Wie läßt sich Goethes Iphigenie für die Religionsstunde nutzbar machen?

Wenn in einem Lehrfache mit der geforderten Konzentration des Unterrichts Ernst gemacht werden kann und Ernst gemacht werden muß, so in der Religionsstunde. Die Möglichkeit ergibt sich aus der zentralen Stellung, welche die Religion überhaupt im geistigen Leben des Menschen einnimmt oder wenigstens einnehmen sollte; die Notwendigkeit aus der speziellen Aufgabe, die dem Religionsunterricht auf der Schule, zumal der höheren, zufällt. Diese Aufgabe muß doch wohl im letzten Grunde eine praktische sein, nämlich die, das Reich Gottes in dem Herzen des Schülers erbauen zu helfen. Nun ist aber der Schüler geneigt, die in der Religionsstunde behandelten Gegenstände sozusagen als außerweltlich anzusehen, und es liegt deswegen die Gefahr nahe, daß er ihnen gegenüber entweder die Empfindung stumpfen Anstaunens oder ungläubigen Zweifelns hat, in keinem Falle also ein inneres Verhältnis zu ihnen gewinnt. Darum muß sich der Religionslehrer angelegen sein lassen, den Schüler, wo auch immer die Gelegenheit sich bietet, die sittlichen Ideen, um die es sich in der Religion handelt, im Einzelleben, wie im Gesamtleben verkörpert so schauen zu lassen, daß er genötigt wird, sie selbst billigend als das absolut Begehrenswerte, ihre Gegensätze aber als das ebenso absolut Verwerfliche zu erkennen. Denn die Religionsstunde muß beides, die Erkenntnis des Verstandes und die Zustimmung des Willens zum Ziele haben. So kann und soll sich der Religionsunterricht all die Gebiete dienstbar machen, wo immer sittliche d. h. göttliche Ideen anzuschauen sind, das ist aber die ganze Welt des Sichtbaren. Gilt dies aber auch von dem Gebiete, das nur mit Phantasiegebilden es zu tun hat, von dem der Kunst, speziell der Dichtkunst? Ueber das Verhältnis der Ethik und Aesthetik zu einander sind die Ansichten der Menschen bekanntlich immer sehr verschiedene gewesen. Den rationalistischen Träumen, daß die Schaubühne eine ausreichende moralische Anstalt sei, steht die beschränkte pietistische Anschauung von der Gefährlichkeit des Theaters gegenüber. Sicherlich wird die Aesthetik weder in der Schule noch im Leben die Ethik ersetzen können, ebensowenig, wie diese jene überflüssig machen wird; wohl aber werden beide in ein freundnachbarliches Verhältnis zu einander treten können, so, daß sie sich gegenseitig Dienste leisten. So wird sich — dies auf die Schule angewandt — der Lehrer des Deutschen, wenn er dem Schüler den Charakter Weislingens in Goethes Götz von Berlichingen klar machen will, gern als Beispiel das Verhältnis Sauls zu David und das des Judas Ischarioth zu Jesus heranziehen; aber nicht weniger gern wird der Religionslehrer, wenn er von der Macht der Sünde und ihrer Entwicklung spricht, zu Shakespeares gewaltiger Darstellung des Macbeth greifen. Gewiß ist es eine Welt des Scheins, die uns der Dichter vorführt, aber es ist doch eine Welt des Scheins, die sich selbst als solche zu erkennen gibt, nicht aber Wahrheit

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

heuchelt, die vielmehr mittels der Illusion die ideale Wahrheit zur Offenbarung bringt, sie ist „aus Morgenduft gewebt und Sonnenklarheit der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit.“ Ist mithin unzweifelhaft das Gebiet der Dichtkunst an sich der Religion dienstbar zu machen, so könnte es doch fraglich sein, ob dies von ihrem ganzen Umfange gilt, oder ob der Religionslehrer von vornherein gewisse Dichter auszuschließen habe, in erster Linie Goethe, den „großen Heiden“. Es ist wahr, Goethe hat die Prometheussage dramatisch behandelt, und bei seiner Art des Dichtens sind wir zu der Annahme berechtigt, daß er damit seine eigene zeitweilige Stellung zur Gottheit hat darstellen wollen, aber derselbe Goethe, der den Prometheus in trotzigem Selbstbewußtsein sagen läßt: „Ich kenne nichts Aermeres unter der Sonne, als euch, Götter! Ihr nähret kümmerlich von Opfersteuern und Gebetshauch eure Majestät und darbtet, wären nicht Kinder und Bettler hoffnungsvolle Thoren“ — derselbe sagt auch: „Lange hab' ich mich gesträubt, endlich gab ich nach: Wenn der alte Mensch zerstäubt, wird der neue wach. Und solang du dies nicht hast: dieses Stirb und Werde! bist du nur ein trüber Gast auf der dunkeln Erde.“ Das heißt doch wohl: Der Mensch soll, wenn anders er seinen Beruf auf Erden erfüllen will, aus dem Zustande der Gottentfremdung, die aus dem falschen Selbstgefühl erwächst, in den Zustand der Gottergebenheit übergehen, die aus der Erkenntnis resultiert, daß was man ist, aus Gottes Gnaden ist, und was man leistet, nur so weit Wert hat, als es Gottes Absichten mit der Menschheit dient. Das aber ist nichts anderes als der spezifisch christliche Begriff der Wiedergeburt. Daß Goethe diesen Weg gegangen, bezeugt uns jenes Wort, und wie er ihn gegangen, ersehen wir aus den vier Gedichten Prometheus, Ganymed, Grenzen der Menschheit und das Göttliche. In dem erstgenannten Gedicht hatte sich, verführt durch den Geist der Sturm- und Drangperiode, sein Stolz auf die geistige Unabhängigkeit des Menschen, das Vertrauen auf die Kraft des eigenen Willens bis zum Trotz gegen die Gottheit verirrt. In der Ode „Ganymed“ kommt das nun einmal zu Gott geschaffene Herz zu Worte, und zwar in Lauten der Sehnsucht nach einem allliebenden, in der Schönheit der Natur sich offenbarenden Vater. In der Ode „Grenzen der Menschheit“ führt die Reflexion über die Allmacht und die ewige Dauer der Gottheit zu der Anerkennung der Beschränktheit des Menschen im Raume und in der Zeit. In der Ode „Das Göttliche“ endlich treibt die Ueberzeugung, daß das Edle und Gute in der Menschenwelt die festeste Stütze des Glaubens sei an „jene höhern unbekannten Wesen, die wir ahnen“, zu dem Willensentschluß, diesen Vorzug der Anlage zur Sittlichkeit, den der Mensch vor allen Wesen hat, eifrig zu pflegen. Und das letzte Glied in dieser religiösen Entwickelungsreihe ist — Iphigenie in Tauris. Was in dem letztgenannten Gedichte als Theorie aufgestellt ist, erscheint in dem Drama sozusagen als Praxis, insofern jene Forderung: „Edel sei der Mensch, hülfreich und gut! Unermüdlich schaff' er das Nützliche, Rechte, sei uns ein Vorbild jener geahneten Wesen“ von der Heldin unseres Stücks betätigt wird. Ist aber eine solche Moral auf antikheidnischem Boden möglich? Nein, aber Iphigenie ist auch kein antikes Stück. Freilich nennen bedeutende Kritiker, wie schon Wieland, unser Drama ein altgriechisches Stück, aber wir werden uns doch wohl Schiller anschließen müssen, der es erstaunlich modern und ungriechisch findet. Zu jenem Urteil berechtigt doch nur der geschichtliche Rohstoff und das äußere Kolorit; faßt man aber die Ausgestaltung des Stoffes, die innere Entwickelung nach ihren Motiven und Wirkungen ins Auge — und das ist doch wohl das Ausschlaggebende — so wird man es in hohem Grade germanisch-christlich nennen müssen. Und als solches wird es dem Lehrer des Deutschen, wie dem Religionslehrer ein unschätzbares Stück seines Lehrstoffs sein: jenem, insofern es die schönste Frucht der Renaissance, der nur einem Goethe möglichen Vermählung des griechischen und germanischen Geistes, ist; diesem, insofern es eine Fülle christlich dogmatischer und ethischer Begriffe mit jener plastischen Klarheit zur Anschauung bringt, deren wiederum kein moderner Dichter in dem Grade wie Goethe fähig ist.

Dies gilt in erster Linie von dem Begriffe der Gottheit. Gottes Wesen ist, aufs kürzeste und umfassendste ausgedrückt, Selbstoffenbarung. Dies tritt in unserm Drama in einem Umfang zu Tage,

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

daß man es geradezu als ein Hauptthema desselben bezeichnen kann, zur Anschauung zu bringen, wie das Walten der Gottheit sieghaft die Wolke des menschlichen Irrens durchbricht. Das mißverstandene Gotteswort: „Bringst du die Schwester, die an Tauris' Ufer im Heiligthume wider Willen bleibt, nach Griechenland, so löset sich der Fluch" veranlaßt die Verwicklung der Handlung; durch das wunderbare Wiederfinden der Schwester und seine damit zusammenhängende Heilung wird Orest zur rechten Deutung jenes Wortes geführt und damit die Verwicklung gelöst.

Wir pflegen von einer zweifachen Art der Gottesoffenbarung zu sprechen, einer solchen in uns und außer uns. Beide Arten zeigt unser Drama. Für die erstere Art, wofür die heilige Schrift den Ausdruck hat: „Der Geist (Gottes) gibt Zeugnis unserm Geist", finden wir zahlreiche Belege in den vielen Gebeten Iphigeniens. Auf welchem Wege zunächst sich ihr die Gottheit offenbart, läßt sie der Dichter, entsprechend jenem biblischen Wort, so aussprechen: „Die Götter reden nur durch unser Herz zu uns." Und welches Bild des göttlichen Wesens hat sich darnach in ihrer Seele gestaltet? Es sind im wesentlichen die Eigenschaften, die die christliche Dogmatik als die Kerneigenschaften aufzustellen pflegt: Allmacht, Allweisheit, Heiligkeit und Güte. Die Allmacht bezeugt sie unter anderem in dem Gebet: „Du hast Wolken, gnädige Retterin, einzuhüllen unschuldig Verfolgte und auf Winden dem ehrnen Geschick sie aus den Armen über das Meer, über der Erde weiteste Strecken und wohin es Dir gut dünkt, zu tragen", die Weisheit aber mit den Worten: „Weise bist du und siehest das Künftige; nicht vorüber ist dir das Vergangene, und Dein Blick ruht über den Deinen, wie Dein Licht, das Leben der Nächte, über der Erde ruhet und waltet." Die Vorstellung von ihrer Heiligkeit ist am anschaulichsten in den Worten ausgedrückt: „Unsterbliche, die ihr den reinen Tag auf immer neuen Wolken selig lebet, habt ihr nur darum mich so manches Jahr von Menschen abgesondert, mich so nah bei euch gehalten, mir die kindliche Beschäftigung, des heilgen Feuers Glut zu nähren, aufgetragen, meine Seele der Flamme gleich in ewiger frommer Klarheit zu euern Wohnungen hinaufgezogen, daß ich nur meines Hauses Greuel später und tiefer fühlen sollte?" Am häufigsten bezeugt sie die göttliche Güte, wie z. B.: „Die Unsterblichen lieben der Menschen weitverbreitete gute Geschlechter, und fristen das flüchtige Leben gerne dem Sterblichen, wollen ihm gerne ihres eignen ewigen Himmels mitgenießendes fröhliches Anschaun eine Weile gönnen und lassen." Zu beachten ist auch, daß sich ihr Vorstellungskreis wesentlich auf zwei Gottheiten beschränkt, die durch das rein geistige Band der Geschwisterliebe verbunden sind, Artemis und Apollo, und das an sie gerichtete Gebet: „Du liebst, Diana, deinen holden Bruder vor allem, was dir Erd' und Himmel bietet. O laß den Einz'gen, Spätgefundenen mir nicht in der Finsternis des Wahnsinns rasen", mutet uns an wie das hohepriesterliche Gebet Christi, worin dieser, sich auf die Liebe des Vaters zu ihm berufend, Gott um Rettung seiner Jünger aus der Welt des Argen bittet.

Diese Gottheit nun wird der Träger einer zwar dem leiblichen Auge unsichtbaren, aber darum für den Glauben nicht weniger realen Handlung, deren sichtbares Ziel die Heimführung der Iphigenie in das Haus der Väter durch den von seelischer Krankheit genesenen Bruder ist. Aber diese Handlung hat zum Hintergrunde das tiefste Problem, das die Menschheitsgeschichte kennt, die Entsühnung eines fluchbeladenen Geschlechts. Wenn wir statt Entsühnung Erlösung, statt des einzelnen Geschlechts die ganze Menschheit und statt Iphigenie Christus setzen, so haben wir in unserm Drama die poetische Darstellung der christlichen Heilsgeschichte, wie sie uns nach ihren Gründen und Folgen in der biblischen Offenbarungsurkunde vorliegt. Verstehen wir darnach unter der Erlösung die Wiederherstellung der wahren, heiligen und seligen Verbindung des Menschen mit Gott, so ergeben sich für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit vom religiösen Standpunkte aus die drei Hauptepochen: 1. die der ursprünglichen Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen, 2. die der Zerreißung dieser Einheit durch die Sünde mit ihren Folgen und 3. die der Wiederherstellung derselben durch den Erlöser. Den Menschen im Urzustande stellen wir uns vor als ein Wesen voll Wahrheit in der Erkenntnis, voll Heiligkeit im Willen, voll seliger Harmonie im

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Gemüt. Einen solchen repräsentiert in unserm Drama der Ahnherr des Geschlechts, Tantalus vor seinem Fall, dessen gottseliges Dasein der Dichter so beschreibt: „Nennst du den deinen Ahnherrn, den die Welt als einen ehemals Hochbegnadigten der Götter kennt? Ist's jener Tantalus, den Jupiter zu Rat und Tafel zog, an dessen alterfahrnen, vielen Sinn verknüpfenden Gesprächen Götter selbst, wie an Orakelsprüchen sich ergötzten?" Diesem Urzustande machte das Eintreten der Sünde in das menschliche Leben ein Ende. Mag nun diese Sünde, nach der biblischen Urkunde, in der Uebertretung eines göttlichen Gebotes, oder, nach der Tantalussage, in dem Preisgeben göttlicher Geheimnisse und in dem frevlen Spiel mit der göttlichen Allwissenheit bestehen, in beiden Fällen ist das Wesen der Sünde dasselbe, nämlich Selbstsucht, Ueberhebung, Abkehr von Gott. In beiden Fällen sind aber auch die Folgen und Wirkungen der Sünde dieselben. Zeichnen wir zuerst diese Wirkungen, wie sie die christliche Lehre auf Grund der heiligen Schrift und der persönlichen Erfahrung schildert, in Hinsicht auf die einzelnen Seiten des Geisteslebens. Sofern die Sünde ihrer Natur nach Verkehrung der heiligen Ordnung unseres Wesens ist, das heißt ein Unterliegen des zur Herrschaft bestimmten Geistes unter die sinnlich egoistischen Triebe, werden sich jene Wirkungen der Sünde vor allem in dem Gefühlsleben äußern, nämlich als Störung der innern Harmonie, als Widerstreit dessen, was geeinigt sein sollte, als innere Unruhe und Unfriede, kurz als Gefühl der Unseligkeit. Die heilige Schrift faßt diese Wirkungen zusammen unter dem Begriffe ἔχθρα θεοῦ, Feindschaft gegen Gott, der nicht bloß den freien Gegensatz des Sünders gegen Gott, sondern auch das unselige Bewußtsein dieses Gegensatzes, das niederdrückende und unruhig umhertreibende Gefühl der Entfremdung von Gott enthält. Auf gleiche Weise äußert sich die zerrüttende Macht der Sünde auf die erkennende Kraft und Tätigkeit des menschlichen Geistes: aus der Sünde, als einer Losreißung von Gott, der ewigen Wahrheitsquelle, muß notwendig eine Verkehrung und Trübung nicht nur des Gottesbewußtseins, sondern auch des sittlichen Bewußtseins hervorgehen, wofür die Bibel die Ausdrücke πλάνη, Verirrung, und σκότος, Verdunkelung, hat. Die Willenskraft endlich wird durch die Sünde in den Zustand der Schwäche und Ohnmacht, ja völliger δουλεία, Knechtschaft, wie die Bibel es nennt, versetzt, indem die mit blinder Willkür wirkende und immer steigende Macht der sinnlichen Triebe den Willen zum Guten völlig lahmlegt. Und dieser durch die Sünde geschaffene Zustand wird nun auf dem Wege natürlicher Fortpflanzung das Erbteil, das von Eltern auf Kinder übergeht. Diesem nach der Bibel gezeichneten Bilde entspricht die dichterische Schilderung: „Zwar die gewaltige Brust und der Titanen kraftvolles Mark war seiner Söhn' und Enkel gewisses Erbteil; doch es schmiedete der Gott um ihre Stirn ein ehern Band: Rat, Mäßigung und Weisheit und Geduld verbarg er ihrem scheuen, düstern Blick; zur Wut ward ihnen jegliche Begier und grenzenlos drang ihre Wut umher." Selbst im Ausdruck begegnen sich beide Darstellungen: Dem Goetheschen „der Gott schmiedete um ihre Stirn ein ehern Band" entspricht der biblische „Gott hat sie dahingegeben in ihrer Herzen Begierden", insofern beide die zerrüttenden Wirkungen der Sünde als von Gott selbst gewollte und geordnete Vergeltung fassen, geordnet nicht sowohl um zu strafen, als vielmehr zu retten, zu erlösen. Denn es kann unsere Vorstellung vom göttlichen Wesen nicht befriedigen, wenn wir annehmen wollten, daß auch das Böse in Verbindung mit seinen Folgen zur Offenbarung und Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit gehöre; daß es vielmehr in seiner Welt nicht sein soll, hat Gott faktisch damit an den Tag gelegt, daß er eine Erlösung vom Bösen geordnet hat. „Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern, daß er sich bekehre und lebe." So löst die Bibel das größte Welträtsel, die Frage: Wie läßt es sich denken, daß Gott solche Wesen schuf, wenn er voraussah, daß sie in ihrer Entwicklung das göttliche Gesetz des Lebens verlassen und in das Böse, die Negation alles wahren Lebens, versinken werden? Die Möglichkeit der Sünde lag in der Anlage des Menschen als eines freien, sich selbst bestimmenden Wesens; daß sie aus diesem Zustande der Möglichkeit herausgetreten ist in den der Wirklichkeit, das ist ihr Fluch, aber ein Fluch, der einst aufgehoben werden soll. So ist die Erlösung als Ratschluß von Ewigkeit vorgesehen, als Tätigkeit aber beginnt sie mit dem Sünden-

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

fall, indem Gott den Menschen die unselige Macht der Sünde fühlen läßt, um in ihm die Sehnsucht zu erwecken, von ihr frei zu werden. Die Sünde wird, um ein Wort der Bibel zu variieren, ein Zuchtmeister zur Erlösung. So sehen wir in unserm Drama das letzte Glied des Tantalidengeschlechts, Orest, unter dem Fluch der Sünde fast erliegen. Er hat die Wahrheit des furchtbaren Wortes an sich erfahren, daß die Sünden der Väter heimgesucht werden an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. — „Willkommen, Väter! euch grüßt Orest; was ihr gesät, hat er geerntet: Mit Fluch beladen stieg er herab"—; ihm scheint es nur noch eine Erlösung durch den Tod zu geben. Die Gottheit aber hat eine andere Erlösung zubereitet — durch Iphigenie. Iphigenie ist durch ein wunderbares Schicksal dem Zusammenhang mit ihrem sündigen Geschlechte entnommen worden, um in einem der Gottheit geweihten Dienst vorbereitet zu werden für ihre Lebensaufgabe, die Entsühnung ihres fluchbeladenen Hauses. Um nun zu ermessen, inwieweit wir darin ein Analogon zu unserm biblisch-evangelischen Erlösungsbegriff haben, ist es nötig, zuerst diesen in Kürze zu erörtern. Die Bibel hat für die Erlösung die drei Ausdrücke *ἀπολύτρωσις*, *καταλλαγή* und *δικαίωσις*. Der erste bezeichnet die Erlösung als Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde um einen gewissen Preis, ein Lösegeld, und insofern Christus dieses Lösegeld ist, liegt in jenem Begriff der Gedanke, daß Jesus Christus, um die Menschen zu erlösen, nichts Geringeres als sein Leben hingegeben, und diese Hingabe der Grund des Heils und neuen Lebens der Menschen sei. Zum richtigen Verständnis der *καταλλαγή* dient der Spruch: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selbst," das heißt: Gott ermöglicht eine Wiedervereinigung des Menschen mit ihm durch Entfernung des trennenden Elementes in demselben, der Sünde, indem er ihm die frühere Schuld nicht zurechnet und die Aufforderung, die dargebotene freie Gnade anzunehmen, an die Menschen ergehen läßt. Die *δικαίωσις* endlich bezeichnet die Erlösung als einen Akt Gottes, vermöge dessen er den Menschen in das rechte Verhältnis zu ihm, das heißt, in das eines Kindes zum Vater setzt. Und dies geschieht auf Grund des gläubigen Verhaltens seitens des Menschen, das heißt, wenn er sich willig und vertrauensvoll der rettenden Gnade Gottes überläßt. Dies aber wird er dann tun, wenn er von Schuldbewußtsein erschüttert und von Reue durchdrungen, sich aus innerstem Herzen nach Erlösung sehnt. So sind es also zwei Faktoren, welche die Erlösung bewirken, ein objektiver, nämlich Christus, und ein subjektiver, die Sinnesänderung des Menschen nach ihren beiden Seiten, der Reue und dem Glauben. Und nun das Erlösungsproblem in unserm Drama. Um mit dem subjektiven Faktor zu beginnen — welch ergreifendes Bild eines reuigen Sünders hat uns der Dichter in Orest gezeichnet! Dieser ist von Schuldbewußtsein ganz durchdrungen; rückhaltlos und ohne Beschönigung seines Tuns legt er ein umfassendes Schuldbekenntnis vor der ihm noch fremden Priesterin ab; indem er noch einmal in der Erinnerung alle Schauer der grausigen Tat durchlebt, wird sein Verlangen nach blutiger Sühne derartig gesteigert, daß er das sich an ihm vollziehende letzte Gericht wie in einer Vision anschaut. Weniger deutlich tritt der Glaube zu Tage. Der Glaube an die göttliche Hülfe freilich ist es, der Orest zu dem Orakel in Delphi geführt, der Glaube an die göttliche Verheißung, der ihn in das ferne Land der Scythen getrieben hat; hier aber scheint dieses Licht in dem Dunkel der Verzweiflung zu erlöschen. Und doch kann es nicht erloschen sein, denn wir sehen seine Wirkung in dem Zustand der Vision: Das ist ja eben das Wesen des Glaubens, daß er Uebersinnliches, das ist hier die göttliche Gnade, unmittelbar ergreift. Und als Orest aus dem visionären Zustande erwacht, da wird er gewahr, daß das, was er geschaut hat, kein Wahn ist: es gibt eine Sündenvergebung nicht nur von seiten der Menschen, sondern auch von seiten der Götter, und er ist derselben teilhaftig geworden, ihm „sagt's das Herz." Wer aber hat hier das Gnadenwort: „Dir sind deine Sünden vergeben" gesprochen? Diese Rolle fällt im Drama der Iphigenie zu. Es ist selbstverständlich, daß diese nicht in dem Sinne, wie Christus, der objektive Faktor der Erlösung genannt werden kann. Ihre Opferung in Aulis kann, schon weil sie keine freiwillige ist, allenfalls mit der Opferung Isaaks auf Morijah, aber nicht mit der Christi auf Golgatha verglichen werden; wohl ist sie dem Zusammenhang mit ihrem sündigen Geschlechte enthoben worden, aber

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

sie ist darum nicht sündlos wie Christus; wohl erscheint sie dem Arkas wie die vom Himmel in menschlicher Gestalt herabgekommene Milde, aber doch ist in ihr nicht wie in Christo Göttliches und Menschliches eins geworden. Anderseits aber kann man sich auch nicht zu der Auffassung verstehn, der Goethe selbst mit dem bekannten Ausspruch: „Alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit" das Wort geredet haben soll. Soll das heißen: Wie Christi Gerechtigkeit uns „zugerechnet" wird, so Iphigenies dem Orest? Das ist schwerlich Goethes Ansicht gewesen, so wenig wie die, daß von Iphigenie eine magisch heilende Wirkung auf Orest ausgegangen sei. Die Wirkung, die von ihrer Persönlichkeit und ihrem Zuspruch ausgeht, kann nur eine natürlich-psychologische sein, etwa zu vergleichen den Wirkungen, die von der christlichen Predigt ausgehn. Wer kann in empfänglicher Stunde die Bergpredigt Christi hören, ohne im Innersten einen tiefen Schmerz über seinen unendlichen Abstand von diesen Forderungen zu empfinden, aber auch zu fühlen, daß diese Klänge, diese Seligpreisungen aus Regionen stammen, die unsere wahre Heimat sind? Aber eine Mittlerin in dem Sinne, wie es Christus für uns ist, kann Iphigenie auch so noch nicht sein; es fehlt immer noch der zureichende Grund, um die Heilung Orests für möglich halten zu können. So werden wir genötigt, diesen zureichenden Grund in ihren Gebeten zu suchen. Welche Bedeutung das Gebet im religiösen Leben hat, wird im zweiten Teil unserer Betrachtung zur Sprache kommen, hier genügt es, auf die Wunderkraft hinzuweisen, die die Kirche zu allen Zeiten ihm beigelegt hat. So hat Luther die feste Ueberzeugung gehabt, seinen schwerkranken Freund Melanchthon durch sein Gebet vom Tode errettet zu haben. Auch Iphigenie hat den Glauben an diese Wunderkraft, wenn sie sagt: „O wenn vergoßnen Mutterblutes Stimme zur Höll' hinab mit dumpfen Tönen ruft, soll nicht der reinen Schwester Segenswort hülfreiche Götter vom Olympus rufen?" Und der spätere Goethe hat einmal gesagt: „ . . . der Ewige herrscht auf Erden, über Meere herrscht sein Blick; Löwen sollen Lämmer werden, und die Welle schwankt zurück; blankes Schwert erstarrt im Hiebe, Glaub' und Hoffnung sind erfüllt; wundertätig ist die Liebe, die sich im Gebet enthüllt." Der klügelnde Verstand freilich erhebt dem Wunder der Wiedergeburt gegenüber noch immer die Nikodemusfrage: Wie mag solches zugehen? Und immer noch gibt es darauf dieselbe Antwort: „Der Wind bläset, wo er will, und du hörest sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt. Also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist." Das heißt: So wenig wir im Reiche der Natur die schaffende Kraft Gottes deswegen leugnen, weil wir nur ihre Wirkungen, nicht aber ihren Ursprung und ihren geheimnisvollen Verlauf wahrnehmen, so wenig dürfen wir es im Reiche des Geistes. Die Wiedergeburt ist ein solch geheimnisvoller Akt, in sofern er ein auf dem Grunde des unbewußten Lebens sich vollziehender und dann erst zum Bewußtsein aufsteigender Prozeß ist. Diesen Vorgang bringt der alles plastisch gestaltende Dichter zur Anschauung, indem er den Orest in einen traumhaft visionären Zustand versinken läßt, worin er seine Heilung schaut, deren er dann, zu klarem Bewußtsein zurückgekehrt, mit wachen Sinnen inne wird. Und welches sind nun die Merkmale der Wiedergeburt? Wie äußert sie sich? Fragen wir zuerst wieder die heilige Schrift, so nennt uns diese im wesentlichen drei Merkmale: ἀλήθεια, δικαιοσύνη und ἁγιασμός. Unter dem ersten versteht sie eine Erneuerung des Erkenntnisvermögens, die den Menschen befähigt, die göttliche Wahrheit zu fassen und die Geheimnisse seines Reiches zu erkennen. Und wie diese göttliche Wahrheit etwas Lebendiges ist, so erweist sie sich auch wirksam als die Kraft, welche frei macht wie von der Unwissenheit und dem Irrtum, so von der Sünde. Unter δικαιοσύνη versteht die Schrift das Bewußtsein, nicht mehr unter dem Zorn Gottes zu stehn, das Gefühl des Friedens und der Freudigkeit, das aus dem Besitz der vergebenden Gnade Gottes folgt, kurz, den Geist der Kindschaft, vermöge dessen der Mensch Gott seinen Vater nennt und ihn liebt, weil dieser ihn zuerst geliebt. Während diese beiden Merkmale der Wiedergeburt dem Erkenntnis- und Empfindungsvermögen angehören, fällt das dritte, die ἁγιοσύνη dem Willensvermögen zu. Es bezeichnet nämlich die Richtung der Gesinnung, die im Gegensatz zur Eigenliebe und Weltliebe Freude an Gott und dem Göttlichen hat, so daß

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

der Mensch nicht mehr das Seine sucht, sondern das, was Gottes und der Brüder ist, kurz, den Grund und das Wesen alles neuen, bessern Strebens. Dieser Darstellung entspricht im wesentlichen das vom Dichter gezeichnete Bild des wiedergeborenen Orest. Dieser erkennt das gnädige, durch Nacht zum Licht führende Walten der Gottheit — „Ihr Götter, die mit flammender Gewalt ihr schwere Wolken aufzuzehren wandelt und gnädig-ernst den lang' erflehten Regen mit Donnerstimmen und mit Windesbrausen in wilden Strömen auf die Erde schüttet . . ." —; er fühlt die Seele vom göttlichen Zorn entlastet — „es löset sich der Fluch, mir sagt's das Herz; die Eumeniden ziehn, ich höre sie, zum Tartarus und schlagen hinter sich die ehernen Tore fernabdonnernd zu" —; die neuerwachte Willenskraft sehnt sich nach gottwohlgefälligem Handeln — „die Erde dampft erquickenden Geruch und ladet mich auf ihren Flächen ein, nach Lebensfreud' und großer Tat zu jagen." — Und diese Wiedergeburt läßt ihn der Dichter nicht nur bezeugen, sondern auch betätigen. Dem Orest fällt die Rolle zu, den Konflikt mit Thoas zu lösen, nicht durch das Gottesurteil des Zweikampfes, zu dem er sich freilich auch erbietet, sondern durch die Deutung des dunkeln Orakelworts. Füge ich nun noch hinzu, daß uns der Dichter in der Visionsszene und im Parzenlied auch einen Blick in das jenseitige Leben tun läßt, wo wir den Ahnherrn des Tantalidenhauses „fest angeschmiedet" und „leidend" sehen, weil er in seinem Trotz gegen die Götter verharrt, während die andern Glieder des Geschlechts als selige Persönlichkeiten erscheinen, da sie Frieden unter sich und — so lesen wir zwischen den Zeilen — mit der Gottheit gemacht haben, so glaube ich erwiesen zu haben, daß unser Drama, natürlich mutatis mutandis, zur Veranschaulichung der hauptsächlichsten Begriffe der christlichen Dogmatik dienen kann.

Nicht geringer ist die Ausbeute für die Ethik. Wir werden uns hier auf die Person der Iphigenie zu beschränken haben. Diese ist wohl unbestritten als eine christlich germanische Jungfrau gedacht. Iphigenie in Aulis und Iphigenie in Tauris — damit ist der unermeßliche Abstand des vorchristlichen — jüdischen wie heidnischen — Gottesdienstes vom christlichen gegeben. Ich erläutere diesen Unterschied zunächst wieder an der Hand der heiligen Schrift. Der Apostel Paulus erörtert ihn an der Stelle des Römerbriefes, wo er vom dogmatisch-theoretischen zum ethisch-praktischen Teil übergeht an dem Bilde des Opfers. „Ich ermahne euch durch die Barmherzigkeit Gottes, daß ihr eure Leiber begebet zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei, welches sei euer vernünftiger Gottesdienst." Im vorchristlichen wie im christlichen Gottesdienst handelte es sich also um ein Opfer, aber das christliche Opfer ist nicht, wie jenes, ein Sühn-, sondern ein Dankopfer, denn es liegt ihm nicht der Gedanke zu Grunde, daß man Gott durch Werke versöhnen oder ihm genugtun soll, um „einen gnädigen Gott zu kriegen," sondern vielmehr umgekehrt, weil man einen gnädigen Gott hat, ihm sein ganzes Leben weihen. Das Opfer, das „Gott wohlgefällig" ist, ist nun nicht ein totes Opfer, das heißt, etwas von dem, was man hat, und wär's auch der eigene Leib, sondern ein „lebendiges" Opfer, das heißt, die Person, das, was man ist. Darin besteht die priesterliche Funktion des Menschen, daß er nicht nur mit Gott im Gebet verkehrt und von ihm etwas empfängt, sondern auch, daß er ihm etwas gibt, ihm die „geistlichen" Opfer darbringt, die ihm allein angenehm sind. So sind also nicht kultische, sondern sittliche Handlungen das Wesen des wahren Gottesdienstes, und darum nennt ihn Paulus einen vernünftigen (λογικὴ λατρεία.) Und das läßt sich im vollen Umfange auf die Iphigenie unsres Dramas anwenden, ihr ganzes heiliges, in Gehorsam bewährtes Leben ist, wie das Leben Christi, ein der Gottheit und ihrem Geschlecht geleisteter Dienst — und in diesem Sinne auch ein stellvertretendes Sühnopfer. Daß diese Rolle in unserm Stück einem Weibe und nicht einem Manne zugeteilt wird, ist von großer psychologischer Wahrheit. Als die Haupttugend des Weibes läßt sich bezeichnen die Sanftmütigkeit oder der sanfte Mut, wodurch sie zugleich befähigt wird zu dulden, sich hinzugeben, wie zu herrschen durch den Eindruck, den sie hervorbringt, durch die Wirkungen, die von ihr ausgehen, die ebenso fesselnd, wie mildernd und sänftigend sind. Das Weib ist sodann auf die harmonische Einheit von Natur

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

und Geist, Sinnlichem und Geistigem angelegt; daher umfaßt sie in ihrer Erkenntnis alles anschaulicher Weise und vermag daher in manchen Fällen das Wahre und Richtige zu erkennen, wo es der Mann nicht sieht. Vor allem aber ist sie zur Religion angelegt, indem sie als das schwächere Geschöpf ihre Abhängigkeit und das Bedürfnis einer höheren Hilfe und Stütze tiefer empfindet, ohne dem Kampfe mit dem Hochmut des Wissens und Begreifens, wie der Mann, ausgesetzt zu sein. Während der Mann in seinem Handeln oft nach bestimmten Grundsätzen verfährt, hat die Frau den großen Vorzug, vom Gefühl, vom moralischen Takt bestimmt zu werden, kurz, ihre Sittlichkeit ist Herzens-, nicht Verstandessache. So sagt Iphigenie von sich: „Ich überlege nicht, ich fühle nur.“ Wenn wir nun fragen, in welchen Tugenden sich die christliche Sittlichkeit bekundet, so nennt uns die heilige Schrift die Liebe als die Haupttugend, aber mit ihr aufs engste verbunden oder vielmehr ohne sie nicht denkbar die Freiheit; denn eine Liebe ohne Freiheit, eine Hingebung, die nicht die freie, sich selbst bestimmende, ungezwungene Hingebung ist, hat keinen sittlichen Wert; und andrerseits wird allein in der Hingebung die wahre Selbständigkeit, das ist, die Freiheit ausgebildet und gewonnen. Denn die menschliche Freiheit ist nicht dazu bestimmt, sich selbst zu genügen, sich selbst zu leben, sondern das dienende Werkzeug Gottes zu sein. So läßt der Dichter Iphigenie sagen: „Gehorsam fühlt' ich meine Seele am liebsten frei.“ Die Liebe ist nun nach den drei Beziehungen des Menschen zu Gott, Welt und sich selbst Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe — die letztgenannte natürlich nicht im Sinne der ungesunden Selbstsucht, sondern des gesunden Interesses für die Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit. Die Liebe zu Gott ist aber einerseits die sich in Gott versenkende, die mystische, anderseits die praktische, die in Beziehung zur Welt tretende Liebe. Beide Arten der Gottesliebe finden wir bei Iphigenie. Um uns die mystische Gemeinschaft mit der Gottheit anschaulich zu machen, bedient sich der Dichter des schönen Bildes: „Unsterbliche . . habt ihr mich so manches Jahr von Menschen abgesondert, mich so nah bei euch gehalten, meine Seele der Flamme gleich in ewiger frommer Klarheit zu euern Wohnungen hinaufgezogen.“ Die sich stets erneuernde und wiederholende Vereinigung mit Gott kommt aber zu stande im Gebet; in ihm reden wir mit Gott, schütten unser Herz vor ihm aus, danken und preisen ihn als solche, die ihn haben, rufen und flehen zu ihm als solche, die ihn nicht haben; die innerste Wahrheit unsrer Persönlichkeit öffnet und entfaltet sich vor seinem Angesicht. So ist das Gebet die Gottesliebe in ihrer lebendigen Aeußerung. Und so erklären sich die zahlreichen Gebete Iphigeniens in unserm Drama. Von ganz besonderem Interesse ist das herrliche Dankgebet: „So steigst du denn, Erfüllung, schönste Tochter des größten Vaters, endlich zu mir nieder,“ insofern es sich darin um die Erhörung handelt. Wie sehr neigt der Mensch dazu, die Kraft des Gebets zu bezweifeln, zumal wenn er wiederholt vergebens um eine bestimmte Gabe gebeten hat. Da aber Gottes beseligende Gnade zugleich die erziehende Gnade ist, so wird die Erhörung uns nicht immer sofort, oder zu jeder Zeit gewährt. Gerade dies gehört zu den inneren Führungen Gottes mit uns, daß er uns das Innewerden der Gnade vorenthält, damit wir lernen, nicht allein zu kämpfen im Gebet, sondern im Gebet auch Gottes zu harren. Werden wir also auch nicht immer des unmittelbaren Zwecks unsres Gebets teilhaftig, so doch immer, falls wir uns erziehen lassen und ausharren, des Endzwecks aller Gebete, nämlich der Vervollkommnung unsres persönlichen Verhältnisses zu Gott, unsres Lebens in Gott. Dazu kommt, daß wir Gott gegenüber alle Kinder und Anfänger sind, und daher dürfen wir nicht verlangen, daß Gott uns anders behandele denn als Kinder, die nicht immer den Genuß einer Gabe vertragen können. Oder, wie die Schrift sagt: „So denn ihr, die ihr arg seid, könnet (d. h. verstehet) euern Kindern gute Gaben geben, um wieviel mehr wird euer himmlischer Vater Gutes (d. h. nur Gutes) geben denen, die ihn darum bitten.“ Diese Gedanken läßt der Dichter Iphigenie so ausdrücken: „Wie man den König an dem Uebermaß der Gaben kennt . . . , so kennt man euch, ihr Götter, an gesparten, lang' und weise zubereiteten Geschenken. Denn ihr allein wißt, was uns frommen kann, und schaut der Zukunft ausgedehntes Reich . . Gelassen hört ihr unser

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Flehn, das um Beschleunigung euch kindisch bittet; aber eure Hand bricht unreif nie die goldnen Himmelsfrüchte. . . ."

Die praktische Gottesliebe betätigt sich in der persönlichen Hingebung an einen von Gott bestimmten Beruf. Dieser Beruf ist, allgemein ausgedrückt, die Arbeit für das Reich Gottes, das innerhalb des Menschheitsreiches verwirklicht werden soll. Diese Arbeit braucht nun nicht geradezu eine missionierende zu sein, sondern jeder Mensch kann und soll innerhalb seines irdischen Berufes an der Ausbreitung des Reiches Gottes innerhalb der menschlichen Gesellschaft mitarbeiten, indem er das Gottesbild nicht nur in sich selber, sondern auch in andern achtet und pflegt. Die Gottesliebe schließt also die Menschenliebe in sich. So können wir bei jedem Menschen von einem zweifachen Berufe, einem irdischen und einem himmlischen sprechen, die sich aber so wenig ausschließen, daß vielmehr einer den andern bedingt. Auch Iphigenie weiß von einem zweifachen Berufe, ihrem Priesterberufe, als ihrem irdischen, und der Mission an ihrem Geschlecht, als ihrem himmlischen. Sie ahnt noch nicht den Zusammenhang beider, wir hören sie sogar einmal in einer Ueberwallung des Heimwehs klagend bekennen, daß sie des Priesteramtes mit stillem Widerwillen walte, weil sie der Meinung ist, daß der eine Beruf, die Mission unter den Scythen, dem andern, der Sühnung ihres Geschlechts hindernd im Wege stehe. Wollen wir sie deshalb tadeln? Ist es nicht auch christlich, daß die Bruderliebe insbesondere die umfaßt, welche gerade uns die Nächsten sind? Gleichwohl sehen wir sie auch in jenem Beruf echt christlich wirken, wenn wir uns an Arkas' begeisterte Schilderung halten. Ja wir sehen in ihrer Kulturarbeit unter den Scythen recht eigentlich eine Illustration der biblischen Geschichte vom barmherzigen Samariter. Diese Geschichte soll die Antwort auf die Frage des Pharisäers sein: Wer ist denn mein Nächster? Der dies fragte, fragte im Sinne der gesamten alten Welt, der Juden wie der Heiden; denn beiden galt als der Nächste nur derjenige, der zu ihrem Volke gehörte. Diese nationalen Schranken will Christus aufheben. Der am Wege des Priesters, des Leviten und des Samariters Liegende war ein Mensch, über dessen Nationalität uns ebensowenig wie über seinen moralischen Wert oder Unwert etwas gesagt wird, sondern nur, daß er dringend der Hilfe bedurfte. Dies genügte dem barmherzigen Samariter, ihm war er deshalb der Nächste, das heißt, seiner Hilfe wert. Auf der andern Seite aber wird gefragt: Wer unter jenen, das heißt, dem Priester, Leviten und Samariter, war des Unglücklichen Nächster? Und die Antwort lautet: Der an ihm Barmherzigkeit übte. Wir bekommen somit von dem Begriffe des Nächsten zwei Erklärungen: Mein Nächster ist, wer meiner Hilfe bedarf; aber mein Nächster ist auch, wer mir wohltut. Dies ist aber das Verhältnis, in dem Iphigenie zu den Scythen steht. Für sie gibt es nicht die große Kluft, die den Barbaren vom Griechen schied; sie sah in ihnen nur Menschen in tiefster geistiger Not und darum ihrer Hilfe bedürftig; sie sah aber andererseits in ihnen Menschen, die gerechten Anspruch auf ihre Liebe hatten durch einen Dienst der Liebe, nämlich die gastliche Aufnahme, die sie an dem sonst ungastlichen Gestade gefunden. „Wie den Klippen einer wüsten Insel der Schiffer gern den Rücken wendet, so lag Tauris hinter mir. Nun hat die Stimme des treuen Mannes mich wieder aufgeweckt, daß ich auch Menschen hier verlasse mich erinnert." Und auch darin gleicht Iphigenie dem barmherzigen Samariter der Bibel, daß als sie nun von ihrem Kulturwerk scheidet, um, wie sie meint, in der Heimat die andere Mission zu erfüllen — in Wahrheit hat sie dieselbe bereits durch die Heiligung ihrer Person und die Heilung ihres Bruders erfüllt — für das Fortbestehn jenes Werkes Sorge trägt, wie ihr biblisches Abbild es beim Weiterziehen für das seine tut. — Wie haben wir uns nun wohl Iphigeniens Samaritertätigkeit unter den Scythen vorzustellen? Was bringt sie ihnen? und wie bringt sie es? Das Beste, was ein Mensch seinem Mitmenschen bringen kann, ist dieses, daß er ihn zur rechten Gottesgemeinschaft führt und ihn darin befestigt. Von diesem höchsten Gut ergießen sich dann, wie aus einem unerschöpflichen Quell, Segensströme über alle irdischen Verhältnisse und Beziehungen. So trat Iphigenie unter die Scythen, um sie aus dem schlimmsten Götzendienst zu einem reinen Gottesdienst zu führen. Die Mittel ihrer Einwirkung waren wie die jedes Missionars, Wort und Beispiel. Wie

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

das erstere nicht gehandhabt werden soll, zeigen uns die biblischen Beispiele zelotischer Gottesmänner, Elias und die „Donnersöhne". Jener wird in der Gottesschau auf dem Horeb belehrt, daß Gottes Wort nicht einer wilden, zerstörenden Naturgewalt, sondern dem stillen, sanften Säuseln des Windes gleicht. Jakobus und Johannes aber müssen sich vom Herrn beschämen lassen mit der Frage: „Wisset ihr nicht, wes Geistes Kinder ihr seid?" Und was für ein Geist das ist, sagt uns das Wort: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir: denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig." Und dieser Geist der Sanftmut, die das geknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht, ist die Macht, mit der Iphigenie auf die Menschen einwirkt. Thoas muß, noch mitten im Sturm seines leidenschaftlichen Zornes, eingestehn: „Unwillig, wie sich Feuer gegen Wasser im Kampfe wehrt und zischend seinen Feind zu tilgen sucht, so wehret sich der Zorn in meinem Busen gegen deine Worte." Und dann überwunden, bekennt er: „Wie oft besänftigte mich diese Stimme!" Nicht weniger erfährt Orest diese Macht des sanftmütigen Zuspruchs, als er als Muttermörder vor der noch nicht erkannten Schwester steht. Die ganze sittliche Höhe Iphigeniens wird uns recht anschaulich, wenn wir die Parricidaszene in Schillers Tell zur Vergleichung heranziehen. Als Parricida hört, daß ihn sein Weg in Tells Haus geführt hat, sieht er darin eine göttliche Gnadenführung; denn gerade bei Tell durfte er hoffen, Barmherzigkeit zu finden. Tell aber, in dem Mönch den Herzog ahnend, fährt entsetzt zurück, entfernt Weib und Kinder aus der Nähe des Fremden und erhebt, ohne dessen Verteidigung zu beachten, dreimal gegen ihn die Anklage, seinen Ohm und Kaiser erschlagen zu haben. Zu der Anklage fügt er dann die barsche Frage: „Wagst du zu treten in mein reines Haus?" und die Worte Parricidas: „Auch ihr nahmt Rach' an euerm Feinde" beantwortet er mit einer schroffen Unterscheidung zwischen seiner Tat und der des Herzogs. Und auch als nun endlich das Erbarmen mit dem Unglücklichen sein Herz erfaßt hat, und er ihm den rettenden Weg zu Gottes vergebender Gnade, der für ihn natürlich über Rom führt, zeigt, fallen noch die harten Worte: „Wenn sie (die Teufelsbrücke) nicht einbricht unter eurer Schuld." Wie ganz anders Iphigenie! Sie wendet sich weder voll Abscheu von dem vermeintlichen Brudermörder, noch von dem wirklichen Muttermörder ab, sie erhebt keine Anklage gegen ihn, vielmehr bemüht sie sich, „mit dem reinen Hauch der Liebe die Glut seines Busens zu kühlen" und in die Nacht seiner Seele den Lichtstrahl zu lenken, daß es eine gnädige Fügung der Götter sei, daß er gerade ihr zur Opferung übergeben und dadurch die Möglichkeit einer Rettung geboten sei. Und zu dieser Rettung findet sie nach ihrer der Gottheit ganz hingegebenen Sinnesweise kein näher liegendes Mittel als die Anrufung der Götter: „O wenn vergoßnen Mutterblutes Stimme zur Höll' hinab mit dumpfen Tönen ruft, soll nicht der reinen Schwester Segenswort hilfreiche Götter vom Olympus rufen?" Das zweite Mittel der Einwirkung auf die Umgebung ist das erbauliche Beispiel. Das Beispiel wirkt mit der Stärke einer Naturmacht. Das wollte Plato mit dem Ausspruch sagen, in der Nähe eines göttlich gesinnten Mannes werde man selbst göttlich gesinnt; und Christus fordert von seinen Jüngern: „Laßt euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen." Insofern nun Iphigenie ihrer Umgebung wie eine Himmlische erscheint, wirkt sie durch ihre bloße Existenz und Selbstentfaltung, Christo gleich, teils richtend, teils erbauend. Und auch in der Demut bei all ihrem reichgesegneten Schaffen erscheint sie als ein Abbild Christi. Von diesem heißt es: „Er hatte kein Gefallen an sich selber," das heißt, das Bewußtsein seiner Vollkommenheit wurde immerdar beherrscht von dem Gefühl kindlicher Demut und tiefster Abhängigkeit von seinem himmlischen Vater. Von dieser Demut sehen wir Iphigenie durchdrungen in ihrem ersten Monologe, wie auch im Gespräch mit Arkas, so daß dieser ihr den Vorwurf versteckten Hochmuts machen zu müssen glaubt.

Iphigenie ist uns endlich auch ein Muster für die gesunde Selbstliebe, als deren Wesen oben das Interesse für die Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit bezeichnet wurde. Der Dichter läßt sie diese Selbstliebe in die Worte kleiden: „Ganz unbefleckt genießt sich nur das Herz." Als sie diese

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

Worte spricht, wehrt sie sich eben gegen einen Flecken, der ihrem reinen Herzen droht, die Lüge. Sie soll, um die Rettung aus dem Scythenlande zu ermöglichen, den König durch das Vorgeben täuschen, das Götterbild und die beiden Fremden bedürften einer Reinigung am Meeresstrande. Da bietet sie uns im Kampf um ihre Reinheit ein wahrhaft lehrreiches Beispiel von Wahrheitsliebe, bei dem es sich wohl lohnt, etwas zu verweilen. Denn welche Pflicht hätte der Lehrer wohl ernstlicher der Jugend einzuschärfen als die Wahrheitspflicht, das heißt, das Gebot: Du sollst weder die Wahrheit verleugnen, noch etwas, was nicht Wahrheit ist, für Wahrheit ausgeben? Wie leicht nimmt es nicht die Welt, und nicht zum wenigsten die junge, mit einer Lüge. In diesem Sinne hören wir Pylades in unserm Drama sagen: „Man sieht, du bist nicht an Verlust gewöhnt, da du, dem großen Uebel zu entgehen, ein falsches Wort nicht einmal opfern willst.“ Und doch, mögen wir nun die Verwerflichkeit der Lüge aus der Rücksicht ableiten, die der Mensch auf die Würde seiner eigenen moralischen Natur zu nehmen verpflichtet ist, insofern er sich durch die Lüge zu einer Maske herabsetzen, ja eine Art Selbstmord an seinem wahren Menschen begehen würde, oder mögen wir sie aus der Gerechtigkeit ableiten, die ein jeder der Freiheit andrer schuldig ist, insofern wir durch die Lüge andere irre führen, sie also als bloße Mittel für die eigenen egoistischen Absichten behandeln würden — immer wird die Verleugnung der Wahrheit im letzten Grunde eine Versündigung gegen Gott, die absolute Wahrheit, sein, deren Diener und Werkzeug der Mensch sein soll. Denn die Wahrheit ist nicht um des Menschen willen da, sondern der Mensch um der Wahrheit willen, weil die Wahrheit sich selbst dem Menschen offenbaren, von ihm anerkannt und bezeugt werden will. In diesem dreifachen Lichte sehen wir Iphigenie die Lüge betrachten und darum sie verabscheuen. Wir hören sie einerseits sagen: „Weh der Lüge! Sie befreiet nicht, wie jedes andere wahrgesprochne Wort, die Brust; sie kehrt, ein losgedrückter Pfeil, von einem Gotte gewendet und versagend, sich zurück und trifft den Schützen“ — das heißt, befleckt und verunstaltet seinen innern Menschen. Wir hören sie andererseits bekennen: „Nun hat die Stimme des treuen Mannes mich wieder aufgeweckt, daß ich auch Menschen hier verlasse, mich erinnert. Doppelt wird mir der Betrug verhaßt“, daß heißt, in Rücksicht auf mich und auf die Scythen, deren Menschenrechte ich zu achten habe. Und daß sie endlich sich an ihrem göttlichen Berufe, Trägerin und Dienerin der Wahrheit in der sittlichen Weltordnung zu sein, durch die Lüge zu versündigen bewußt ist, bezeugt sie mit den Worten: „Euch leg' ich's auf die Kniee. Wenn ihr wahrhaft seid, wie ihr gepriesen werdet, so zeigt's durch euern Beistand und verherrlicht durch mich die Wahrheit!“ Mit diesen Worten hat sie ihre eigene Wahrhaftigkeit gerettet. — Zu dem Verhalten Iphigeniens nun kann man eine zweifache Stellung einnehmen, eine rigorosere und eine laxere. Man kann einerseits fragen: Hätte nicht Iphigenie nach dem Worte des Apostels Jacobus, daß derjenige der vollkommene Mensch sei, der auch nicht mit einem Worte fehlt, von vornherein wahr sein und das Ansinnen des Pylades, den König zu belügen, zurückweisen müssen? Doch abgesehen von dem ästhetischen Grunde, daß Goethe uns die Heldin gerade dann am wirkungsvollsten vorführt, wenn er sie um das Gut der Wahrhaftigkeit kämpfend vorführt, gibt uns Iphigenie selbst den hinreichenden psychologischen Grund: sie war im Rausche der Freude, den geliebten Bruder wiedergefunden zu haben, nicht ganz Herr ihrer selbst. Andererseits aber kann man fragen: Können nicht Umstände eintreten, die es entschuldigen, die Unwahrheit zu sagen, und liegt nicht hier, wenn je, der Fall der Notlüge vor? Es ist unzuträglich, auf die Frage, ob die Notlüge berechtigt sei, einfach mit Ja oder Nein zu antworten, sondern hier gilt es, von Fall zu Fall zu entscheiden. Daß freilich vom Standpunkt der strengsten Moral der Liebe zur Wahrheit jede andere Liebe, und wäre es auch die zum Bruder, untergeordnet werden muß, ist unbestritten, doch ebenso gewiß ist es, daß zu der Not und dem Elend dieses Erdenlebens Kollisionen von Pflichten gehören, deren Lösung zwar vom Standpunkt des Ideals verwerflich, von dem der beschränkten Wirklichkeit aber zulässig erscheint. Dieser Entschuldigung der Notlüge durch die Verderbnis der menschlichen Gesellschaft redet Pylades das Wort, wenn er sagt: „Das Leben lehrt uns, weniger mit uns und andern

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

strenge sein. So wunderbar ist dies Geschlecht gebildet, so vielfach ist's verschlungen und verknüpft, daß keiner in sich selbst, noch mit den andern sich rein und unverworren halten kann." Und doch soll Iphigenie zeigen, daß solche Kollisionen sich auch anders lösen lassen, wenn nämlich der Mensch ein echt christlicher Charakter ist, dessen Denkweise die ist: Will Gott mich und den Bruder retten, und will er ihn durch mich retten, so kann er das, ohne dazu meiner Lüge zu bedürfen, und ohne daß ich gegen sein Gebot der Wahrhaftigkeit mich versündigen muß. So hat sie im Vertrauen zu der Gottheit der Pflicht der Wahrhaftigkeit Genüge getan, ohne die Pflicht der Schwesterliebe zu verletzen. Ohne dieses Gottvertrauen, also vom Standpunkt des Pylades aus betrachtet, wäre die Preisgebung des Bruders eine unsittliche und unnatürliche Handlung; so aber ist sie weder das eine, noch das andere. Es verhält sich vielmehr mit derselben genau so wie mit Tells Apfelschuß in Schillers Drama, gegen den man ja auch wirklich jenen Vorwurf erhoben hat. Um dies hier wie dort zu entscheiden, sind die Motive zur betreffenden Handlung und die Gegenmotive nach ihrer Stärke zu bemessen. Die Motive sind in beiden Fällen Selbstbehauptung, das heißt, Behauptung der eigensten Persönlichkeit, des Charakters, worauf der beiden Helden eigentliche Stärke beruht: bei Tell die Manneswürde, bei Iphigenie die Wahrhaftigkeit; die Gegenmotive sind bei Tell die Vaterliebe, bei Iphigenie die Bruderliebe; bei beiden handelt es sich um ein unerbittliches Entweder-Oder; beiden endlich hilft das Gottvertrauen aus diesem Dilemma. Zwar unterläßt es Schiller, hier seinem Gewährsmann Tschudi zu folgen, welcher erzählt: „Als ihm der Landvogt den Schuß befiehlt, oder das Kind und er müsse sterben, da entschließt er sich, bittet Gott, ihn und sein Kind zu behüten, und wagt den Schuß" — aber Tell wird uns sonst im Drama als ein Mann voll Gottvertrauens geschildert, daß wir berechtigt sind, auch hier anzunehmen, daß er das Geschick des Kindes lieber in Gottes Hand, der sich durch des Vaters kunstgeübte Hand verherrlichen werde, als in die des grausamen Tyrannen legen wollte.

Und nun das letzte, bedeutsamste ethische Problem des Goetheschen Dramas. Iphigenie hat noch um ein kostbareres Gut, als die Wahrhaftigkeit ist, zu kämpfen, um ihren Gottesglauben; sie wird in eine Versuchung geführt, die den tiefsten Abgrund vor dem Menschen auftut, in die Versuchung zum Gotteshaß. Auf die Frage, wie es denkbar sei, daß ein solches Wesen, wie uns Iphigenie vom Dichter geschildert ist, in diese Versuchung geraten könne, ist zu antworten: auch Christus konnte zum Abfall von Gott versucht werden, sogar noch am Kreuz; denn sein Ruf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" ist doch wohl der Ausdruck des Irrewerdens an Gott. Wie aber haben wir uns den psychologischen Prozeß der Versuchung vorzustellen? Der Apostel Jakobus gibt uns über diese Nachtseite des menschlichen Herzens tiefsinnigen Aufschluß: „Gott versucht niemand sondern ein jeglicher, wenn er versucht wird, so wird er von seiner eigenen Lust versucht. Die Lust aber, wenn sie empfangen hat, gebieret sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod." Er bedient sich also des Bildes der Zeugung, indem er die sündliche Anlage des Menschen dem weiblichen Faktor, die versucherische Lage ab r, die Verhältnisse, in die der Mensch geführt wird, dem männlichen Faktor dieses Prozesses vergleicht. Da dieses Bild für die Jugend sein Bedenkliches hat, pflege ich mich eines anderen Bildes zu bedienen. Die sündliche Anlage des Menschen gleicht auch dem Explosionsstoff, der wohl verwahrt, unschädlich in den Lagerräumen der Magazine lagert; die versucherische Gelegenheit aber ist dem Funken gleich, der jenachdem wohin er fällt, entweder erlischt, oder einen gewaltigen Brand verursacht. Insofern nun Gott, als der Lenker unserer Geschicke, auch die Gelegenheit schickt, können und sollen wir beten: „Führe mich nicht in Versuchung!" — insofern aber dieselbe Gelegenheit für den einen völlig gefahrlos, für den andern aber höchst gefährlich ist, kann man mit dem Apostel sagen, Gott versuche niemand, sondern ein jeglicher werde, wenn er versucht wird, von seiner eigenen Lust gereizt. Welches nun der Brennstoff bei Iphigenie ist, das sagt uns das Parzenlied: es ist der auf dem Grunde ihrer Seele lagernde Titanentrotz gegen die Götter, die mit launenhafter Willkür herrschen und mit den Menschen ihr

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf

frevles Spiel treiben. Diese Vorstellung von den Göttern ist ihr sozusagen in die Wiege gelegt worden — „die Amme sang das Lied" —, aber freundlichere Vorstellungen haben sich darüber gelagert, die sie gehegt und gepflegt hat als ihres dunkeln Lebens Licht und Trost — „ich vergaß es gern" — die Vorstellung, daß die Götter es mit ihr und durch sie mit dem ganzen Geschlecht gut meinen. Da wird ihr über alles Hoffen der Bruder zugeführt; aber damit gerät sie in die entsetzliche Notlage, diesen Bruder entweder zu opfern, falls sie nicht den zürnenden König durch Annahme seiner Werbung umstimmt, oder den König, ihren Wohltäter, zu betrügen, wenn sie den Bruder retten will. Das eine ist ihr so verhaßt wie das andere, und ein drittes scheint es nicht zu geben. Wie, wenn die Götter auch mit ihr das grausame Spiel trieben, von dem das Parzenlied singt? Wenn ihre eigene Vorstellung von den Göttern falsch wäre? Das ist der Funke, der ihrem Glauben Vernichtung droht. Wird er zünden? Doch Iphigenie kennt das Mittel, mit dem der Mensch auch die feurigen Pfeile des Bösen auslöschen und sich die Kräfte des Himmels dienstbar machen kann: das Gebet: „Rettet mich und rettet euer Bild in meiner Seele!" Es ist ein kurzes, inhaltsschweres Wort, so zwingend wie das Gebet jenes alttestamentlichen Gottesstreiters: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn." Und es ist auch so sieghaft wie das Gebet Jakobs. Zwar bezeugt uns Iphigenie nicht, wie Jakob: „Ich habe den Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehn, und meine Seele ist genesen", aber aus ihrem Auftreten Thoas gegenüber erkennen wir es. Denn wie hätte sie anders zu ihm sagen können: „eine reine Seele braucht sie (die List) nicht"? Damit bezeugt sie nicht nur ihren Sieg über die Versuchung, sondern auch ihre Zuversicht, daß die Götter zur Ausführung ihres Heilsplans nicht der menschlichen Hilfe bedürfen. Zwar steigen ihr darüber im Kampfe mit Thoas noch einmal Zweifel auf; aber auch diese überwindet sie siegreich mit dem Worte, das zugleich der Ausdruck demutsvoller Ergebung und heldenhafter Erhebung ist: Allein euch leg' ich's auf die Knie usw. Das ist der Ausdruck des Glaubens, der die Welt überwunden hat. Und für einen solchen Glauben geht das Ahnen des göttlichen Heilsplans in das Schauen über. Denn das ist doch im letzten Grunde das Problem, welches unser Drama lösen will, wie es schon das tiefsinnigste Buch des alten Testaments, das Buch Hiob behandelt hat: Da wir in unsrer menschlichen Kurzsichtigkeit Gottes wunderbare Wege mit uns nicht verstehen, so müssen wir uns in Demut unter seinen unerforschlichen Ratschluß beugen, damit er sich uns offenbaren könne.

Und nun zum Schluß noch die schon oben berührte Frage: Was ist das für eine Religion, die wir in unserm Drama finden? Daß es die antik-heidnische nicht ist, leuchtet ohne weiteres ein; aber auch die spezifisch-christliche ist es nicht, durfte es nicht sein, wenn der Dichter nicht durch eine Ungeschichtlichkeit alle Illusion von vornherein zerstören wollte. Und doch trägt Iphigenie soviel christliche Züge, ja Züge Christi, daß man zuweilen geneigt ist, sie geradezu mit Christus zu identifizieren. Wenn also auch die Religion unseres Dramas nicht die geoffenbarte christliche Religion ist, so ist es doch die geahnte, sozusagen eine Religion „nach der Weise Melchisedeks". Bestimmter läßt sich auf die obige Frage auch so antworten: Unser Stück zeigt drei Perioden der Religionsgeschichte: der Rohstoff der Sage von einem ehemals hochbegnadeten, dann aber in Sünde und Schuld versunkenen, schließlich aber daraus erlösten Geschlechte gehört der Periode der Urreligion an; dieser Sage haben dann die Griechen vermöge des ihnen eigentümlichen Schönheitssinns die plastische Form gegeben, und der deutsche Dichter endlich hat sie mit christlichem Geiste erfüllt, ohne doch die schöne Form zu zerstören, die der Grieche ihr gegeben hatte. Und für diese unsere Iphigenie will mir, trotz Goethe, das Motto: „Alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit" sozusagen zu griechisch-beschränkt erscheinen; ich möchte, es christlich variierend, dafür setzen: Alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Gläubigkeit.

Universitäts- und
Landesbibliothek Düsseldorf