einer zweifachen Bedeutung des Wortes „tragisch“ in Übertreibung weiter gebildet zu haben. Die Unterscheidung zwischen der dem dramatischen Kunstwerk innewohnenden sittlichen Idee, die zur Darstellung kommen soll („Tragik“), und den Gesetzen, nach welchen die Handlung zu bilden ist, durch welche jene Idee zur äussern Darstellung kommen soll, („Technik“), ist ja an sich ganz richtig; aber eine Trennung beider in der Weise, dass diese zwei Seiten des Dramas als einzelne Stücke gleichsam in zwei nebeneinander herlaufende Kästen geordnet werden, muss notwendig zu falschen Auffassungen führen. Im Regenbogen laufen die sieben Farben ineinander — (auch das Spektrum kann sie nicht trennen), — und gerade darin liegt seine Schönheit; diese würde geschädigt, wenn man das Ineinander in ein Nebeneinander auflösen wollte. So lassen sich auch jene zwei Seiten des Dramas nicht

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

völlig gesondert betrachten, oder man kommt auf Verkehrtes. Günther lässt p. 63 die „Technik“ gerichtet sein auf die „Handlung“ und auf die „Charaktere.“ Ersteres mag zugegeben werden; aber bezüglich der Charaktere zeigt sich diese scharfe Scheidung sofort als fehlerhaft. Man mag die Thätigkeit des Dichters in der Darstellung der Charaktere, insofern als diese auch für den äussern Verlauf der Handlung bestimmend sind, eine technische nennen, aber so sicher aus den Charakteren die Handlungen, und aus diesen die Geschicke der Helden sich entwickeln, so sicher gehört die Darstellung der Charaktere auch in die „Tragik.“ Sie sind ein *medium* zwischen beiden, ein Verbindungsglied, welches sich nicht einseitig in einen der beiden Güntherschen Kästen pressen lässt. Günther setzt sich übrigens selbst in Widerspruch mit dieser seiner Scheidung, wenn er p. 116 als eines der zwei Probleme äschyleischer „Tragik“ „die Herstellung des nötigen ursächlichen Zusammenhangs zwischen Charakter, Handlung und Geschick des Menschen“ bezeichnet. Also bei Äschylos gehört die Ableitung der Handlungen und Geschicke des Menschen aus dem Charakter, d. h. doch also auch die Darstellung des Charakters, zur „Tragik,“ wenn aber Sophokles dasselbe thut, d. h. die Handlungen und Geschicke des Ödipus ganz ersichtlich aus seinem Charakter ableitet und diesen so darstellt, dass selbst Günther zugestehen muss, „solche Sinnesart muss ja verderblich werden,“ so ist dies nur „ein Schein innerer Notwendigkeit“ (p. 96), nicht „Tragik,“ sondern „Technik!“

Zu dieser ganz verfehlten Scheidung zwischen äschyleischer und sophokleischer „Tragik“ ist Günther gekommen durch die eben so verfehlte Theorie von der „adäquaten Schuld,“ dem „rechten“ oder „richtigen ursächlichen“ Verhältnis zwischen Schuld und Sühne. Dieses soll nun im sophokleischen Ödipus vollständig fehlen, und gewiss, im Güntherschen Sinne ist's nicht vorhanden und kann nicht vorhanden sein. Denn Günther vermisst an Ödipus überhaupt jede „Schuld“ (p. 125); von einer solchen könne nur die Rede sein, „wenn ein bewusster Willensakt vorliege“ (p. 129), und dieser fehle eben für den Vatermord und Incest vollständig. Natürlich! Hätte er beides in bewusstem Willensakt gethan, so gehörte er nicht als tragischer Held auf die Bühne, sondern als Verbrecher in den Kerker! Aber beides — um dies zum sechshundertsten Male zu sagen — rechnet auch kein Mensch dem Ödipus als tragische Schuld an, sondern darin liegt sein tragisches Leiden. Und daher ist auch die oben p. 22 ff. schon zurückgewiesene Bezugnahme auf die Selbstverteidigung des Helden im Ödipus Coloneus ganz überflüssig. Worin die Charakter- und Thatschuld des Ödipus bestehe, glaube ich nachgewiesen zu haben. Aber der Totschlag an sich, sagt Günther p. 129, kommt gar nicht in Frage, denn er war Notwehr. Das war er eben (s. oben p. 9) nicht! Wo steht, fragt G. p. 125 weiter, in der Tragödie „etwas davon zu lesen, dass er nicht hätte töten sollen?“ Das ist auch nicht zu verlangen, denn Sophokles schrieb keinen Moralkatechismus! Aber „auf irgend eine Weise muss der Dichter doch zum Bewusstsein des Hörers bringen — dass er sein Unglück durch seine Unbesonnenheit verschuldet“ haben soll (p. 126)?! Das hat er, meine ich, zur Genüge gethan durch seine Mythopöie, durch die Charakteristik des Helden, und dessen eigenes Schuldbekenntnis und die Kritik anderer an ihm (s. oben p. 21). Dem athenischen Zuschauer, der noch nichts wusste von Güntherscher Scheidung zwischen „Technik“ und „Tragik“ und zwischen „äschyleischer und sophokleischer Tragik,“ wird dies wohl genügt haben. Wem dies aber zu solcher Erkenntnis nicht genügt, „mit dem ist,“ wie Günther p. 130 von seinen Gegnern sagt, „hier nicht zu reden.“ Eine „Art ὕβρις“ giebt G. p. 139 zu und zeichnet sie p. 96 u. 97 in den grellsten Farben; aber, fragt er, „kann und darf eine solche, an sich ja tadelnswerte Überschreitung der Selbstbeherrschung und Mässigung im entferntesten ein so entsetzliches Verhängnis nach sich ziehen?“ Das „kann“ hat meines Bedünkens Sophokles für jeden, der sehen will, eben in seiner Tragödie bewiesen; das „darf?“[38] ja das ist eine andere Frage! Aus dem leidenschaftlichen Charakter folgen

[38]) H. F. Müller a. O. p. 23 sagt treffend: „Du Menschenkind, stecke deinen Mund in den Staub!“

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

leidenschaftliche Handlungen, aus diesen die Geschicke der Menschen; so auch bei Ödipus. Das ist eben die Wirkung des oben besprochenen Kausalgesetzes. Scheint Günther dies zu hart, will er darüber hadern, so hadere er mit Dem, der die Welt unter jenes Gesetz gestellt hat! Das Leben bietet tausendfache Belege, wie oft verhältnismässig geringe Unbesonnenheit und Leidenschaftlichkeit die vernichtendsten Folgen nach sich zieht. Der Mensch hat eben nur sein Thun, nicht aber dessen Folgen in der Hand, ist aber für diese verantwortlich. Das war auch des Sophokles Standpunkt. Darum ist für ihn die oberste sittliche Forderung das *φρονεῖν*, „jene besonnene Masshaltung und Selbstbeschränkung, die im Bewusstsein menschlicher Kurzsichtigkeit, Ohnmacht und Schwäche sich hütet, auf eigne Kraft und Weisheit pochend, eigne Wege gehn zu wollen, vielmehr in sorgsamer Frömmigkeit, mit Furcht und Zittern den Weisungen und Führungen der Gottheit lauschend und folgend überzeugt ist, dass nur die sorgfältigste Beobachtung der göttlichen Ordnungen den Menschen vor Schuld bewahren und sicher stellen kann gegen die Wechselfälle des Lebens“ (Schuldfrage p. 30). Das ist die sittliche Idee, die Sophokles zum Ausdruck bringen wollte.

Dies führt auf den dritten der oben erwähnten Güntherschen Sätze. Günther betont p. 7 sehr stark „die rein ästhetische Seite der Kunst‘ und bezeichnet es als eine ganz „irrige Annahme, dem Drama einen besondern, religiösen oder ethischen Zweck unterzuschieben.“ Einen „eigentlichen Zweck, d. i. eine vorbedachte Zweckmässigkeit, hat die Kunst überhaupt nicht“ (p. 8). „Jede Kunst,“ sagt er p. 476, „will Vergnügen bereiten, dieses ist ihre einzige Bestimmung.“ Es ist nicht dieses Ortes, die hierin angeregten Fragen, die doch nach den verschiedenen Arten der Kunst, je nachdem bildende Kunst, oder Musik, oder Dichtkunst in Betracht kommt, eine verschiedene Beantwortung finden müssten, eingehender zu behandeln. Nur bezüglich der antiken Tragödie möge ein kurzer Überblick — so weit der Raum es gestattet — zeigen, inwieweit Günther in Vertretung dieser Sätze sich selbst treu bleibt und bleiben kann. Es versteht sich von selbst, dass die Kunst, also auch das Drama, nicht Moral predigen will, d. h. der trockene Lehrton, das systematisch Lehrhafte ist ihr fremd. Darstellen will sie, will namentlich das Drama, und zwar in dem Sinne, wie Horaz Ep. I, 2 es von Homer rühmt, „Der, was edel und schlecht, was nutzvoll ist, und was schädlich, besser und deutlicher uns, als ein Krantor lehrt und Chrysippus.“ Damit bezeichnet er ganz treffend den sittlichen Gehalt, den der Dichter nicht im Lehrton, sondern in lebensvollen Bildern uns vorführt. Auch Günther giebt zu, dass die Sujets der Tragödie „einen sittlichen Gehalt hatten; den aber besassen sie, als Gegenstand wahrer (?) Kunst, von Natur, weil eben das wahrhaft Schöne ohne das wahrhaft Gute nicht gedacht werden kann“ (p. 7). Was heisst denn aber „Gegenstand wahrer Kunst“ sein? Wenn ein solcher gewiss nur der ist, in welchem eine Idee, d. i. eine sittliche Idee zum Ausdruck gebracht werden kann, und wenn der Künstler diesen wählt, so muss doch dieser Wahl eine Absicht zu Grunde liegen, und das kann nur die sein, jenen „sittlichen Gehalt“ so zum Ausdruck zu bringen, dass er empfunden und erkannt werden kann. Demnach liegt Tendenz, und zwar sittliche Tendenz im Wesen wahrer Kunst an sich. Das erkennt auch Günther an, wenn er p. 439 sagt: „Die Tragödie führt die Sittlichkeit in der Erscheinungswelt zum Siege“ und „der Tragiker muss jene höhere Harmonie herzustellen bestrebt sein, welche die sinnliche Welt in Übereinstimmung setzt mit der sittlichen;“ damit weist er also der Tragödie einen ganz ausgesprochenen sittlichen Zweck zu, hebt dies aber alsbald wieder auf durch den Zusatz: „wenn auch eben nur in der Illusion; denn er will lediglich auf die Einbildungskraft wirken“ oder „den schönen Schein“ (p. 438) darstellen. Dies ist's also, was Günther unter der „rein ästhetischen Seite“ der Kunst versteht, d. h. auf die Tragödie bezogen, er spricht es dem Dichter ab, eine sittliche Wirkung hervorbringen zu wollen. Das ergiebt sich auch aus den oben citierten Worten über das Vergnügen als „einzigen Zweck“ der Kunst und aus dem, was er p. 482 über die Wirkung einer guten Tragödie sagt: „wir gehen hinaus, heiter und vergnügt,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

angeregt und zu Scherz geneigt.“ Gegen diese Auffassung, wonach die Darstellung einer sittlichen Idee in der Tragödie zur „Illusion,“ zum blossen „Schein“ herabgedrückt wird, ist schon von F. Pötzschke (Jahrbücher für klass. Philol. 1885 p. 507 ff.) in höchst zutreffenden Worten Protest erhoben worden. Günther bezeichnet freilich in „Zeugnisse und Proteste“ (Plauen 1887) Heft 1 p. 61 Pötzschkes Einwendungen als „Missverständnis“ und will p. 63 mit dem Ausdruck „Illusion“ nur dem „Einwurf begegnen, die für den Tragiker postulierte Gerechtigkeit sei in der realen Welt nicht in entsprechendem Masse zu finden.“ Damit wird das Widersprechende nicht aufgehoben. Um dies zu erweisen, mögen hier eine Reihe Güntherscher Sätze folgen über das, was nach seiner Ansicht der tragische Dichter zu leisten hatte, und was die Hörer von ihm erwarteten. Zunächst also (p. 98) war es Aufgabe des tragischen Dichters, und besonders Äschylos betrachtete es als höchste Aufgabe eines Tragikers, „die nach seiner Meinung in die Sagen der Vorzeit eingedrungenen Entstellungen und Verfälschungen auszuscheiden und so an den vulgären Auffassungen der Mythen einen Läuterungsprozess vorzunehmen;“[39] er war bemüht, „seiner ganzen Welt- und Lebensanschauung — in seinen Werken einen energischen Ausdruck zu leihen, diesen — das Gepräge des eignen tief religiösen Herzens aufzudrücken.“ Der Dramatiker musste „zusehen, wie weit er den Mangel an vernünftigem Zusammenhang und moralischem Gehalte durch Unterschieben tieferer Ideen — zu ersetzen im stande sei“ (p. 15). „Sache des Dichters von gläubig frommer Denkart war es, in die gegebene Form ethischen Gehalt zu bringen“ (p. 110). „Der Stoff — wird erst dadurch, dass derselbe nach künstlerischen Gesetzen mit religiös-sittlichen Ideen — verarbeitet wird — zur dramatischen Handlung“ (p. 392). Auf die Frage, warum der „heikle Mythus“ vom Prometheus bearbeitet wurde, wird p. 106 geantwortet: „Um die Sagen der Theogonie — vor einem frommen Auditorium ethisch zu vertiefen.“ Über Äschylos werden p. 115 Dronke's (p. 25) Worte citiert: „Das Ziel, welches Äschylos in der tragischen Kunst verfolgte, schloss in sich die höchste Aufgabe des ringenden Menschengeistes, nachzuweisen, dass die göttliche Weltregierung mit der Intelligenz der Sterblichen im vollsten Einklang stehe.“ Die zwei Probleme, die Äschylos zu lösen sich bemühte, waren: „die Herstellung des nötigen ursächlichen Zusammenhanges zwischen Charakter, Handlung und Geschick des Menschen, und der Ausgleich des Widerspruchs zwischen einem willkürlichen und vorherbestimmenden Schicksal und dem freien Willen“ (p. 115 ff.).[40] Der Dichter muss vor allem seine Zeit nicht nur verstehen, sondern auch beherrschen, um mit prophetisch richtigem Takte die geistige Führung zu übernehmen“ (p. 105 ff.); er muss „dem Hörer recht eindringlich zum Bewusstsein bringen, dass es so und nicht anders kommen musste, wenn anders Recht und Gerechtigkeit in der Welt bestehen solle“ (p. 210); denn vom tragischen Dichter „forderte man in Fragen der Ethik und der Religion ein offenes Glaubensbekenntnis; ihm fiel die schwere Aufgabe

[39]) Über dieses Bestreben namentlich der tragischen Dichter, die vulgären Mythen sittlich zu läutern, vergl. ausser Dronke a. O. p. 20 ff. auch Köchly Einl. zu Eur. Iph. Taur. p. 5.

[40]) Diese sittlichen Probleme der griechischen Tragödie hat lange vor Günther Bernhardy ganz treffend bezeichnet; man lese z. B. Griech. Litt. G. II, 1 p. 186 ff.: „Wenn auch das Schicksal in scheuer Ferne — — verehrt wurde, so wollte man es doch begreifen lernen und in den Zusammenhang vernünftiger Begebenheiten einfügen;“ oder: „das Problem (äschyleischer) Poesie war, die zwischen Freiheit und Notwendigkeit bestehende Kluft durch den sittlichen Geist zu füllen“ oder: „Äschylos eröffnet die Bahn mit den Elementen der Sittlichkeit. Die Geschicke der Menschen sind die Folgen von Tugend oder Missethat; der menschlichen Freiheit sind Schranken gesetzt, welche man nur zum eignen Unheil verletzt, denn die göttliche Gerechtigkeit schützt diese Schranken ohne Ansehn der Person.“ Was lehrt nun Günther Neues? Es würde seinem Buche, das ja viel Gutes enthält, gewiss nicht zur Unzierde gereicht haben, wenn er über „die ästhetischen Missgriffe Bernhardys“ (p. 131) und über „den Abklatsch Bernhardyscher Lehren“ (p. 158) und anderes etwas zurückhaltender hätte urteilen und bedenken wollen, ob das alte Kritikerwort *„quod bonum non novum, quod novum non bonum“* nicht auch sein Buch zum Teil treffen könne? Vergl. über seine Polemik auch R. Thiele in Philol. Rundschau V. Jahrg. Sp. 1428.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

zu, mitten zwischen dem Getriebe der Parteien seinen festen Standpunkt einzunehmen und zu behaupten" (p. 213). Und in diesem Sinne „ringt Äschylos titanenhaft mit den spröden Stoffen, um das Willkürliche, das Unklare, das Unfreie aus denselben auszumerzen" (p. 159). Dies alles ist mit vollster Zustimmung zu unterschreiben! Nun aber fragen wir: Trotz alledem soll für die antike Tragödie von Tendenz, speciell sittlicher Tendenz keine Rede sein? Die antiken Tragiker sollen ihre Dichtungen nur „aus dem innersten Drange einer begeisterten Phantasie," wobei „alle weitere Reflexion etwas Unbekanntes oder doch ohne Belang war" (p. 12), geschaffen haben? Äschylos sollte also bei seinem „titanenhaften Ringen" nach ethischer Läuterung der Stoffe nichts weiter im Auge gehabt haben, als einige Stunden ästhetischen Genusses der Hörer, kein anderes Ziel, als ihnen eine „Illusion," einen „schönen Schein" vorzuspiegeln? und diese Hörer, die vom Dichter „in Fragen der Ethik und Religion ein festes Glaubensbekenntnis verlangten" sollen nur zu dem Zweck gekommen sein, um nach Anhörung seiner tiefsinnigen Tragödien hinauszugehen, „heiter und vergnügt, angeregt und zum Scherz geneigt?!" *Credat Judaeus Apella!* Allen den in jenen Sätzen enthaltenen Zugeständnissen gegenüber wird der Satz: „das sittliche Element bildet also nur Substrat, nicht Objekt der Darstellung" (p. 444) zur widerspruchsvollen Phrase! Das Griechenvolk verlangte von den Geisteserzeugnissen seiner Dichter, namentlich der tragischen, nicht bloss ästhetischen Genuss, nicht bloss eine „Illusion" auf kurze Zeit, sondern sittliche Erhebung, „seine Dichter waren ihm seine Lehrer, waren ihm Propheten und Seher" und diese Dichter selbst betrachteten sich als die Lehrer ihrer Nation, sie wollten dies sein und haben damit der Kunst gewiss keinen Schimpf angethan! (vergl. Ph. Mayer a. O. p. 170, Köchly a. O. p. 6). Diese Bedeutung der Tragödie hat Bernhardy a. O. p. 195 längst vor Günther ganz treffend festgestellt, wenn er sie bezeichnet als den „frühesten und reifsten Vorläufer der Ethik unter den Attikern, ehe Sokrates diesen Teil der Wissenschaft methodisch machte. In diesem Sinne hat Äschylos die oben genannten Probleme in seinen Schöpfungen zu lösen und die Resultate seiner Spekulation seinen Hörern darzustellen gesucht. In gleichem Sinne dichtete Sophokles, indem er die Grundwahrheiten von einer nach vernünftig sittlichen Gesetzen handelnden Weltregierung, die sein Vorgänger in spekulativem Ringen erkämpft, annahm und seinen Hörern zum Bewusstsein zu bringen suchte. Auch für ihn war „die freie Harmonie des menschlichen Handelns mit dem Willen der Götter das höchste Problem der sittlichen Welt." Aber es interessierte den Sophokles weniger, die Entwicklung verketteter Geschicke ganzer Familien der Betrachtung vorzuführen und darin das erhabene Walten der Gottheit zu zeigen, als in das Innere des Menschen einzudringen, und in ergreifenden Seelengemälden „die innere Natur des Menschengeistes und der Gesetze, die dieser seiner Natur nach anerkennen muss, zu entwickeln." Sein Zeitgenosse Sokrates richtete zuerst das Denken auf den Menschen und sein Inneres. Was dieser als Philosoph that, das that Sophokles als Dichter. Es ist eine völlige Verkennung sophokleischer Eigenart, wenn Günther p. 159 seine Gestalten „von der Zeit ihrer Entstehung angekränkelt" nennt. Allerdings stand Sophokles auf der Grenzscheide zweier Zeitalter, der Zeit des naiven ungetrübten Götterglaubens und der Periode der Aufklärung und zersetzender, zweiflerischer Reflexion. Aber er hat sich aus jener den frömmsten Glauben bewahrt, aus dieser nur eine vorurteilslose Betrachtung menschlicher Dinge gewonnen. Treffend bezeichnet O. Müller Gesch. der griech. Litt. II, 1 p. 131 ff. seinen Standpunkt also: Er ist unter allen Griechen am meisten fromm und aufgeklärt zugleich; er hat in Behandlung der positiven Gegenstände seiner Volksreligion die rechte Mitte gefunden von abergläubischem Festhalten an dem äussern Zubehör und freigeisterischer Polemik gegen die Überlieferung; er weiss immer die Seite der Religion der Betrachtung zuzuwenden, welche auch einen denkenden und gebildeten Geist jener Zeit mit wahrer Andacht erfüllen konnte."

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf