Ueber
die Schicksalsidee bei Homer und den Tragikern.

Unter den vielen Fragen, welche die Betrachtung des sittlich-religiösen Lebens des Alterthums hervorruft, hat keine bei den Alten und den Neuern ein lebhafteres Interesse erweckt, als die Frage, welchen Antheil die Gottheit an der Lenkung und Leitung der menschlichen Schicksale nehme. Um sich auf dieselbe eine genügende Antwort zu geben, ist es vor allen Dingen nothwendig, sich eine deutliche Vorstellung von den Ansichten der alten Völker über das Wesen der Gottheit zu machen. Denn es kann der Mensch nur in dem Grade mit Hingebung und Vertrauen von einem höheren Wesen sein ganzes Geschick abhängig denken, als er eine mehr oder weniger würdige Vorstellung von der Macht und der Weisheit desselben hat. Im Juden- und Christenthume ist diese religiöse Erkenntniß durch eine höhere Offenbarung gegeben; das griechische Volk — denn auf dieses allein bezieht sich unsere Abhandlung — mußte dieselbe aus und durch sich selbst erst schaffen; seine religiöse Erkenntniß ist also lediglich ein Produkt seiner geistigen Eigenthümlichkeit und Anschauungsweise. Diese ist aber beschränkt oder erweitert nach der Höhe der jedesmaligen Bildungsstufe, auf welcher es sich befindet. Daher haben Vorstellungen über göttliche Wesen und Dinge, die für eine gewisse Zeit herrschend und maßgebend gewesen sind, für eine spätere Periode oft entweder alle Geltung verloren, oder sie sind als Moment einer niedern Bildungsstufe in eine höhere Erkenntnißsphäre aufgenommen, geläutert und veredelt worden. Die Geschichte der religiösen Entwickelung der Griechen liefert von diesem Fortschritte den besten Beweis, zwar nicht in der Weise, daß eine höhere Gotteserkenntniß die große Masse des Volkes durchdrungen hat — dazu ist es nicht gekommen trotz der vielfachen Bemühungen, die Dichter und Weise angewandt haben —; aber das läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die edelsten Geister dieses Volkes über das höchste Wesen würdige und erhabene Vorstellungen gehabt haben, die unsere Achtung und Bewunderung verdienen. Wie viele Entwickelungsstufen mußten aber auch durchlaufen werden, um von den dunkeln Gefühlen und Ahnungen des Göttlichen zu dem Bewußtsein zu gelangen, welches ein Sokrates von der Gottheit hatte! Der Grieche hatte sich auf der untersten Stufe der religiösen Erkenntniß seine Götter mit allen Schwächen und Vorzügen der Menschen gebildet, jedoch mit dem Unterschiede, daß sie die letzteren in einem übermenschlichen Grade besaßen. Die Götter waren ihm die Spender des Guten und des Bösen, des Glückes und des Unglückes, je nachdem der Mensch das eine oder das andere verdient hat. Aber es ereignet sich so Manches im Leben, was der Mensch auf dieser Stufe sich nicht zu erklären weiß. Das Unglück, das den Unschuldigen trifft, mag er nicht für eine Schickung der Götter ansehen, die den Frommen mit Reichthum und Ehre belohnen; eben so wenig begreift er, wie die Götter einen schlechten Menschen erheben können. Es sträubt sich sein natürliches Gefühl, die ihm theuern und der höchsten Verehrung würdigen Götter anzuklagen, wenn er sieht, wie endloses Mißgeschick ganze Familien durch viele Generationen heimsucht. So mußte sich, wenn auch freilich sehr unbestimmt, die Ansicht von einer noch außerhalb der Götter stehenden Macht bilden, der man solche unerklärbare Fügungen zuschrieb. Die Annahme einer solchen Macht stand nicht im Widerspruche mit dem kindlichen Götterglauben; denn obgleich dem Griechen theoretisch die Götter allmächtig und allwissend sind, so erscheinen sie doch in der Wirklichkeit oft sehr beschränkt. In der ältesten griechischen Urkunde, im Homer, finden wir dieses mit Ausnahme des Zeus bei allen Göttern bestätigt; ihre Macht ist abhängig von dem Willen des Zeus, dieser aber allein erkennt außer sich keine Macht an, die ihm Schranken setzen kann. Uebrigens ist ein klares Bewußtsein über eine solche Schicksalsmacht und die förmliche Anerkennung derselben in dem rein fatalistischen Sinne wohl nie-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

mals — wenn wir die Lehre einiger Philosophen ausnehmen — im Alterthum herrschend gewesen. Aber das läßt sich nicht läugnen, daß der Grieche sich dem Glauben an ein dunkles Verhängniß nicht ganz hat entschlagen können, daß aber auf der andern Seite dieser Glaube keinen verderblichen Einfluß auf ihn auszuüben vermochte, weil er das lebhafte Bedürfniß empfand, sich an seine Götter anzuschließen und in ihnen die Hauptquelle seines Glückes zu erkennen. Wir können daher der Macht, die das Schicksal oder, wie die Griechen sagen, die Μοῖρα ausübt, nur eine untergeordnete nennen; wenigstens finden wir nirgend, daß sie der Macht des Zeus gleich oder gar über dieselbe gestellt wird. Weder Homer noch die Tragiker haben die überlegene Herrschaft des Schicksals anerkannt, bei ihnen ist vielmehr Zeus als der höchste der Götter völlig unabhängig in seinem Walten, er gebietet frei über Götter und Menschen, er ist der Ordner ihrer Geschicke, der Urheber aller Freuden und Leiden. Um nun unsere Behauptung im Einzelnen zu begründen, machen wir den Anfang mit Homer.

Die Untersuchungen über die homerische Schicksalsidee haben zu einem dreifachen Resultate geführt. Einige Gelehrte (man sehe die näheren Nachweisungen bei Nägelsbach: „Die homerische Theologie" S. 113) haben behauptet, daß Zeus unter der Μοῖρα stehe, andere dagegen nachzuweisen gesucht, daß gerade umgekehrt die Μοῖρα nur eine dem Zeus untergeordnete Macht, die Ausführerin seiner Befehle und Anordnungen sei. Eine dritte Klasse hat einen vermittelnden Weg eingeschlagen: man hat eine gewisse Schranke anerkannt, die selbst der höchste Gott, der Vater der Götter und Menschen nicht durchbrechen könne, und in so fern stehe er unter der Schicksalsmacht, sei ihr unterthan; aber innerhalb der einmal gesetzten Schranken handle er frei in den unzähligen Ereignissen, die eben nicht durch die ewigen Gesetze bedingt sind. Setzt man voraus, daß Homer, oder wer die Verfasser jener Gesänge sein mögen, eine bestimmte Vorstellung von dem Wesen der Götter gehabt habe, so muß es Verwunderung erregen, wie seine Erklärer so verschieden seine religiöse Weltanschauung beurtheilt haben. Geht man aber von der Ansicht aus, daß die Zeit, in welche die Abfassung der homerischen Gedichte fällt, noch nicht nach einem bestimmten Systeme, welches alles Widersprechende strenge ausschließt, die Natur der Götter, ihr Verhältniß zu einander und zu den Menschen bezeichnet und umgränzt hat, daß also noch vielfach die ursprüngliche Auffassung der Götter, nach der sie menschliche Eigenschaften im vergrößerten Maßstabe besaßen, neben einer mehr geläuterten und höhern Auffassung herging, jene sich mit dieser oft durchkreuzte und vermischte, so haben wir, glaube ich, den einzig richtigen Standpunct gewonnen, von welchem aus wir die Götterwelt des Homer und ihr Verhältniß zur Μοῖρα beurtheilen müssen. Wir werden uns vorzugsweise darauf beschränken, das Verhältniß des Zeus zur Μοῖρα näher zu bestimmen und nachzuweisen, daß die homerische Darstellung, nach ihrem Totaleindrucke aufgefaßt, Zeus über die Μοῖρα gesetzt hat. Von den übrigen Göttern läßt sich nur so viel sagen, daß sie in den wichtigsten Dingen nicht selbstständig handeln dürfen, sondern durchaus von dem Willen des Zeus abhängig sind. Um nun den homerischen Zeus richtig aufzufassen, dürfen wir nach unserer obigen Bemerkung keinen Anstoß daran nehmen, daß bisweilen Dinge von ihm ausgesagt werden, welche mit seinen anderswo anerkannten Eigenschaften nicht vereinbar sind. Wenn wir daher an vielen Stellen lesen, daß Zeus der höchste Lenker sei (ὕπατος μήστωρ), überhaupt an Macht und Weisheit Götter und Menschen bei weitem überrage, so darf es uns durchaus nicht anstößig und widersprechend erscheinen, wenn wir (Ilias 14, 153 ff.) sehen, wie die Here ihn durch den Gott des Schlafes fesselt und durch Poseidon wider sein Wissen und Wollen auf kurze Zeit den bedrängten Achäern den Sieg verleiht. So stimmt offenbar mit der Vorstellung von Zeus' Macht nicht überein, was (Il. 1, 397 ff.) Achill von der großen Gefahr erzählt, in welcher Zeus geschwebt habe, als Here, Poseidon und Pallas Athene ihn fesseln wollten, und wie er dadurch gerettet worden sei, daß Thetis den hunderthändigen Briareus zu Hülfe herbeirief. Eine solche beschränkte Auffassung des Zeus ist dem kindlichen Zeitalter des Homer nicht anstößig und steht friedlich neben jener edleren Darstellung, nach welcher er der Inhaber aller Macht und Weisheit ist. Der Glaube der Griechen, daß die Götter, gerade wie die Menschen, geboren sind und verschiedene Stufen der Entwickelung durchlaufen haben, fand nichts Verletzendes darin, ihnen menschliche Schwächen beizulegen, von welchen erst eine mehr geläuterte Gotteserkenntniß dieselben befreit hat. Zu Homer's Zeit war noch eine große Menge von Sagen lebendig in dem Andenken des Volkes, die den Kampf der Götter unter einander um die Herrschaft bekunden, und der Dichter läßt uns nicht selten einen Blick werfen in diese Zeit des Kampfes, der zuletzt damit endete, daß Zeus entschieden als der höchste der Götter angesehen und verehrt wurde. Wir werden später noch gelegentlich auf diesen Punkt zurückkommen. Jetzt wollen wir kurz angeben, wie Homer den Zeus dargestellt hat, und darnach das Verhältniß beurtheilen, in welchem er zu der Μοῖρα steht.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zuerst wird Zeus dargestellt in Bezug auf seine Macht als der größte und ruhmvollste, z. B. Il. 2, 412:

Ζεῦ κύδιστε μέγιστε, κελαινεφές, αἰθέρι ναίων;

der sehr mächtige und übermäßig starke, z. B. Il. 19, 355.

Αὐτὴ δὲ πρὸς πατρὸς ἐρισθενέος πυκινὸν δῶ·
Ὤιχετο

Il. 2, 116 u. 118: *Οὔτω που Διὶ μέλλει ὑπερμενεῖ φίλον εἶναι*
— τοῦ γὰρ κράτος ἐστὶ μέγιστον.

der höchste und hochthronende, z. B. Il. 5, 756 und Il 4, 166:

Ζῆν' ὕπατον Κρονίδην ἐξείρετο καὶ προσέειπεν.
Ζεὺς δέ σφι Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων.

der höchste und beste der Götter, z. B. Il. 19, 258:

Ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος.

Zeus bewährt seine Allmacht sowohl gegen die Götter, als auch gegen die Menschen: er ist nicht bloß der Vater, sondern auch der König derselben, z. B. Il. 2, 669:

Ἐκ Διός, ὅστε θεοῖσι καὶ ἀνθρωποισι ἀνάσσει.

Im Rathe der Götter hat Zeus den Vorsitz; thut er seinen Willen kund, so winkt er mit dem Haupte, wodurch der Olympus erbebt. Iris und Hermes sind seine Boten, die er an die Götter und Menschen sendet; er selbst verkehrt nie, wie die übrigen Götter, unmittelbar mit den Menschen. Er hat nicht gewöhnliche Waffen, sondern er zerschmettert seine Feinde mit dem Blitzstrahle, z. B. Il. 11, 184:

Οὐρανόθεν καταβάς· ἔχε δὲ στεροπὴν μετὰ χερσίν.

Seinem Befehle müssen sich alle Götter ohne Ausnahme unterwerfen, er hört da nicht auf Gegenreden, wo er seinen Willen durchsetzen will; ja, er droht denen mit schrecklichen Strafen, die sich seinem Willen zu widersetzen wagen, z. B. Il. 1, 566—67:

Μή νύ τοι οὐ χραίσμωσιν ὅσοι θεοί εἰς' ἐν Ὀλύμπῳ,
Ἆσσον ἰόντ', ὅτε κέν τοι ἀάπτους χεῖρας ἐφείω.

Il. 15, 162—166: *Εἰ δέ μοι οὐκ ἐπέεσσ' ἐπιπείσεται, ἀλλ' ἀλογήσει:*
Φραζέσθω δὴ ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν,
Μὴ μ' οὐδὲ, κρατερός περ ἐών, ἐπιόντα ταλάσσῃ
Μεῖναι· ἐπεὶ εὖ φημι βίῃ πολὺ φέρτερος εἶναι,
Καί γενεῇ πρότερος·

Diese Macht des Zeus erkennen die Götter im Allgemeinen auch willig an und fragen bei wichtigen Unternehmungen ihn um Erlaubniß. Wenn übrigens die Neigungen und Interessen der einzelnen Götter mit denen des Zeus nicht vereinbar sind, so zeigt sich nicht selten bei ihnen ein Widerstreben. Oft finden wir dies bei Pallas Athene, Poseidon; besonders widerspenstig zeigt sich aber Zeus' Schwester und Gemahlin, die Here. Sie beansprucht wegen ihrer Geburt und als Gemahlin gleiche Rechte mit ihrem Gemahl; allein für ihre Auflehnung gegen ihn muß sie hart büßen. Hart wird sie bestraft, als sie mit List durch den Gott des Schlafes Zeus eingeschläfert und dessen geliebten Sohn, den Hercules, durch widrige Winde nach Kos verschlagen hatte. Als Zeus erwacht, hängt er die Here auf, befestigt zwei Ambosse an ihren Füßen und bindet ihre Hände mit goldenen Fesseln. Keiner der Götter darf ihr helfen; wer es wagt, den schleudert Zeus vom Olympus hinab (Il. 15, 14—33). Eben so widerstrebt auch Poseidon, der Bruder des Zeus, sehr oft dem Willen des letztern; allein er wagt es nicht, sich ihm offen zu widersetzen; heimlich jedoch ergreift er Partei für die Achäer gegen die Trojaner. Il. 13, 355—358:

Ἀλλὰ Ζεὺς πρότερος γεγόνει καὶ πλείονα ᾔδη.
Τῷ ῥα καὶ ἀμφαδίην μὲν ἀλεξέμεναι ἀλέεινεν,
Λάθρη δ' αἰὲν ἔγειρε κατὰ στρατόν, ἀνδρὶ ἐοικώς. [1])

Daß Zeus auch über die Menschen herrscht, versteht sich von selbst, wird aber auch durch viele Stellen be-

---

[1]) Beide Beispiele bestätigen übrigens, was wir schon oben erwähnten, daß neben dem höchsten, mächtigsten und Alles lenkenden Gotte auch noch Züge vorkommen, welche eben diesen Gott mit höchst beschränkten Eigenschaften darstellen.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

zeugt. Die Könige haben ihre Würde von ihm, daher nennt sie Homer auch *Διοτρεφέες* und *Διογενεῖς*. Il. 1, 279 heißt es:

Σκηπτοῦχος βασιλεύς, ᾧτε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν.

Zeus schützt die unschuldig Leidenden gegen die Frevler, z. B. Od. 1, 379—380:

Αἴ κέ ποθι Ζεὺς δῷσι παλίντιτα ἔργα γενέσθαι·
Νήποινοί κεν ἔπειτα δόμων ἔντοσθεν ὄλοισθε. [2])

Als *Ζεὺς ξείνιος* beschützt er die Fremdlinge, als *ἱκετήσιος* die um Schutz Flehenden. Seinen Willen verkündet er den Menschen theils durch seine Götterboten, theils durch Zeichen und Träume.

Auch über die leblose Natur dehnt Zeus seine Herrschaft aus. Er ordnet die Zeiten und bestimmt die Witterung [3]). Nach der ursprünglichen Ansicht war die Herrschaft so unter die Brüder getheilt, daß Zeus die Herrschaft im Aether (daher *αἰθέρι ναίων*) hatte, Poseidon auf dem Meere und Aides in der Unterwelt. Diese Auffassung gehört in die Zeit, wo der Götterstaat noch nicht vollständig ausgebildet war und keiner der Götter über die übrigen das Scepter führte. Dieses Bewußtsein tritt noch deutlich im Homer hervor, obgleich es nicht vorherrschend ist. Der Götterstaat ist nach homerischer Auffassung vollkommen eingerichtet, aber bisweilen gedenken die Götter noch mit Unwillen der Macht, welche sich Zeus angemaßt hat. Poseidon erwähnt (Il. 15, 185 ff.), als Iris auf Befehl des Zeus ihn vom Kampfe abstehen heißt, obenerwähnte Theilung der Macht, allein auf Zureden der Göttin folgt er dem Befehle und erkennt hierdurch die höhere Macht des ältern Bruders an.

Auch für die Weisheit und hohe Einsicht des Zeus gibt es im Homer viele Belege. Er enthüllt den Menschen die Zukunft und heißt als solcher *πανομφαῖος* (Il. 8, 250), er kennt die unvergänglichen Rathschläge (Il. 24, 88: *ἄφθιτα μήδεα εἰδώς*), er übertrifft an Weisheit alle Götter und Menschen nach Il. 13, 631:

Ζεῦ πάτερ, ἦ τέ σε φασι περὶ φρένας ἔμμεναι ἄλλων,
Ἀνδρῶν ἠδὲ θεῶν.

Er gibt den Menschen die Gesetze nach Il. 1, 238—239:

— — — — — — *οἵτε θέμιστας*
Πρὸς Διὸς εὔρυται.

und Einsicht nach Il. 13, 732:

Ἄλλῳ δ' ἐν στήθεσσι τιθεῖ νόον εὐρύοπα Ζεύς.

Die Allwissenheit wird ihm allein nicht zugeschrieben, sondern sie wird nur allgemein von allen Göttern ausgesagt. *Θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασι* (Od. 4, 379) ist der allgemeine Ausdruck für ihre Allwissenheit, wie *θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται* (Od. 10, 306) ihre Allmacht bezeichnet. Daß Zeus in den homerischen Gesängen öfters nicht weiß, was um ihn vorgeht, haben wir schon oben erwähnt, als wir von der zweifachen Darstellung desselben gesprochen haben. Wenn wir aber jenen allgemeinen Ausdruck: *θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασι*, auf den homerischen Zeus anwenden, so scheint mir derselbe aus einem lebendigen Glauben an des Gottes Allwissenheit hervorgegangen zu sein, der durch die wenigen Stellen, welche das Gegentheil aussagen, nicht bezweifelt werden kann. Denn, wie Otfried Müller [4]) richtig bemerkt, ein solcher Gott würde, wenn er bei jeder Gelegenheit mit seiner Allwissenheit und Allmacht in die Angelegenheiten der Menschen und Götter eingegriffen hätte, im Augenblicke jede Schwierigkeit beseitigen, jeden Widerstand aufheben und somit alle epische Handlung vernichten müssen. Wenn aber derselbe Gelehrte behauptet, daß der epische Zeus nicht der Vater der Menschen und Götter sei, sondern nur einer eben nicht sehr ausgedehnten Familie, und sich dabei auf die schon oben angezogene Stelle Il. 15, 197 beruft, wo Poseidon die beschränkte Herrschaft des Zeus erwähnt, so beweis't gerade der Umstand, daß er sich dennoch dem Befehle desselben unterwirft, daß er die Macht des Zeus über Götter und Menschen anerkennt, welche Ansicht in den homerischen Gesängen überall deutlich und klar hervortritt.

Nachdem wir nun im Obigen nachgewiesen haben, daß Zeus eine entschiedene Obergewalt über Götter und Menschen, wie auch über die ganze Natur ausübe, so müssen wir jetzt untersuchen, ob die homerische Zeit eine Schicksalsmacht anerkenne, die ihm gleich oder über ihm stehe. Wir werden deßhalb in eine kurze Be-

---

[2]) Mehrere Beispiele gibt E. R. Lange: Einleitung in das Studium der griechischen Mythologie, S. 111.

[3]) Vergleiche hierüber Lange S. 108.

[4]) Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie S. 247.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

trachtung der Ausdrücke eingehen müssen, durch welche von Homer die Schicksalsmacht bezeichnet wird. Es sind dies vorzugsweise die Wörter αἶσα und μοῖρα[5]). Beide bezeichnen ursprünglich einen Theil von einem Ganzen, mag dieser nun ein sinnlicher oder nicht sinnlicher sein. Bekannt sind die Ausdrücke ληΐδος αἶσα, ἐλπίδος αἶσα (Il. 18, 327, Od. 19, 84). In so fern das Leben ein allen Menschen gemeinschaftliches Gut ist, also ein Jeder Theil daran hat, erhalten die Wörter αἶσα und μοῖρα die Bedeutung: der Theil des Lebens, der einem Jeden zukommt, die Lebenszeit, und der Theil, den ein Jeder am Leben hat, das Lebensloos, das Schicksal. Hat das Wort αἶσα in dieser Bedeutung einen Genitiv bei sich, so ist derselbe entweder Genitivus auctoris, wie in dem Ausdrucke Διὸς αἶσα: der Lebensantheil, der dem Menschen von Zeus zu Theil wird; oder er ist Genitivus appositionis, wie in αἶσα θανάτοιο: das Schicksal, welches den Menschen als Tod trifft. Ist mit αἶσα kein Genitiv verbunden, so wird das Wort theils unpersönlich, theils persönlich als Gottheit gebraucht.

Aus der Grundbedeutung des Wortes μοῖρα entwickelt sich ebenfalls der Begriff der Lebensdauer, in welcher Bedeutung es aber nach einer Bemerkung von Nägelsbach S. 116 nur mit der Hinzufügung des Genitives βιότοιο vorkommt. In der Bedeutung Geschick bezeichnet es theils ein gutes, theils ein böses, z. B. Od. 20, 75, 76:

— — — — — ὁ γὰρ τ' εὖ οἶδεν ἅπαντα
Μοῖραν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων, und Il. 3, 101:
Ἡμέων δ' ὁπποτέρῳ θάνατος καὶ μοῖρα τέτυκται,
Τεθναίη,

und Il. 3, 182: Ὦ μάκαρ Ἀτρεΐδη, μοιρηγενές, ὀλβιόδαιμον.

Wie es eine αἶσα Διός gibt, so auch eine μοῖρα θεῶν, wie ferner eine αἶσα θανάτου, so auch eine μοῖρα θανάτοιο, und wie die αἶσα, so wird auch die μοῖρα theils persönlich, theils unpersönlich gebraucht.

Untersuchen wir nun das Verhältniß, in welchem die Μοῖρα zu den Göttern und besonders zu Zeus steht, so gibt es mehrere Stellen, in denen von der Μοῖρα ganz dieselben Handlungen ausgesagt werden, als anderswo von Zeus oder den Göttern überhaupt, so daß also die Macht der Μοῖρα mit der des Zeus identisch zu sein scheint. Dahin gehören Il. 24, 209:

— — — τῷ δ' ὅς ποθι Μοῖρα κραταιὴ
Γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκον αὐτή verglichen mit Od. 4, 207 u. 8:
ὅτε Κρονίων
Ὄλβον ἐπικλώσει γαμέοντί τε γεινομένῳ τε.[6])

Zu derselben Auffassung führt auch der Ausdruck Διὸς νόος oder νόημα in der Stelle Il. 17, 406—409:

— ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ἔλπετο πάμπαν
Ἐκπέρσειν πολίεθρον ἄνευ ἔθεν, οὐδὲ σὺν αὐτῷ.
Πολλάκι γὰρ τόγε μητρὸς ἐπεύθετο, νόσφιν ἀκούων,
Ἦ οἱ ἐπαγγέλλεσκε Διὸς μεγάλοιο νόημα verglichen mit Il. 23, 80:
Καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,
Τείχει ὕπο Τρώων εὐηγενέων ἀπολέσθαι

Dem Διὸς νόημα analog gebildet ist der Ausdruck θεοῦ, d. h. Διὸς und θεῶν Μοῖρα. Wie aber der erstere nichts Anderes bezeichnet als den Rathschluß, welcher von Zeus ausgeht, so heißt der zweite θεοῦ Μοῖρα das Schicksal, welches der Gott, d. h. Zeus, über den Sänger verhängt hat. Od. 11, 292:

— καλεπὴ δὲ θεοῦ κατὰ Μοῖρ' ἀπέδησεν.

Aus dieser Stelle wird keine eigentliche Gleichsetzung des Zeus mit der Μοῖρα folgen, sondern eine Unterordnung derselben unter seinen Willen, was auch aus dem Vers 297 erhellt, wo es in Bezug auf obigen Vers heißt:

— Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή.

Eben so verhält es sich mit Od. 9, 52. Ulysses erzählt dort den Phäaken den unglücklichen Kampf mit den Kikonen und sagt:

---

[5]) Wir sind in der Begriffsbestimmung Nägelsbach p. 115—116 gefolgt.
[6]) Mehrere Beispiele gibt Nägelsbach S. 118.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

— τότε δὴ ῥα κακὴ Διὸς αἶσα παρέστη
Ἡμῖν αἰνομόροισιν, ἵν' ἄλγεα πολλὰ παθοιμεν.

In Od. 22, 413: Τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα — wird sogar die Μοῖρα als Dienerin der Götter überhaupt dargestellt, obgleich, wie wir später sehen werden, nach homerischer Anschauungsweise die Götter mit Ausnahme des Zeus nicht im Stande sind, die Anordnungen des Schicksals abzuändern. Wenn ferner Il. 16, 844 Patroklus sagt:

Ἤδη νῦν, Ἕκτορ, μέγαλ' εὔχεο· σοὶ γὰρ ἔδωκεν
Νίκην Ζεὺς Κρονίδης καὶ Ἀπόλλων, οἵ μ' ἐδάμασσαν,

so liegt in diesen Worten so klar und deutlich ausgesprochen, daß er die beiden Götter als seine Sieger anerkennt, daß wir in dem gleich darauf folgenden Vers 849:

Ἀλλά με Μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός
Ἀνδρῶν δ' Εὔφορβος

unmöglich die Μοῖρα als eine selbstständig handelnde, von Zeus unabhängige Macht ansehen können, sondern sie ist nichts Anderes, als die Διὸς Μοῖρα, das von Zeus verhängte Geschick. Die Μοῖρα handelt also lediglich im Auftrage des Zeus, und deßhalb kann sie geradezu statt seiner genannt werden. Man darf demnach nicht mit Nägelsbach S. 123, 9. aus dem Umstande, daß Μοῖρ' ὀλοή vor Λητοῦς υἱός steht, schließen, daß die Wirkung des Apollo eine instrumentale sei, daß also der Gott als Vollstrecker des Willens der Μοῖρα gedacht werde.

Daß das Schicksal dem Zeus untergeordnet ist, beweis't ferner die Stelle in der Il. 16, 433 ff., wo er seinen geliebten Sohn Sarpedon vom Tode retten will:

Ὤ μοι ἐγών, ὅτε μοι Σαρπηδόνα — — — —
Μοῖρ' ὑπο Πατρόκλοιο — — — δαμῆναι!
Διχθὰ δέ μοι κραδίη μέμονε — — — —
Ἦ μιν ζωὸν ἐόντα — — — — —
Θείω ἀναρπάξας Λυκίης ἐν πίονι δήμῳ
Ἦ ἤδη ὑπὸ χερσὶ Μενοιτιάδαο δαμάσσω.

Zwar überläßt er den Sarpedon seinem Schicksale, allein nicht, weil er ihn demselben nicht entreißen kann, sondern um dem Willen der Here nicht entgegen zu treten, welche ihm droht, daß, durch sein Beispiel veranlaßt, auch die anderen Götter ihre Lieblinge vom drohenden Verderben retten würden.

Wenn in den bisher angeführten Stellen die Macht der Μοῖρα mit der der Götter und besonders des Zeus identificirt oder ihr untergeordnet ist, so bleiben uns noch diejenigen Stellen zu besprechen übrig, welche die Μοῖρα über den Zeus zu stellen scheinen. Zum richtigen Verständnisse derselben schicken wir folgende allgemeine Bemerkung voraus: Der homerische Götterstaat ist ganz nach dem Bilde eines irdischen Königreiches dargestellt. Wie in diesem der König nicht Alles allein anordnet, sondern sich mit den Besten des Volkes berathschlagt und auf ihre Ansichten und Wünsche billige Rücksicht nimmt, so ist es auch im Rathe der Himmlischen. Auch hier ruft Zeus die übrigen Götter zur Versammlung, er hört ihre Bitten und Wünsche und berücksichtigt sie, in so fern sie seinen höheren Absichten nicht entgegenstehen. Was in dieser Versammlung einmal festgesetzt ist, das darf keiner der Götter umstoßen, und auch Zeus selbst wird sich diesen Beschlüssen unterwerfen, da sie ja eigentlich nichts sind, als der Ausdruck seines eigenen Willens. Daß man also hier nicht von einer gewöhnlichen Beschränkung der Macht des Zeus sprechen kann, leuchtet von selbst ein: seine Handlungen bewegen sich innerhalb der Schranken, die er sich selbst gesetzt hat und die er nur in höchst seltenen Fällen durchbricht, wie wir gleich unten sehen werden. Die übrigen Götter müssen sich aber innerhalb dieser Schranken bewegen, sie haben nicht die Macht, sie zu überschreiten. Was einmal geschehen ist, das läßt sich freilich nicht ungeschehen machen, das wäre ein Widerspruch, daher Nestor, ohne Zeus' Allgewalt in Zweifel zu ziehen, Il. 14, 53—54 mit Recht sagen kann:

Ἦ δὴ ταῦτα γ' ἑτοῖμα τετεύχαται, οὐδέ κεν ἄλλως
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης αὐτὸς παρατεκτήναιτο.

Die Götter, behauptet ferner Athene, können den sterblichen Menschen nicht vom Tode retten, wenn ihn die Verderben bringende Μοῖρα einmal gefaßt hat (Od. 3, 236). Die Unsterblichkeit ist nun einmal nur den Göttern beschieden, und durch die allgemeine Erfahrung belehrt, konnte der epische Sänger allgemein die Behauptung aufstellen, daß alle Menschen sterben müssen, daß also diesem Geschicke Niemand entgehen könne. Die

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

übrigen Götter haben nach homerischem Glauben wohl die Macht, auf eine Zeitlang das Verderben von den Geliebten abzuwenden. Daher auch der Ausspruch der Athene, die dem an der Rückkehr des Vaters verzweifelnden Telemach Muth einspricht (Od. 3, 231: *Ρεῖα θεός γ' ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σαώσαι*), aus diesem allgemeinen Glauben hergenommen ist. Aber was die übrigen Götter nicht vermögen, Zeus allein vermag es. Er allein kann die Sterblichkeit, der alle Menschen nach dem Schicksalsspruche verfallen sind, von seinen Lieblingen abwenden. Den Ganymedes, den Sohn des Königs Tros, beschenkte er wegen seiner Schönheit mit Unsterblichkeit und nahm ihn auf in den Olymp nach Il. 20, 232—234:

Γανυμήδης,
Ὃς δὴ κάλλιστος γένετο θνητῶν ἀνθρώπων
Τὸν καὶ ἀνηρείψαντο θεοὶ Διῒ οἰνοχοεύειν
Κάλλεος εἵνεκα οἷο, ἵν' ἀθανάτοισι μετείη.

Daß hier unter *θεοί* bloß Zeus gemeint sei, lehrt deutlich Il. 5, 265—66, wo es heißt, Zeus habe als Buße für den geraubten Ganymedes dem Tros die edlen Rosse gegeben. Eben so wird Rhadamanthys in die elysäischen Gefilde versetzt und der Gemahl der Helena, Menelaus. Aus der betreffenden Stelle Od. 4, 561—569:

Σοὶ δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, Διοτρεφὲς ὦ Μενέλαε
πότμον ἐπισπεῖν
Οὕνεκ' ἔχεις Ἑλένην καί σφιν γαμβρὸς Διός ἐσσι.

geht offenbar hervor, daß Zeus dem Menelaus die Unsterblichkeit verliehen habe, weil er als Gemahl der Helena sein Eidam war, daß also dieses Geschenk von Zeus und nicht von einer Schicksalsmacht ausging, die von Zeus unabhängig ist, wie Nägelsbach S. 124, 9. anzudeuten scheint. Auch Kastor und Pollux sind als Verwandte des Zeus in so fern der Unsterblichkeit theilhaftig geworden, als sie Jeder um den anderen Tag in der Unterwelt ins Leben zurückkehrten. Demnach läßt sich auch annehmen, daß Tithonus, der, wie Ganymedes, vom Zeus abstammte, wegen seiner Verwandtschaft und der Liebe der Eos zu ihm, von Zeus mit der Unsterblichkeit beschenkt worden ist. Den übrigen Göttern verbietet Zeus, ihre Lieblinge unsterblich zu machen. So klagt Kalypso, als Hermes ihr den Befehl überbringt, den Ulysses zu entlassen. Sie muß sich dem höheren Befehle, wenn auch mit Unwillen, unterwerfen. Das Loos, das die *Αἶσα* dem Menschen bei seiner Geburt zugesponnen hat, kann, mit Ausnahme des Zeus, kein Gott von ihm abwenden. Daher liegt allerdings, wie Nägelsbach S. 121, 8. richtig bemerkt, in der Stelle Il. 20, 127—128:

— ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται, ἄσσα οἱ Αἶσα
Γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.

der Ausdruck der Resignation, womit sich die Götter dem unterwerfen, was einmal nach den allgemeinen Naturgesetzen feststeht. Dieser *Αἶσα* oder *Μοῖρα* wissen sie nichts entgegenzusetzen, und wenn Here sich derselben unterwirft, so erkennt sie die Macht des Schicksals als eine ihr überlegene an. Daß Here sich hier nicht gegen die Fügungen des Götterkönigs ausspricht, was freilich ihrer Natur ganz gemäß ist, erklärt sich einfach daraus, daß es nach dem ganzen Zusammenhange jener Stelle sich nicht darum handelt, zu erörtern, ob das dem Achilles bestimmte Loos, vor Troja zu fallen, ein gerechtes sei oder nicht, sondern darum, wie man ihn augenblicklich der Gefahr entreiße, da Apollo den Aeneas im Kampfe beschützt. Wie es demnach bei Homer feststeht, daß die übrigen Götter eine höhere Macht über sich anerkennen, mag sie nun bald Zeus, bald *Μοῖρα* heißen, eben so ist es auch ausgemacht, daß Zeus, dem höchsten der Götter, keine andere Macht gleich stehe noch ihm überlegen sei. Eine Ergebung in einen außer ihm liegenden Willen finden wir nirgend ausgesprochen. Es sind hier noch die zwei bekannten Stellen in der Ilias zu bemerken, wo Zeus bei bevorstehender Entscheidung durch die Wage das Schicksal der mit einander kämpfenden Helden erforscht. Il. 8, 69 ff. haben die Troer und Achäer von früh Morgens bis gegen Mittag gekämpft, und auf beiden Seiten sind unzählige Helden gefallen. Da nimmt Zeus die goldene Wage, legt zwei Loose hinein des langhinstreckenden Todes für Troja's reisiges Volk und die erzumschienten Achäer; der Achäer unheilvolles Geschick neigte sich tief zur Nahrung spendenden Erde. Betrachtet man diese Stelle und Il. 22, 210 für sich, so muß man einräumen, daß Zeus, indem er die Schicksalsloose der Kämpfenden in die Wagschale legt, die Entscheidung des Kampfes selbst noch nicht zu kennen scheint und dieselbe von einer außer ihm liegenden Macht abhängig macht. Aber vergleichen wir mit obigen Stellen Il. 16, 644—658 und 19, 215—224. Il. 16, 644—658 ist Zeus unschlüssig, ob er den Patroklus, nachdem er den Sarpedon erschlagen, noch mehrere andere Trojaner tödten

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

lassen, oder ihn in die Hände des Hektor geben soll. Endlich entschließt er sich zu dem Ersteren: er legt dem Hektor kleinmüthige Furcht in die Seele, welcher flieht und viele andere Helden mit sich fortreißt; denn er erkannte Zeus heilige Wage (γνῶ γὰρ Διὸς ἱερὰ τάλαντα). Wenn also der Held von plötzlicher Furcht ergriffen sich zur Flucht wendet, weil er die heilige Wage Kronion's erkennt, so kann doch nach der Meinung des Dichters hierdurch nichts Anderes bezeichnet werden, als die in den Versen 645—56 ausdrücklich genannten Erwägungen und die endliche Entschließung des Zeus für den ferneren Sieg des Patroklus. Wie in obiger Stelle der Dichter uns Zeus ganz einfach vor Augen stellt, wie er das Schicksal seiner Helden überlegt und entscheidet, so bedient er sich an den beiden zuerst genannten Stellen der Wage als eines ganz geeigneten Sinnbildes, um durch das Auf- und Niedersteigen der Wagschalen und durch das endliche Niedersinken der einen derselben die reifliche Ueberlegung und die bestimmte und gerechte Entscheidung zu bezeichnen. Noch schlagender für diese Erklärung ist die andere Stelle Il. 9, 215—224. Achilles will sich nur an Kampf und Mord ergötzen, er will nicht eher Speise und Trank zu sich nehmen, als bis er seinen Freund Patroklus gerächt hat. Ulysses will ihn von diesem Vorsatze abbringen und bittet ihn, seiner Ermahnung zu folgen. Bald habe der Mensch sich am Kampfe gesättigt, und bald ende das Niedermähen, wenn Zeus die Schale sinken lasse, er, der im Kampfe der Sterblichen die Entscheidung bringe:

ἐπὴν κλίνῃσι τάλαντα
Ζεύς, ὅστ' ἀνθρώπων ταμίης πολέμοιο τέτυκται.

Offenbar ist der Zusatz: ὅστε — τέτυκται nichts, als die Erklärung der Worte: ἐπὴν κλίνῃσι τάλαντα, welche Worte allein schon hinlänglich beweisen, daß nicht irgend eine von Zeus unabhängige Macht, sondern er selbst die Schale zum Sinken bringt. Ich kann demnach in dieser Wage nur eine sinnbildliche Darstellung finden, wie Zeus nach gerechter Abwägung den Menschen ihr Loos zutheilt[7]). Diese Erklärung wird auch noch durch den Umstand unterstützt, daß die Erfüllung des bestimmten Versprechens, welches Zeus der Thetis gegeben, nicht mehr von einer außer ihm liegenden Macht abhängig gedacht werden darf, was offenbar der Fall wäre, wenn Zeus durch die Wage erst den Willen des Schicksals erforschen wollte. Dasselbe gilt auch von der Entscheidung über Hektor's endliche Besiegung[8]).

Zuletzt ist der Ausdruck ὑπέρμορον noch etwas näher zu betrachten. Ich bin der Ansicht, daß man bei Homer die Wörter ὑπέρμορον, ὑπὲρ μοῖραν, ὑπὲρ αἶσαν unpersönlich auffassen muß, und daß dieselben bedeuten: über die Bestimmung, das Loos hinaus, das dem Menschen durch den Beschluß des Zeus bestimmt ist. Dem Schicksal, das Zeus über den Menschen verhängt hat, kann dieser nicht entgehen, allein es trifft ihn auch nicht eher, als bis die Zeit erfüllt ist. Diese Ueberzeugung, welche Hektor gegen seine Gemahlin Andromache ausspricht Il. 6, 487—489:

Οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνὴρ Ἄϊδι προϊάψει.
Μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν,

steht nicht im Widerspruche mit den folgenden Stellen, sondern dieselbe beruht ganz auf derselben Grundanschauung: weil nämlich nichts gegen das von den Göttern verhängte Geschick geschehen darf, so tritt auch jedes Mal gerade in dem Augenblicke, wo die Befürchtung nahe liegt, daß ein ὑπέρμορον Statt finden könne, ein Gott ins Mittel, um dasselbe zu verhüten. Es wird daher bloß durch die Form die Möglichkeit eines ὑπέρμορον bezeichnet[9]). So wird Il. 2, 155 ff. gesagt, die Achäer wären trotz dem Geschick nach Hause zurückgekehrt, wenn nicht Here durch die Athene es verhindert hätte. Dies heißt doch nicht Anderes, als: Da Zeus Rathschluß bestimmt hatte, daß die Achäer erst nach Troja's Zerstörung zurückkehren sollten, so veranlaßte Here durch Athene den Ulysses, daß er die Griechen zu bleiben bewog. Il. 20, 29—30 sagt Zeus freilich, er fürchte, Achilles möge die Mauern Troja's erstürmen ὑπέρμορον; aber damit dies nicht geschehe, entsendet er die Götter, um am Kampfe Theil zu nehmen, und Apollo treibt den Achilles von den Mauern weg, indem er ihn täuscht. Das Faktische ist also hier, wie in den übrigen Stellen, daß die Götter, weil sie des Menschen

---

7) Man vergleiche dagegen Nägelsbach S. 121, 7., welcher diese Auffassung für den reflexionslosen Kinderglauben der homerischen Zeit entschieden verwirft.

8) Man vergleiche hierüber Lange S. 115—116.

9) Vergleiche dagegen Nägelsbach S. 125, 11.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Geschick einmal bestimmt haben, Alles verhindern, was ihre ursprüngliche Bestimmung vereiteln könnte[10]). Aus dem Bisherigen geht, wie mich dünkt, hinlänglich deutlich hervor, daß die Macht des Schicksals dem Zeus überall untergeordnet erscheint, daß dagegen die übrigen Götter derselben sich unterwerfen müssen. Auf diese schicksallenkende Macht des Zeus ist auch der Plan der ganzen Ilias gegründet. Als Agamemnon den Achilles tödtlich beleidigt und dieser seine Mutter Thetis gebeten hat, ihm vom Zeus Rache zu verschaffen, so geht sie in den Olymp und erwirkt sich von Zeus das Versprechen, daß er den Achilles ehren und so lange den Trojanern den Sieg verleihen werde, bis die Achäer ihm vollständige Genugthuung gegeben hätten. Alle großen Kämpfe in der Ilias bezwecken die Erfüllung dieses Versprechens. Zwar stiftet sie Zeus nicht überall selbst an, allein er führt sie alle zu dem Resultate, welches mit seinem ursprünglichen Rathschlusse übereinstimmt. Wo andere Götter, wie Here, Athene und Poseidon, welche die Achäer begünstigen, seinen Plan vereiteln wollen, da tritt er ihnen mit seiner Allgewalt entgegen, und sie müssen sich seinen Befehlen fügen. So werden die Achäer nach Zeus' Willen so lange bedrängt, bis endlich Achilles ihnen seinen Freund Patroklus zu Hülfe schickt, um den Feind von den Schiffen zurückzudrängen, die er zu verbrennen droht. Als aber Patroklus im Kampfe gefallen ist, da beschließt Achilles, nachdem Agamemnon sich mit ihm versöhnt und ihm durch Zurückgabe der Briseis und durch viele Geschenke Genugthuung geleistet hat, seinen Freund zu rächen und selbst am Kampfe Theil zu nehmen. So geht Alles in Erfüllung, was Zeus der Thetis gleich Anfangs versprochen hat, und Jeder, der die Ilias mit Unbefangenheit lies't, wird zugeben müssen, daß neben Zeus keine andere Macht entscheidend in die Handlung des Epos eingreift, die *βουλὴ Διός* ist die höchste und letzte Entscheidung.

Zum Schlusse wollen wir noch bemerken, daß man früher[11]) mit der *Αἶσα* und *Μοῖρα* noch das Wort *Κήρ* als gleichbedeutend setzte. Erst Nitzsch[12]) hat den Unterschied nachgewiesen und gezeigt, daß das Wort nicht eine Schicksalsgöttin bezeichne, sondern die Todesgewalt, die in besonderer Gestalt den Tod bringt. Jeden Menschen bedrohen vielfache Todesgewalten, wie der Tod in der Schlacht, Krankheit, Untergang auf dem Meere u. s. w. So war es dem Achilles freigestellt, zwischen zwei Keren zu wählen, entweder zu Hause ruhmlos in hohem Alter zu sterben, oder mit herrlichem Ruhme geschmückt in blühender Jugendkraft vor Troja zu fallen.

Indem ich jetzt von der epischen Poesie zu der tragischen übergehe und mit der Besprechung der aeschyleischen Stücke beginne, um nachzuweisen, daß nach dem ganzen Zusammenhange derselben nicht ein strenges, unerbittliches Verhängniß, sondern Zeus entweder allein oder in Verbindung mit anderen Göttern die menschlichen Schicksale lenke und regiere, halte ich es für zweckmäßig, eine Tragödie zuerst in unsere Betrachtung zu ziehen, die eben durch die Verschiedenheit des Stoffes, den sie behandelt, von den übrigen sich wesentlich unterscheidet. Ich meine den gefesselten Prometheus. Hier treten nicht Menschen, sondern nur Götter gegeneinander im Kampfe auf. Zeus will das menschliche Geschlecht vernichten; allein der Titane Prometheus nimmt sich desselben an und schenkt ihm das bis dahin verborgene Feuer nebst der Kenntniß vieler Künste. Zeus erscheint hier nicht als der höchste Gott, nicht als die weltlenkende Macht, diese liegt noch außer ihm, er ist ihr unterworfen. Man darf jedoch in dieser abweichenden Darstellung keine Inkonsequenz sehen wollen, sondern jene wird durch den Mythus, welchen der Dichter behandelte, nothwendig. Man hat zwar auf verschiedene Weise den Zeus im Prometheus mit der in den übrigen Tragödien herrschenden Auffassung in Einklang zu bringen versucht, allein, wie mir scheint, mit geringem Erfolg. Einen ganz eigenthümlichen Weg hat zuerst Welcker (Trilogie S. 90 ff.) eingeschlagen. Er erkennt an, daß der höchste Gott als ein widerwärtiger Gott gezeichnet sei, und daß der Dichter sich dadurch in einen auffallenden Widerspruch gegen den herrschenden Volksglauben gesetzt habe. Aber, fährt er fort, wenn auch Aeschylus nicht durchaus im Glauben seiner Zeit und seines Volkes lebte, wie dies von Pindar und Sophokles gilt, so besaß er doch zu viel religiösen Sinn, als daß er nicht das Anstößige in der

---

[10]) Vergleiche Schmalfeld: De fato Homerico part. I. 9 ff.
[11]) So nach Lange an mehreren Stellen, z. B. S. 130—132.
[12]) Erklärende Anmerkungen zu Homer's Odyssee. Bd. 1, 177.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Charakterschilderung des Zeus von irgend einem Standpunkte aus hätte aufheben sollen. Er verwirft die Erklärung Dissen's (auf die wir später zurückkommen werden), der den Charakter des Zeus ganz passend dargestellt findet nach dem Bilde, welches uns die Theogonie von demselben gibt, und bezweifelt, daß in derselben die Ansicht von den Titanenkämpfen und dem Thronwechsel der Götter wirklich begründet sei. Er behauptet, die uralte und rohe Erfindung des Dynastenwechsels und des Götterkrieges sei blos gemacht, um Personen und Vorstellungen verschiedener Art zu einem Ganzen zu vereinbaren und zufällig entstandene theologische Widersprüche poetisch aufzuheben. Uranus und Zeus seien in der Religion selbst identisch gewesen, und Kronos sei nie als der höchste Gott verehrt worden, sondern bedeute die Zeit, besonders die göttliche, selige Vorzeit. Zeus sei demnach als Sohn des Kronos der Ewige, Selige. Anfangs habe man dadurch die Absolutheit des Zeus nicht aufzuheben beabsichtigt, erst später habe man dieses Verhältniß genealogisch aufgefaßt, und so sei Zeus der Sohn des Kronos und der kretensischen Göttermutter Rhea (d. h. Gäa) genannt worden. Die weitere Ausführung, wie auch die Erklärung von der Titanomachie in der Gestalt, wie wir sie kennen, möge man bei Welcker S. 97 ff. nachlesen. Es sei demnach, schließt Welcker, nicht denkbar, daß Aeschylus, der tiefsinnige Kenner des mythischen Alterthumes und der religiösen Ideen, in eine leere Fabel, die ursprünglich keine religiöse Bedeutung gehabt, sondern nur von Wahn und Aberglauben in die Religion zum Theil hinübergetragen worden sei, einen tiefen Sinn hineingetragen haben sollte. Er habe sich vielmehr durch seinen Prometheus gegen die Theogonie des Hesiod, durch die so falsche und unwürdige Vorstellungen von Gott sich in die Volksreligion eingeschlichen hätten, nachdrücklich erklären und durch freie Entwickelung des Zusammenhanges oder Fortbildung einiger darin gegebenen Umstände zeigen wollen, daß die in ihr enthaltenen Göttergeschichten nur als Dichtungen anzusehen seien. Ich bemerke gegen diese Ansicht Folgendes: Es geht allerdings aus den übrigen Stücken des Aeschylus klar hervor, daß er eine erhabene und würdige Ansicht von dem höchsten Gotte gehabt habe, durch die er mit den erleuchtetsten Geistern seines Volkes auf einer Stufe stand. Aber es fragt sich, ob er als Dichter sich in derselben Weise polemisirend gegen den Volksglauben verhalten durfte, wie die Philosophen. Diese mochten immerhin den Homer und Hesiod als die Hauptverbreiter jener Göttergeschichten hart anklagen; dem Dichter stand es nicht frei, gegen diesen Volksglauben feindlich aufzutreten; daß aber im Volke dieser Glaube an jene Titanenkämpfe und Götterentthronungen lebendig war, mag dieser nun durch spätere Genealogien oder durch sonst welche Neigung der griechischen Stämme (Welcker S. 96 u. 97) entstanden sein, das läßt sich wohl nicht bezweifeln. Die Philosophen bekämpften den Volksglauben und setzten etwas Anderes an dessen Stelle; sie suchten das Ungereimte und Widersprechende in demselben nachzuweisen und verschmähten zu dem Zwecke oft nicht, zum Spott ihre Zuflucht zu nehmen. Der Dichter dagegen knüpfte an den Volksglauben an, er stellte sich wo möglich auf denselben Boden mit dem Volke und suchte von da aus die religiösen Vorstellungen zu reinigen und zu läutern. Es würde demnach eine solche Opposition gegen den hesiodischen Zeus, die eben in einer karikaturartigen Darstellung bestanden habe, ein höchst gefährlicher Schritt des Dichters gewesen sein. Denn abgesehen davon, daß die Karikatur in die Komödie, nicht aber in die Tragödie gehört, hatte die Ansicht von der Entstehung der Götterherrschaft einen zu festen Boden im griechischen Volksglauben, als daß der Dichter, der doch seine Zeit gewiß so gut, wie Einer, kannte, sich auch nur irgend eine Aussicht auf günstigen Erfolg hätte machen können. So gewiß es demnach auch ist, daß Aeschylus als Philosoph nicht an die Theogonie in dem herkömmlichen Sinne glaubte, so läßt sich doch nach den vorhandenen Stücken nicht in Abrede stellen, daß er, wie auch Welcker S. 103 einräumt, selbst vielleicht nicht über manche Zweifel in Ansehung wichtiger Punkte hinausgekommen und im Glauben an die Götter vielfach befangen gewesen ist. Dahin möchte ich eben das rechnen, was Plato von seinem Standpunkte vielleicht mit Recht dem Aeschylus vorwirft, daß er Unwürdiges von den Göttern aussage, und nicht mit Welcker behaupten, Aeschylus habe hier nur als erhabener Lucian gesprochen, um die schwache Seite des Mythologischen bloßzustellen. So glaube ich auch mit Klausen (Theologumena S. 32—33) gegen Welcker annehmen zu müssen, daß Aeschylus in Bezug auf die Entstehung des Zeus die Befangenheit im Glauben mit seinen Landesleuten getheilt habe. Er nennt ihn den Sohn der Rhea (γᾶς παῖς Suppl. 878. ed. Wellauer). Daß dieser Glaube dem Dichter ein Anstoß sei (Welcker S. 104), habe ich eben so wenig aus dem Zusammenhange jener Stelle erkennen können, als die Ironie im Agamemnon v. 155 ff.

In neuester Zeit hat Schömann in einer einleitenden Abhandlung zu dem Prometheus den Charakter des Zeus zu rechtfertigen gesucht. Er geht nämlich von der Ueberzeugung aus, daß der im Prometheus dargestellte

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Zeus durchaus nicht von dem in den übrigen Stücken des Aeschylus verschieden sei. In diesen ist Zeus (Welcker S. 99) der Allwaltende, Allvollbringende, Allbewirkende, ohne dessen Willen die Sterblichen nichts zum Ziele führen 2c. 2c.; der Allsehende, der Große, der Reine, der Höchste, der König und Herr der Herren, der Seligen Seligster 2c. 2c. Im Prometheus finden wir aber nichts von diesen erhabenen Eigenschaften. Zeus ist überall ein harter, eigensüchtiger, ungerechter Tyrann, der dem Prometheus das schreiendste Unrecht zugefügt hat. Dies ist der Eindruck, den, wie Schömann S. 10 behauptet, das Stück auf einen Jeden macht und nach der Intention des Dichters zu machen bestimmt ist. Wie ist nun dieser Widerspruch zu lösen, in welchen der Dichter mit sich und der Volksreligion gerathen ist? Schömann findet die Lösung in der trilogischen Komposition. Der ganze Widerspruch, sagt er, sei nur ein Schein, und durch jene Komposition müsse der Dichter ein Mittel gefunden haben, um alle jene gotteslästerlichen Aeußerungen des Prometheus auf ihren wahren Werth zurückzuführen und seine eigene bessere Ueberzeugung geltend zu machen. In dem dritten Stücke, dem entfesselten Prometheus, habe sich nothwendig das wahre Sachverhältniß herausstellen, dort eine ganze, volle Versöhnung sich ergeben müssen, d. h. eine solche, die aus der Anerkennung der Wahrheit und des Rechtes hervorging[13]). In diesem Stücke würde also klar geworden sein, daß Zeus ganz im Rechte, Prometheus ganz im Unrechte war, und in diesem Sinne habe Aeschylus den entfesselten Prometheus gedichtet. Aber mit Recht hat Cäsar[14]) die Bemerkung gemacht, daß es unstatthaft und mißlich sei, einem vorhandenen Stücke, dessen Inhalt so deutlich vorliege, aus einem anderen, das man selbst nach einigen wenigen Fragmenten geschaffen habe, eine ganz entgegengesetzte Bedeutung unterzuschieben. Denn wenn es im gefesselten Prometheus der Zweck ist, Zeus als einen ungerechten Tyrannen, den Prometheus als den größten Wohlthäter darzustellen, und der Dichter auch diesen Zweck vollkommen erreicht hat, so gibt es doch keinen Grund, zu glauben, daß in einem folgenden Stücke das Verhältniß sich als ein völlig umgekehrtes erweis't, und daß ein Dichter, der nach Schömann den Zeus nur als den erhabensten Gott erkennt, diesen auch nur auf eine kurze Zeit in dem Scheine eines verabscheuungswerthen Tyrannen seinen Zuschauern habe vorführen können. Auch bemerkt Cäsar mit Recht, daß Schömann die entgegengesetzten Standpunkte, welche der Dichter habe darstellen wollen, allzu scharf markirt habe. Prometheus erscheine zwar in einem günstigen Lichte, aber nicht in dem Maße, daß gegen das Benehmen desselben gar keine Bedenken erhoben werden können, die auch Schömann nicht unbekannt geblieben seien. Eben so wenig könne aber in dem folgenden Stücke alles Recht auf Seite des Zeus sein, sonst dürfte das vorhergehende nicht ganz den entgegengesetzten Eindruck machen. Beide, Zeus und Prometheus, verfolgen einseitig ihr Recht bis zum Uebermaß; die Versöhnung liegt also darin, daß Beide ihre gegenseitige Berechtigung anerkennen und ihre Forderungen auf das rechte Maß beschränken. Giebt man aber dieses zu, so fällt damit auch die Behauptung, daß Zeus in unserem Stücke der erhabene Gott sei, als welchen wir ihn sonst überall bei dem Dichter kennen lernen. Ich stimme daher mit Cäsar ganz dem Urtheile Dissen's bei, welches er in einem Briefe an Welcker (Trilogie S. 92) über den Charakter des Zeus niedergelegt hat. Zeus ist in unserer Tragödie nicht der höchste, unwandelbare Gott in einer schon festbegründeten Weltordnung, sondern er wird aufgefaßt als der Gott, der seine Macht erst im Kampfe mit den alten Göttern, den Titanen, begründen soll. Wo in der ganzen Welt noch keine allgemein anerkannte Ordnung herrschte und die Elemente der Natur selbst noch mit einander im Kampfe waren, da stand auch die Macht der Götter, die sich der Dichter auch nur als eine allmälig gewordene dachte, noch nicht in einem harmonischen Verhältnisse. Dieses mußte sich erst durch Kampf entwickeln, durch welchen die Ansprüche der einzelnen Götter auf ein bestimmtes Maß zurückgeführt wurden, und aus welchem Zeus, nachdem er sich völlig mit seinem Gegner versöhnt hat, siegreich hervorging. Der Glaube an jene uralten Kämpfe der Götter war bei den Griechen so fest begründet, daß es keinen Anstoß erregte, wenn man sie mit allen Leidenschaften und Unvollkommenheiten menschlicher Despoten auf die Bühne brachte, und wie der Grieche die Herrschergröße eines Pisistratus anerkannte, obgleich dieser durch manche Gewaltstreiche die Oberherrschaft an sich gebracht hatte, eben so konnte er auch ganz in Uebereinstimmung mit seiner

---

[13]) Des Aeschylus gefesselter Prometheus, deutsch mit einer einleitenden Abhandlung über die Prometheus-Trilogie und einer Nachdichtung des gelös'ten Prometheus von G. F. Schömann. Greifswald. 1844.

[14]) Zeitschrift für Alterthums-Wissenschaft. Jahrgang 3. Nr. 41—43.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

religiösen Anschauungsweise den höchsten Gott seiner Zeit als einen Tyrannen im Kampfe mit dem Prometheus erkennen, ohne in seinem Glauben an die Heiligkeit desselben irgendwie verletzt zu werden. Halten wir nun die Behauptung fest, daß der Dichter die Macht des Zeus als eine noch nicht entwickelte und allgemein anerkannte dargestellt hat, so folgt schon von selbst daraus, daß es noch außer ihm eine andere Macht geben muß, welche über ihm steht; denn es ist dem menschlichen Geiste ein unabweisbares Bedürfniß, ein Absolutes anzuerkennen, dem alles Beschränkte, Endliche sich unterwerfen muß. Dieses Absolute ist im Prometheus die *Μοῖρα*, deren Beschluß Zeus fürchtet und durch Prometheus' Rath von sich abzuwenden sucht. Klausen (Prolegomena S. 37 ff.) behauptet zwar, daß auch in dieser Tragödie das Schicksal nicht über Zeus stehe. Das Schicksal bezeichne auch hier nichts Anderes, als das dem Zeus Zugetheilte, seine Eigenthümlichkeit, seine Natur, sein Geschick. Diesem könne auch er nicht entgehen, da sein Handeln und seine ganze Existenz eben durch seine Natur bedingt und bestimmt werde. Aber eben diese Natur ist, wie wir nachgewiesen haben, eine sehr beschränkte, und Zeus ist nicht im Stande, durch ein Handeln nach eigener Einsicht dem Verhängniß zu entgehen, welches ihn bedroht. Er fürchtet nämlich die Erfüllung des Fluches, den sein Vater Kronos, als er ihn vom Throne stürzte, gegen ihn geschleudert hat. Nur Prometheus weiß es, daß er durch eine Heirath seinen Sturz bereiten wird, aber er will nicht eher sein Geheimniß offenbaren, als bis er durch Zeus von seinen Fesseln gelös't worden ist (vergl. Prometh. v. 176, 993). Daher antwortet Prometheus v. 516 auf die Frage des Chors: Ist Zeus schwächer als die dreigestaltigen Moiren und die allgedenkenden Erinnyen? — Nicht wird er dem verhängten Geschicke entgehen (*οὔκουν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην*). Dann erzählt er dem Chor, aus der Ehe des Zeus werde ein Sohn entstammen, der, mächtiger als der Vater, ihn vom Throne stürzen werde, damit so der Fluch des Kronos in Erfüllung gehe. Zeus läßt (v. 950) durch Hermes den Prometheus auffordern, ihm die Zukunft zu enthüllen; allein vergeblich. Dieser will das Ehebündniß nicht mittheilen und wird deßhalb zur Strafe in den Abgrund geschleudert. So mußte also Zeus nicht durch eigenes Verschulden — denn er will ja eben vom Prometheus erfahren, was er thun muß, um dem Verderben zu entgehen —, sondern durch ein unabwendbares Verhängniß demselben anheimfallen, wenn nicht endlich zwischen den beiden Göttern eine Versöhnung Statt gefunden hätte, der zufolge Zeus den Prometheus von seiner Qual befreite und dieser jenem das Ehebündniß offenbarte, durch welches ihm nach der Bestimmung des Schicksals die Herrschaft entrissen werden sollte. Jetzt erst erscheint die Macht des Zeus gesichert, keine Schicksalsmacht kann sie mehr erschüttern, denn das Schicksal ist jetzt mit Zeus versöhnt.

Die Orestee.

Daß die Schicksalsidee in der tragischen Poesie eine weit wichtigere Rolle spielen mußte, als in der epischen, das folgt schon von selbst aus dem Stoffe, den jene zum Gegenstande hat. In der obigen Tragödie Prometheus stellt uns der Dichter das harte Schicksal des Titanen vor Augen, der aus Liebe zur Menschheit in einem ungleichen Kampfe mit einem mächtigeren Gotte unterliegt. Der Stoff liegt über die menschliche Sphäre hinaus, und wir fühlen nur in so fern mit dem leidenden Gotte, als wir in ihm den Vorkämpfer für das menschliche Geschlecht erblicken. In der genannten Trilogie dagegen schildert uns der Dichter das harte Schicksal eines ganzen Geschlechtes. Es drängt sich hier uns gleich die Frage auf: was ist der Grund, daß ein Geschlecht durch eine Reihe von Generationen von dem herbsten Unglücke verfolgt wird? Eine ganz oberflächliche Betrachtung konnte zu dem Glauben führen, daß Alles, Glück und Unglück, von dem Zufall abhange, oder daß eine Schicksalsmacht, über Menschen und Göttern stehend, von Anfang her die Geschicke der Menschen bestimmt habe. Aber ein solcher Glaube konnte wegen seiner Trostlosigkeit Niemanden befriedigen. Eine wahre und volle Beruhigung fand man erst in der Ueberzeugung, daß Alles, Gutes und Böses, von den Göttern komme, und zwar in dem Maße, als es der Mensch nach seinen freien Handlungen verdient habe. Diese Ueberzeugung unter ihren Landesleuten zu verbreiten, war das schöne Ziel, welches sich die größten Dichter und Weisen des griechischen Volkes vorgesetzt hatten, und unter diesen nahm Aeschylus einen ehrenvollen Rang ein. Er hatte viel und gründlich nachgedacht über die Entstehung der Dinge, über den Streit der Elemente und ihre Versöhnung, über die ursprüngliche Weltordnung, über die Macht der Sittlichkeit im Gegensatze zur rohen, ungebildeten Naturkraft. Hier hatte er für seinen philosophischen Scharfsinn ein ausgedehntes Feld, um die Gegensätze, wie sie im Mythus vorlagen, zu versöhnen und aufzuheben. Griechenlands älteste Sagen von den Schicksalen berühmter Herrscherfamilien boten Stoff in reichlicher Fülle dar. Wir

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

wählen zu einer näheren Erörterung aus den aeschyleischen Dramen die Orestee, welche das Schicksal des Geschlechtes der Pelopiden darstellt, weil kein Geschlecht im Alterthume berühmter ist, und weil wir die dichterische Bearbeitung dieses Stoffes in der trilogischen Komposition noch vollständig besitzen.

Nichts war geeigneter, den Glauben an ein blindes, unentfliehbares Verhängniß zu begründen, als die Geschichte dieses Geschlechtes. Der Fluch, welcher auf dem Hause des Pelops lastet, verschont Keinen, Gute und Böse fallen ihm anheim; selbst da, wo einer eine heilige Pflicht zu erfüllen glaubt, wie Agamemnon und Orestes, verletzt er ein Gesetz und ruft hierdurch die Rache auf sein eigenes Haupt. Es gab gewiß Viele, die in den schweren Leiden jenes Fürstenhauses nicht das weise Walten eines gütigen Gottes, sondern nur die unerbittliche Strenge eines einmal willkürlich verhängten Schicksales erkannten. Wie gefährlich es aber ist, wenn ein solcher Glaube im Volke feste Wurzel faßt, läßt sich leicht einsehen. Er lähmt nicht bloß alle Thatkraft der Guten, da ja des Menschen ernstes Streben nicht zum Ziele führt, sondern er giebt auch den Bösen Veranlassung, ihre Frevelthaten damit zu entschuldigen, daß sie durch eine gebieterische Schicksalsmacht dazu gezwungen seien. So erwiedert Klytämnestra auf die Frage des Orestes:

Du mit mir wohnen, meines Vaters Mörderin?
Es ist die Moira, liebes Kind, all dessen Schuld —

(nach Droysen's Uebersetzung des Agamemnon S. 101 [15]).

Von dieser Einsicht ging Aeschylus aus bei der Bearbeitung seiner Tragödien. Er verkennt zwar nicht, daß die Verbrechen der Vorfahren auf das nachkommende Geschlecht verderblich einwirken können, daß eine Missethat leicht eine andere nach sich zieht und so Schuld auf Schuld gehäuft wird (vergl. Agamemnon v. 741—748 Droysen. S. 29); aber vor Allem hoch steht ihm des Menschen eigener Wille und eigenes Handeln. Hierin erkennt er allein die wahre Quelle, aus der Glück und Unglück entspringt. Deßhalb erklärt er sich auch durch den Mund des Chors gegen ein altes Sprüchwort, daß großes Glück Unglück gebäre. Wo Gerechtigkeit geübt werde, behauptet er, da blühe das Glück stets fort (*οἴκων γὰρ εὐθυδίκων καλλίπαις πότμος ἀεί* Agam. 730—740). Deßhalb zeigt der Dichter in seiner Charakterschilderung, daß die Menschen nicht unschuldig leiden, daß sie den auf dem Geschlechte liegenden Fluch durch ihre eigenen Verkehrtheiten und Vergehen auf sich laden, und daß die verhängte Strafe, so wie Alles, was auf der Menschen Wohl und Wehe Bezug hat, von den allwaltenden Göttern, besonders von Zeus ausgeht und zum Ziele geführt wird. Dieses Walten des Zeus, dem die übrigen Götter sich anschließen, wird von dem Dichter bei dem Eintritt aller wichtigen Ereignisse so nachdrücklich und wiederholt hervorgehoben, daß die einzelnen Stellen, wo er der Macht der Moira oder der Moiren Erwähnung thut, durchaus nicht in Betracht kommen und die Meinung begründen können, als erkenne der Dichter noch außer den Göttern die Macht eines von jenen unabhängigen Schicksals an. Es ist vielmehr anzunehmen, daß er die Moira, wo sie auftritt, nur als Dienerin des Zeus und der übrigen Götter gedacht hat. Um nun unsere Behauptung näher zu begründen, wollen wir zuerst die in der Trilogie vorkommenden Hauptpersonen betrachten und dann das Verhältniß bestimmen, in welchem der Dichter die Götter den menschlichen Handlungen gegenüber dargestellt hat.

In dem ersten Stücke ist es Agamemnon, an dem der schreckliche Fluch, den der Pelopide Thyestes gegen das ganze Geschlecht geschleudert hat, in Erfüllung geht. Aegisthus rühmt dieses laut gegen den Chor v. 1560 ff. Aber, fragen wir, ist Agamemnon von seinem Weibe ermordet worden, ohne daß er eine Schuld auf sich geladen hat, bloß aus dem Grunde, damit der Fluch an ihm in Erfüllung gehe? Dies Letztere zu glauben, wäre ganz gegen die Intention des Dichters. Agamemnon ist nicht ohne Schuld. Aus Liebe zu seinem Bruder unternimmt er den Zug gegen Troja; um sein Versprechen zu erfüllen und um Kriegsruhm zu erlangen, opfert er seine eigene Tochter Iphigenie der Diana, damit die beleidigte Göttin günstigen Wind zur Fahrt verleihe. Eine solche Handlung mußte ihm den gerechten Haß seiner Gattin zuziehen. Durch Troja's Zerstörung und die Bestrafung des Paris hat er zwar den Willen des Zeus, der den gastlichen Herd beschützt (vergl. Agam. 346—363. Droysen S. 17), erfüllt; aber um die Wiedereroberung eines Weibes hat er Tausende der Griechen und Troer hingeopfert, die Tempel der Götter zerstört und entweiht und dadurch unsäg-

---

[15]) Ich bemerke, daß ich das Original nach Wellauer, die Uebersetzung nach Droysen citire.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

lichen Gram über sein Volk gebracht (vergl. 422–461. Droysen S. 20). Darum fürchtet schon der Chor für Agamemnon's Geschick, denn (Droysen S. 20. Wellauer 444–453)

Gefährlich wächs't Volkes-Murren grollgemischt,
Zahlt zurück volkentpreßter Flüche Schuld;
Zu hören bangt meine Sorg' ein Ende
Endloser Nacht! Unerspäht den Göttern
Bleibt nimmermehr, wer Blut vergoß, und der Erinnyen schwarze Schar
Quält den, der glücklich wider Recht ist, einst mit unglückseliger Fristung
Des Lebens todt.

Auch Agamemnon selbst weiß sehr wohl, daß er in der Heimat Viele finden wird, die ihm Freundschaft bloß erheucheln, und daß sein großes Glück ihm Neid und Feinde bereitet. Dies erwiedert er auf die Rede des Chors, der ihm offen gesteht, daß er ihn Anfangs getadelt habe wegen des Zuges gegen Troja (vergl. Wellauer 773—778. Droysen S. 31 und Agamemnon's Worte bei Wellauer 804 ff. Droysen S. 32). So hat also Agamemnon, obgleich er ein aufrichtiger Verehrer der Götter ist und große Scheu trägt, ihren Unwillen auf sich zu ziehen, doch durch seine eigenen freiwilligen Handlungen gerechten Tadel und den Haß Vieler, besonders seiner Gemahlin verdient, so daß uns eine Bestrafung desselben nicht ungerecht erscheint, wenn wir auch die Härte der Strafe nicht rechtfertigen, noch viel weniger die Personen, die sie vollziehen. Besonders strafbar erscheint er in den Augen seiner Gemahlin wegen der Aufopferung seiner Tochter, zu welcher unnatürlichen That ihn keinesweges die Orakel zwangen; denn er konnte auf den Ruhm verzichten, den ihm der bevorstehende Feldzug versprach, und so das Leben seiner Tochter retten. Daß er in dieser bangen Entscheidung den verhängnißvollen Weg, der zu seinem Verderben führte, einschlug, das war eben eine Verblendung, eine Verstandesverwirrung, welche der nie ruhende Rachegeist (ἀλάστωρ, auch δαίμων) über ihn verhängte, um den Fluch des Hauses in Erfüllung zu bringen. Er verfällt jetzt der Macht der Erinnyen, deren heiliges Amt es ist, Jeden zu verfolgen und zu bestrafen, der ein Verbrechen begangen hat (vergl. den schönen Chorgesang in den Eumeniden v. 297 ff). Aber das Verbrechen des Ahnherrn währt fort in dem Geschlechte, und während das eine Verbrechen gesühnt wird, wird durch die Sühnung schon wieder ein zweites begangen. In diesem Sinne äußert sich auch der Chor (Wellauer 1541–45. Droysen S. 59):

Vorwurf erhebt sich rasch gegen Vorwurf,
Und zu entscheiden, schwer ist's!
Wer fällte, fällt; wieder büßt der Mörder!
Das aber doch währt, so lang' sich Zeus bewährt:
Was Jeder that, leidet er (πάθεῖν τὸν ἔρξαντα).

Man hat die Klytämnestra gewöhnlich als eine gemeine Mörderin beurtheilt, die bloß durch ihre Untreue sich zu der Ermordung ihres Gemahles habe verleiten lassen. Es läßt sich gewiß nicht läugnen, daß diese Untreue großen Antheil an ihrer ruchlosen That hatte; allein es war diese nicht das einzige Motiv. Klytämnestra rechtfertigt ihre That durch die Hinopferung ihres Kindes. So sagt sie (Wellauer 1502—1511. Droysen S. 57):

Es ist nicht, glaub' ich, unwürdiger Tod
Dem worden zu Theil;
Hat denn er nicht blutige Tücke zuerst
In das Haus mir gebracht? Nein, der mein Kind,
Das von ihm ich empfing, das ich ewig bewein',
Iphigenien mir unwürdig erschlug,
Litt Würdiges jetzt.

(Man vergleiche noch 1350, 1370, 1389—92).

Ein zweiter Grund, welcher den Haß gegen ihren Gemahl noch vermehrt, ist die Untreue desselben, indem er die trojanische Fürstentochter als seine Sklavin in das Haus einführt:

Da liegt er todt, der mein des Weibes Recht zertrat,
Der Chryseiden Augenlust vor Ilion;
Todt, da die Lanzenbeute, Wunderseherin,
Genossin seiner Nächte, Zukunftdeuterin u. s. w.

(Wellauer 1412—22. Droysen S. 55).

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Klytämnestra rühmt sich gegen den Chor ihrer That, sucht sich, da dieser sie verwünscht, damit zu entschuldigen, daß nicht eigentlich sie, sondern der ἀλάστωρ unter ihrer Gestalt den Agamemnon gemordet habe (ὁ παλαιὸς δριμὺς ἀλάστωρ Ἀτρέως χαλεποῦ θοινατῆρος). Aber der Chor, der hier den Dichter vertritt, theilt nicht diese Ansicht; er spricht sie nicht frei von der wohlüberlegten, mit aller Freiheit begangenen That, aber, sagt er, dir mochte beistehen seiner Väter Vergelter (πατρόθεν δὲ συλλήπτωρ γένοιτ' ἂν ἀλάστωρ v. 1490). Deßhalb muß die Mörderin die verdiente Strafe erleiden nach dem uralten Gesetz, welches der Chor schon ausgesprochen hat, daß den Missethäter die Vergeltung trifft. Aber hier tritt ein gewaltiger Konflikt ein: auf der einen Seite ist es die heilige Pflicht des Sohnes, den Vater an der Mörderin zu rächen; auf der andern Seite ist es eben seine Mutter, die den Vater ermordet hat. Wie soll dieser Zwiespalt gelös't werden? Der Dichter schließt sich hier an die Sage an, nach der Apollo den Orestes auffordert, die Mutter zu tödten. So erscheint Orestes zwar nur als ein willenloses Werkzeug der Götter, aber er ist dadurch auch ohne alle Schuld an der grausamen That, die Furien haben kein Recht an ihn, was diese freilich dem Apollo gegenüber behaupten. So entspinnt sich ein Kampf zwischen den jungen und den alten Göttern, welchen Athene entscheidet. Alte, ehrwürdige Männer Athens müssen über Orestes' That das Urtheil fällen, die Furien klagen ihn an, Apollo und zuletzt Athene vertheidigen ihn. Die Vertheidigung des Apollo ist freilich ganz eigenthümlicher Art, und das, was er über das Verhältniß des Sohnes zur Mutter sagt, von dem christlichen Standpunkte ohne alles Gewicht. Es ist nichts als eine Spitzfindigkeit, die den Furien gegenüber geltend gemacht wird durch das Beispiel der Athene, die freilich aus dem Haupte des Zeus hervorgegangen war. Dieser Umstand wird auch als Hauptgrund angegeben, warum diese, welche zuletzt stimmt, für Orestes einen Stein in die Urne wirft und festsetzt, daß er bei Stimmengleichheit siegen solle. Die Hälfte der Stimmen ist für Orestes, der demnach freigesprochen wird. Die Furien aber, die alten Göttinnen, weiß Athene durch die Aussicht auf große Ehrengeschenke, die ihnen in Attika zu Theil werden sollen, zu gewinnen und zu wohlwollenden Beschützerinnen des Landes umzustimmen, weßhalb sie von jetzt an den Namen Eumeniden führen. Mit diesem letzten Akte ist also der Rachegeist, der in dem Hause des Pelops wüthete, zur Ruhe gebracht; denn die Schuld (μύσος), die auf dem Geschlechte lastete, ist getilgt, der letzte Sprößling desselben ist durch Zeus' Tochter selbst freigesprochen worden. Was Klytämnestra schon als Wunsch ausgesprochen hatte, es möge der Dämon dieses Haus verlassen und ein anderes Geschlecht heimsuchen mit wechselgemordetem Mord (Agam. 1552—54), das ist erst nach Orestes' Freisprechung in Erfüllung gegangen, Agam. v. 1256:

Ein irrer Flüchtling kehrt er aus der Fremde heim
Und setzt den Schlußstein aller Schuld der Seinigen.

(Droysen S. 48.)

Fragen wir nun nach dem Verhältnisse, in welchem der Dichter die Götter darstellt, so sehen wir, daß es vor allen andern Göttern Zeus ist, von dessen Macht Alles abhängt. Er ist (v. 60 ff.) es, des Gastrechts Hort, der die Atriden sendet, um über Paris Gericht zu halten; ihn preis't der Chor (v. 353 ff.), daß er Paris nebst dem ganzen Geschlechte vertilgt hat

Dich gastlicher Zeus, hoch ehr' ich auch dich,
Der du das zu erfüllen an Priamos' Sohn,
Längst hieltest den Bogen der Rache gespannt,
Daß weder zu früh noch ins Dunkel der Nacht
Ein eitel Geschoß hinschwirrte! u. s. w.

(Droysen S. 17.)

Man vergleiche noch v. 358, 495, 512, 568, 663 über die Macht des Zeus. Der Chor nennt ihn den Gott, der das Verhängniß (τὸ πεπρωμένον) voraus bedenkt. Auch Klytämnestra ruft ihn an, er möge endlich ihr Gebet in Erfüllung gehen lassen (v. 947). Daß Zeus es ist, der Alles über die Menschen verhängt, nicht der Dämon des Geschlechts, wie Klytämnestra behauptet, spricht der Dichter deutlich in folgenden Worten aus (v. 1460—67. Droysen S. 56):

Fürchterlich rühmst du des Hauses mächtigen, haderempörten Dämon,
Ach trauriger Ruhm des grausen, unersättlichen Elends,
Ach weh, ach Zeus, durch deinen Rath,
Der Alles fügt, der Alles schafft;
Denn was geschäh' den Menschen ohne dich, Zeus?
Was nicht wäre der Götter Schickung?

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

In den Grabesspenderinnen wird ebenfalls Zeus als der Urheber und Vollender aller Unternehmungen angerufen, neben ihm auch noch andere Götter. So fleht Orestes v. 18 u. 19, Droysen S. 68:

— — — O Zeus! gieb zu sühnen mir den Tod
Des Vaters, sei mir gern ein Helfer meiner That.

v. 243, Droysen S. 76:

Zeus, Zeus, auf mein Beginnen schaue du herab!
Sieh meines Vaters, sieh des Adlers arm Geschlecht.

und Elektra v. 241 u. 242:

Nun möge Kraft mir, möge mir Gerechtigkeit
Beistehn und Zeus zum dritten der allgrößeste!

Aehnliche Gedanken, welche die Zuversicht auf der Götter Macht und Hülfe aussprechen, enthalten v. 147, 199, 210.
Zeus übt ferner die Rache an den Frevlern aus v. 375, Droysen S. 80:

Zeus, Zeus, der du empor ein spätstrafend Gericht des Schicksals
Der allfrevelnden, frechen Hand schickst,
Gleiches erfülle du unsern Eltern!

Vergleiche 389, 403, 764.
Der Chor fleht zum Zeus, er möge dem Orestes den Sieg über seine Mutter und Aegisthus verleihen v. 772—75, Droysen, S. 96:

Höre jetzt mein Gebet, du der holdseligen Götter Vater Zeus!
Laß erloosen mich ein Loos, unverrückt
Das Weise treuforschenden Sinns zu schauen u. s. w.

und 842—43, Droysen S. 98:

Zeus, Zeus, was sag', was nenn' ich zuerst
Im heißen Gebet, im brünstigen Wunsch?

Als die That vollendet ist, preis't der Chor der Dike Macht, der wahrhaften Tochter des Zeus, und den parnassischen Loxias, der mit truglosem Trug sich jetzt genaht, der spätstrafende: v. 952—54, Droysen S. 103:

Die Gottheit überwindet! wohl gebührt's,
Fromm zu scheu'n der Himmlischen Gericht.

In den Eumeniden ist es zwar vorzugsweise Apollo, der den Orestes zu der That veranlaßt hat; allein dieser gesteht selbst, daß er nur auf Geheiß seines Vaters gehandelt habe; v. 585—91, Droysen 134:

Niemals geweissagt hab' ich auf dem Seherthron,
Was Zeus der Vater im Olympus nicht befahl.

Ebendasselbe bezeugt auch Athene v. 765, Droysen S. 141.
Auch da, wo mehrere Götter angerufen werden, wird die Macht des Zeus vor der aller andern hervorgehoben, wie z. B. v. 28 die Seherin nach Anrufung mehrerer Gottheiten Zeus den Höchsten nennt; ferner v. 729, wo Orestes für die Freisprechung von der Blutschuld neben Athene und Apollo besonders dem Zeus dankt, als dem dritten, allvollendenden Erretter (*τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου σωτῆρος, ὅς πατρῷον αἰδεσθεὶς μόρον σώζει με.*). Auch die Eumeniden nennen ihn, nachdem sie durch Athene versöhnt sind, den allvermögenden (*Ζεὺς ὁ παγκρατής* v. 878), und Athene schreibt (v. 930) eben diesen ihren Sieg über dieselben ihrem Vater zu.

Diese kurze Uebersicht giebt uns einen vollständigen Beweis, daß Aeschylus alle Macht in die Hände der Götter legt, die aber alle dem Zeus untergeordnet sind, ohne dessen Willen, wie der Chor im Agamemnon sagt, nichts geschieht. Wie kann man nach dieser so oft und so bestimmt ausgesprochenen Ueberzeugung des Dichters noch mit Blümner[16]) behaupten wollen, daß die Moira eine gleiche Gewalt neben Zeus habe, ihm also nicht untergeordnet sei? Zwar finden wir in Aeschylus' übrigen Tragödien, wie auch in unserer Trilogie einige Stellen, wo die Moira (oder auch die Moiren, deren Dreizahl der Dichter mehrmals erwähnt, ohne ihre Namen zu nennen) ganz selbstständig handelnd auftritt. So heißt es im Agamemnon v. 129: Die Moira wird mit Gewalt des Volkes gesammelte Schätze rauben. Betrachten wir aber die Stelle im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, so ist dieselbe so aufzufassen: Zeus hat (v. 60) Agamemnon gesandt, um Paris und

---

[16]) Ueber die Idee des Schicksals in den Tragödien des Aeschylus von H. Blümner, S. 37.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

des Priamus' Stadt zu vernichten wegen des verletzten Gastrechtes. Durch diesen Beschluß des Zeus wird dem Frevler das zu Theil, was ihm gebührt, sein Geschick, sein Loos, was eben durch *μοῖρα* bezeichnet wird. Wie aber die Griechen überhaupt Begriffe zu personificiren pflegten, so wurde auch die Moira als ein Wesen dargestellt, das dem Menschen sein Loos ertheile, während sie doch eigentlich dieses Loos selbst ist[17]). War nun einmal eine solche Ausdrucksweise dem Sprachgebrauche geläufig geworden, so war nichts natürlicher, als daß selbst die, welche an die Macht der Moira nicht glaubten, Eigenschaften und Handlungen von ihr aussagten, die auf den Glauben an ihre Macht schließen lassen. Brauchen doch auch wir noch Ausdrücke, wie Geschick, Verhängniß, Natur, denen wir Handlungen beilegen, die nach Aller Ueberzeugung nur Gott allein zugeschrieben werden können. Daß aber der Dichter nur in einem solchen Sinne die Moira nennt, zeigen Stellen, wie v. 302 in den Grabesspenderinnen:

Ἀλλ' ὦ μεγάλαι μοῖραι, Διόθεν — Τῆδε τελευτᾶν,

wo *Διόθεν* bedeutet: auf Befehl des Zeus [18]); ferner v. 370 in den Eumeniden:

θεσμόν
Τὸν μοιρόκραντον ἐκ θεῶν
Δοθέντα τέλεον.

Der Sinn dieser Worte ist: die Götter haben uns das Loos verliehen, das Gesetz in Erfüllung zu bringen, d. h. die Frevler zu verfolgen und zu bestrafen.

Auf ähnliche Weise werden auch die Wörter *μόρσιμον* und *πεπρωμένον* gebraucht, die das vom Schicksal Verhängte bezeichnen, aber in dem Sinne, daß das Schicksal von den Göttern ausgeht. So erkläre ich den Ausdruck im Agamemnon v. 68: *τελεῖται ἐς τὸ πεπρωμένον*, d. h. das Verhängte geht in Erfüllung; wer einmal die Götter verletzt hat, der kann ihrem Zorn nicht entgehen, weder durch Gebet, noch durch Spende, Zauber und Thränen. Das *πεπρωμένον* geht also von den Göttern aus (vergl. Wellauer zu dieser Stelle). Eben dahin gehört auch v. 457 in den Grabesspenderinnen:

Τὸ μόρσιμον μένει πάλαι, — Εὐχομένοις δ' ἀνέλθοι

Das, was den Frevlern beschieden ist, ihr Loos, wartet schon längst, es geht in Erfüllung, wenn ihr zu den Göttern flehet.

Es wären nun noch außer den drei Tragödien des Aeschylus die sämmtlichen Dramen des Sophokles und Euripides zu besprechen; allein sowohl die Schwierigkeit des Stoffes, als auch Mangel an Zeit haben es mir unmöglich gemacht, die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, zu Ende zu führen, welches ich die geneigten Leser mit Nachsicht zu berücksichtigen bitte.

---

[17]) Man vergleiche hierüber Klausen, S. 38.

[18]) Blümner S. 57, Anmerkung 10 meint, es könne *Διόθεν* nicht bedeuten: auf Zeus' Befehl, was dem Wesen der Moiren widersprechen würde, sondern nur in Uebereinstimmung mit seinem Willen. Nach seiner Voraussetzung von der Selbstständigkeit der Moira ist dies allerdings richtig.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf