

Z u r
öffentlichen Prüfung
der Zöglinge
des
Königl. Gymnasiums zu Lissa
am 16. April 1867

ladet
alle Beschützer, Gönner und Freunde des Schulwesens
ehrerbietigst ein
der Director des Gymnasiums
A. Ziegler.

Inhalt:

1. Zeus und die Gottheit bei Aeschylus. Vom Oberlehrer Dr. Bernhard Stensloff.
2. Schulnachrichten vom Director.

Lissa.

Gedruckt in Theodor Scheibel's Officin.

Z u r
öffentlichen Prüfung
der Zöglinge
des
Königl. Gymnasiums zu Lissa
am 16. April 1867

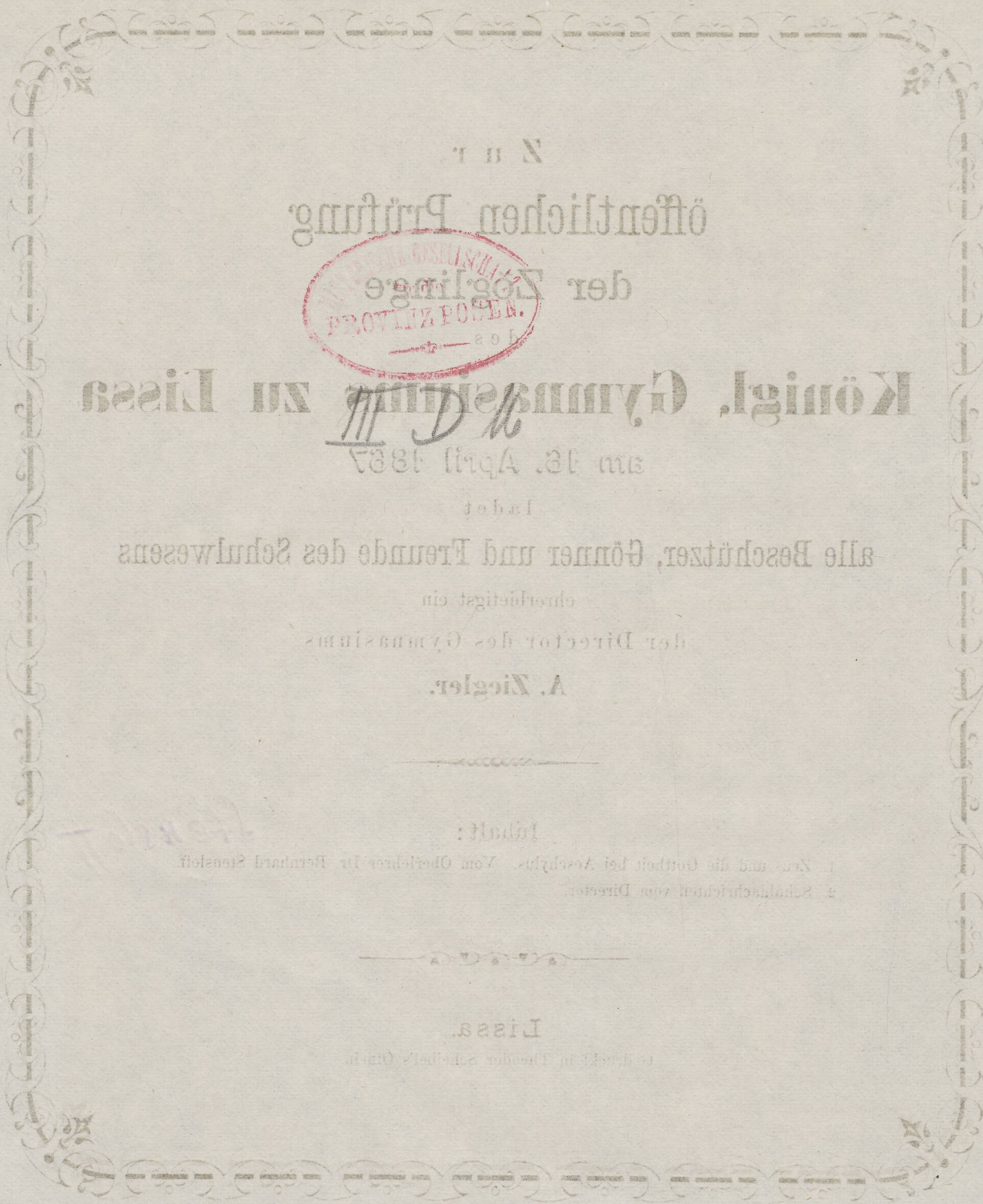
ladet
alle Beschützer, Gönner und Freunde des Schulwesens
ehrerbietigst ein
der Director des Gymnasiums
A. Ziegler.

Inhalt:

1. Zeus und die Gottheit bei Aeschylus. Vom Oberlehrer Dr. Bernhard Steusloff.
2. Schulnachrichten vom Director.

Lissa.

Gedruckt in Theodor Scheibel's Officin.



N. B. T.

öffentlichen Prüfung



der

Königl. Gymnasium zu Lissa

am 12. April 1887

haben

alle Beschützer, Gönner und Freunde des Schulwesens

überreicht ein

der Director des Gymnasiums

A. Niegler.

Inhalt:

1. X. und die Gottesh. bei Aschylus. Vom Oberlehrer Dr. Hermann Steinhilber.
2. Schulgeschichte vom Director.

Lissa.

Verlag von Theodor Schönbach's Buchh.

Zeus und die Gottheit bei Aeschylus.

— . Τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν
ἔστι διδάσκαλος, ὅστις φράζει, τοῖς ἡβῶσιν δὲ ποιηταὶ
πάνυ δὴ δεῖ χρηστὰ λέγειν ἡμᾶς. —
Aeschylus in Aristophanes' „Frösche“.

Das letzte Motiv aller Empfindungen und Gedanken der Menschen ist die Anschauung, welche sie von der Religion haben. Ein religiöser Grund liegt in jeder Menschenseele —, mögen wir nun die uns immanenten religiösen Ideen als letztes Ziel eines earnesten *Γνωθι σεαυτόν* begreifen wollen oder in stupider Gleichgültigkeit den ohnmächtigen Versuch machen, uns allen Nachdenkens über mehr, als was irdisch ist, zu entschlagen, mögen wir in frommem Glauben zu einem einzigen Gott aufschauen und auf seine persönliche Weltregierung bauen oder andererseits nacktem Atheismus huldigen, immer bleibt die räthselvolle Frage bestehen, welche das eigene Ich wegen des ausser und über sich an sich selber stellt, immer hält uns ein dunkler Strom, der in uns hineinfluthet, in Beziehung zu der unseren Sinnen verschlossenen Welt; wir wissen es nicht, wir können es nur ahnen und glauben, von wannen er kommt. Die mehr oder weniger von uns gepflegte, aber mit unserem Sein verwachsene religiöse Idee bestimmt, überall verhüllt oder deutlich mitwirkend, unsere Neigungen und Abneigungen und somit unsere Thaten. Sie ist die allgemeinste Idee, sie ist aber auch, weil beruhend auf dem allgemeinsten und verschwommensten Gefühle, dem der Abhängigkeit von einem sinnlich Unerfassbaren ausser uns, die für uns selbst und für Andere in ihrer Individualität am wenigsten kenntliche und greifbare unserer Ideen; sie gestaltet sich in jeder Menschenbrust anders, weil sie durch individuelle Lebenserfahrungen nach und nach in einzelnen Punkten stufenweis zum Bewusstsein kommt, sich im Nacheinander der Zeit klärt und in keinem Geiste mehr als eine beschränkte Klarheit erreicht. Gott ist ausser uns, aber die Vorstellung von Gott, die wir haben, ist ein Product unseres Selbst, beruhend auf der Gesamtsumme unserer Vorstellungen. Die Religionen der Menschen in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit geben nur die allgemeinen Formen ab, innerhalb deren sich und seinem Glauben jedes Einzelwesen wieder seine besondere Stätte sucht und das um so mehr, je entwickelter der Mensch ist, um so weniger, als seine Religion noch Naturreligion, Erzeugniss lediglich seiner sinnlichen Eindrücke ist; um so mehr, als die Menschen ihre sittlichen Beziehungen zu einander durch Gesetze zu

Anm. Alle Aeschyluscitate der vorliegenden Arbeit sind nach dem Dindorf-Teubner'schen Text bezeichnet.

regeln suchen und von sich aus auch die Gottheit als eine nach sittlichen Normen waltende Macht auffassen. In solcher Entwicklung regeln sich der Mensch und sein Gottesbegriff gegenseitig. Die sich vervollkommnende Staatsform eines zur Cultur aufstrebenden Volkes führt zur Erkenntniss des Gesetzes und das Gesetz wieder muss in der Gottheit als letzter Vertreterin, als Rächerin des Vergehens wurzeln. Jedes neu erkannte Sittengesetz ändert dann nothwendig auch den Begriff von der Gottheit in den Vorstellungen der Menschen.

So unendlich schwierig, ja nur annähernd erreichbar es ist, in so fern zur vollen Selbsterkenntniss zu gelangen, als man den eigenen Gottesbegriff erfasst, so viel schwieriger wird die Aufgabe, aus den Thaten und Aeusserungen eines Anderen auf seine religiöse Grundempfindung zu schliessen, wie oft man auch zu sehen glauben mag, ob sittlich geläuterter Glaube, oder Aberglaube in ihm vorherrscht, ob innig warme Gottessehnsucht oder dumpfe Gleichgültigkeit. Man findet gar oft schliesslich das eine, wo man das andere vermuthet und weil man der eigenen Religionsauffassung, ja der Selbsttäuschung, da die erstere sich nothwendig mit allem unserem Empfinden amalgamirt, sich nicht ent schlagen kann, missversteht man die Thaten und Meinungen des Anderen, da man ihnen unwillkürlich den Sinn unterlegt, in welchem man selbst die zu beurtheilende That begangen haben würde.

Welches Recht haben wir nun, aus den Werken eines dramatischen Dichters, des Aeschylus, auf die ihn bewegende religiöse Kraft, auf seinen Glauben zu schliessen? Es fragt sich, mit welchem Rechte wir das überhaupt bei den Werken eines Dichters thun, der nicht ein religiöser oder kirchlicher Dichter sein will und wie wir die eben besprochene Schwierigkeit zu überwinden suchen wollen.

Die Aeschyleischen Dramen als Quelle für die Erkenntniss der religiösen Entwicklung der Hellenen. — „Prometheus“.

Es sollte dem Leser schwer fallen, aus den dichterischen Werken Shakespeare's oder Göthe's oder Schiller's über deren religiöses Leben und über ihr Verhältniss zum Christenthum klar zu werden und wenigstens bei den beiden letzteren hat ihr nicht hinreichend prononcirtes Christenthum viel pro und contra veranlasst. Das moderne Drama bewegt sich im Allgemeinen auf dem Gebiete der psychologischen Charakteristik, sein Gegenstand ist der Mensch und Menschenleben im weitesten Sinne und, wie das auch bei den Alten seit Sophokles der Fall ist, insbesondere die menschliche Leidenschaft in ihrem Conflict mit sittlichen Gesetzen, welche letzteren aber mehr als auf den Verhältnissen der Menschen zu einander, als zu Gott beruhend aufgefasst werden. Gegenstand aller Kunst überhaupt ist, streng genommen, nur das Menschliche, mag man auch immerhin gewisse Zweige der Kunst und mit Recht mit dem Namen der christlichen belegen; letztere stellt doch nur Gott in seinen Wirkungen auf die Menschenseele dar. Aller Kunst Gegenstand, da sie der *αἰσθησις* entspringt und nur durch *αἰσθησις* wirken kann, ist das menschlich Sinnliche, das Verhältniss der Menschen zu Gott und Gott selbst ist nicht mehr ihr Bereich. Wenn auch der moderne Dichter als Spiegel beobachteter seelischer Zustände und umfassender Lebensbeobachtungen alle die Zustände und Thatsachen, deren künstlerisch gestalteten Reflex er wiedergiebt, in sich erlebt und geschaut haben muss, wenn er auch mit der Darstellung der Aussenwelt unbewusst die seines eigenen Ich verschmelzen muss oder es mit Bewusstsein thut, so braucht seine in die Kunstschöpfung eingetragene Persönlichkeit noch nicht für die kenntlich zu sein, welche sein Werk geniessen, am allerwenigsten in Hinsicht auf die Religion des Dichters.

So sind in der modernen Poesie Werke möglich, wie die „Braut von Messina“, deren Personen ein Gemisch von christlichen und griechisch-heidnischen Satzungen repräsentiren. Ein Drama dogmatischer Tendenz, wie „Nathan der Weise“ ist ein Unicum und eben in dieser Tendenz mehr abwehrend, mehr künstlerisch gefasster Anti-Götze, als dass es des Dichters eigene Religionsanschauung umfassend darstellte.

Ganz anders ist es da, wo nicht der Mensch gottähnlich, sondern der Gott menschenähnlich gedacht wird, wie in den heidnischen Religionen der indo-europäischen Völker; ganz anders in der einfachen Zeit des Aeschylus. Wir entbehren für die Erkenntniss des Mannes zwar des Materials, das uns bei den meisten modernen Dichtern als Complement ihrer Werke zu Gebote steht, seiner Biographie, der genaueren Kenntniss seines Ursprunges, seiner Umgebungen, seiner Schicksale im Einzelnen, seiner mündlichen und schriftlichen Aeusserungen bei zahlreichen Gelegenheiten, aber ein Blick in seine Dramen genügt, um darzuthun, dass des einen Gottes Hoheit der eigentliche Gegenstand seiner Muse war und dass diese Dramen der ungesuchte, wahrhafte Ausdruck einer innigen Religionsempfindung sind. Gerade der drei grossen attischen Tragiker Personen sind in das Dunkel ferner Vergangenheit gehüllt und es hat von ihnen die Zeit wenig mehr überdauert, als das *monumentum aere perennius*, das sie sich selbst gemeisselt haben, und auch dieses Monument im Vergleich zur Gesamtheit ihrer Werke nur als Torso. Es ist unter Aeschylus' Namen nur ein einziges volles Ganze, die Orestie, eine aus den drei Einzeldramen „Agamemnon“, den „Choephoren“ und den „Eumeniden“ bestehende Trilogie überliefert; sonst nur vier Einzeldramen, in sich geschlossene Bruchstücke anderer Trilogieen: der „gefesselte Prometheus“, die „Sieben gegen Theben“, die „Schutzflehenden“ und die „Perser“. Aber auch diese geringen Reste weisen in vielfach verdorbenen Lesarten durch zahlreiche Spuren der Zeit verwischte Linien, wie ein Marmor, den lange die Tiefe der Erde verborgen hatte. Wie jeder Freund des Alterthums aber es versuchen muss, nach Anleitung von Trümmern das Ganze sich zu erschauen, so sei es hier meine Aufgabe, aus den Ruinen der Geisteswerke des Aeschylus die Eigenartigkeit seines Geistes selbst in Hinsicht auf die Religion, soweit die Kräfte reichen, vorstellig zu machen und die religiöse Grundidee des Dichters und seiner Zeit als die höchste Blüthe, die der altgriechische Glaube von Gott überhaupt getrieben hat, darzustellen. Diese Grundidee concentrirt sich in der Person des Zeus.

Die tiefsten Erregungen der menschlichen Natur, anschaulich gemacht an grossen oder an extravaganteren Thaten und an grossen Schicksalen sind das Feld des modernen Drama (Shakespeare: Caesar, Othello, Macbeth). Bei Aeschylus ist der einzelne Mensch nur in sehr bedingtem Maasse Gegenstand der Dichtung, seinen Personen fehlt, Agamemnon und Klytämnestra in gewissem Grade ausgenommen, das individuelle Gepräge; die Seelenmalerei der modernen Tragödie, selbst des Sophokles und des Euripides, zeigt sich in ihren Anfängen und bezeichnender Weise erst in der Orestie, dem letzten Werke des Dichters. Die Personen sind Typen ihres Standes, wie in den „Sieben“ Eteokles, in den „Schutzflehenden“ der König Pelasgus, wie Agamemnon zum Theil selbst, wie die Herolde und Boten in mehreren Dramen. Individuen sind nur die Götter und auch diese nur in gewissem Sinne, die einzig freie und individuelle Person ist Zeus. Hier passt das Wort aus Prometheus (50): ἐλευθερος γὰρ οὗτος ἐστὶ πλὴν Διός. Der Dichter geht in dem Mangel an Individualisirung noch weiter. Das Interesse an den einzelnen menschlichen Personen tritt zurück neben dem Interesse an den Schicksalen der Herrscherhäuser, an denen sich als den edelsten Repräsentanten des Menschengeschlechtes auf die würdigste und eindringlichste Weise das Walten des höchsten Gottes offenbart in Gerechtig-

keit, in Strafe oder in endlicher Sühne. Ganz entsprechend dem altgriechischen Staatsbegriff, der die Bürger des Staates auf einen Stammheros oder wenigstens einen ἥρωος ἐπώνυμος zurückführte oder als Autochthonen auf die mütterliche Erde und sie als durch ein Verwandtschaftsband umschlungen darstellte, der also den politischen Verband durch den Geschlechtsverband sanctionirte, der dem Einzelnen nur als Glied seines Staates Geltung gab, ihm die Verbannung dem Tode gleich erscheinen liess, ganz entsprechend diesen politischen Anschauungen sieht sich der Einzelne bei Aeschylus streng an sein Geschlecht gebunden, erst dieses giebt ihm Halt und erhöhte Bedeutung, einzig vielleicht des Agamemnon Person ausgenommen, das Individuum sieht sich verantwortlich gemacht für die fernen Sünden seiner Vorfahren und fühlt sich selbst Theilhaber an ihrer Schuld. Gleich wie in der Bibel das „ich werde die Sünden der Väter heimsuchen an ihren Kindern bis in das vierte Glied“, ertönt es aus den Gesängen des Chors in den „Sieben“ (741):

Παλαιγενῇ γὰρ λέγω παρβασίαν ὠκύποινον αἰῶνα δ' ἐς τρίτον μένει.

Daher kommt es auch, dass man die zeusgesandte Ἀτῆ als vom Vater auf den Sohn sich vererbend dachte und die Häuser der Atriden und der Labdakiden als ateerfüllte und von Gottes Fluch betroffene erschienen. Hat aber des Gottes Rache ihr Werk an den letzten des Geschlechts vollendet oder ist sie, wie bei Orestes, in endlicher Sühnung gestillt, dann richten sich Freude und Klage zuerst auf das Haus, der Einzelne steht in zweiter Linie. Eum. 734: Orest. ὦ Παλλὰς, ὦ σώσασα τοὺς ἐμοὺς δόμους Γαίης πατρώας ἐστερημένον σύ τοι κατώκισάς με. Sept. 734 ff. ἐπειδὴν αὐτόκτονως (Ετεοκλῆς καὶ Πολυνείκης) αὐτοδάικτοι θάνωσι — τίς ἂν καθαρμοὺς πόροι, τίς ἂν σφε λούσειεν; ὦ πόνοι δόμων νέοι παλαιοῖσι συμμιγεῖς κακοῖς. Auf dem Boden dieser Ueberordnung des Geschlechtes über den Einzelnen steht auch das zeusgeheilte Gesetz der Blutrache, selbst an der eigenen Mutter. Bei Sophokles ist der strenge Geschlechter-Verband schon wesentlich gemildert.

Im Vordergrund steht hiernach dem Interesse des Dichters auf der einen Seite das Geschlecht; nicht der Mensch von Fleisch und Blut, sondern ein Abstractum, aber auch dieses nur, um in seinen einzelnen Mitglidern Gegenstand der Offenbarung der Gottheit und der Gesetze, nach denen sie waltet, zu werden: das Motiv der Aeschyleischen Tragödien ist das — rein ethisch aufgefasste — Verhältniss der Gottheit zur Menschheit. Die Tragödie ist hier nichts anderes und will nichts anderes sein, als Gottesdienst im eminenten Sinne, sie ist in vollster Wahrheit „des Gottes voll“ und ein Bild, dessen Herrlichkeit in immer neuen Erfindungen dichterischer Schöpferkraft gluthvoll die Dramen feiern, leuchtet beseelend durch alle Gesänge und Worte: das des Zeus, als wollte der Dichter sein eigenes Wort aus den „Schutzflehenden“, den Ugrund seines Schaffens zu bezeichnen, anwenden: „Πάντα τοι φλεγέθει — κὰν σκότῳ μελαίνας ξυντυχίας μερόπεσσι λαοῖς“*) (87): „Nach allen Seiten hin leuchtet er den redenden Völkern auch in der Finsterniss düsteren Geschickes.“

Die Aeschyleischen Dramen sind also Werke der Religion und bei Aeschylus erscheint der griechische Glaube auf seiner Höhe, gleichwie in seiner Zeit auch die politische Stimmung seiner Mitbürger die schwungvollste, das Erwachen und die freudige Bewegung aller Kräfte am lebendigsten war. Kein Zweifel, den bald die Zeit des peloponnesischen Krieges hundertfach gebären sollte, berührte die religiösen Heiligthümer des Volkes und die Schriften und Aussprüche der ionischen Philosophen und

*) Ueber die die Responion herstellende Conjectur μελαίνας ξυντυχίας statt μελαίνα ξυντύχα siehe weiter unten.

des Anaxagoras blieben vorläufig ohne nachtheiligen Einfluss auf den Glauben. Dieser Glaube war naiv, denn er kannte keinen Kampf mit dem Zweifel. Fromm und naiv-gläubig war auch Aeschylus, seine Religion war die der Väter. Der politisch und religiös conservative Aeschylus war so Liebling des gleichgesinnten Aristophanes („Frösche“ z. E.) und diesem, im Vergleich mit dem sophistischen Euripides, ein Muster frommer Sitte. Der mythologische Reichthum der Hellenen spiegelt sich in seinen Dramen wieder und er berichtet von den Sagen in frommem Glauben, dafür bürgt die Innigkeit seiner Sprache an den betreffenden Stellen und der Geist des Ganzen. Die Mythen und Sagen sind ihm nicht schmückendes Beiwerk, sondern Herzenssache. Also der Mythos von Io und dem Epaphus (Suppl.), von Apollo im Hause des Phereas (Eum. 724), von Zeus und Ixion (Eum. 441), von Zeus und Kronos (Eum. 640), die Sagen von Meleager und der Althäa (Choeph. 604—611), von Tereus und der Prokne (Ag. 1144 ff.), vom Nysus und der Skylla (Choeph. 612—621); sie alle sind mehr als blosser Schmuck der Muse. Aeschylus erweist sich hierin als ganz aus dem Boden der Volksreligion erwachsen. Preller in seiner „Griechischen Mythologie“ I. p. 328 warnt vor der Annahme, dass die religiösen Vorstellungen der Tragiker die allgemeinen, dass sie Thatfachen des Volksglaubens seien. Ich meine das Gegentheil, vor allem bei Aeschylus und in seiner im Glauben conservativen Zeit. Das griechische Theater war Volkstheater im eminenten Sinne, der Tragiker war schon mit der Annahme seines Stückes auf Geschmack und Urtheil des Choregen, des Sieges wegen auf das Urtheil des Volkes angewiesen, dem herrschenden Glauben durfte er sich am allerwenigsten entziehen und einen neuen bilden wollen; kein Dramatiker, kein Künstler macht oder reformirt seine Zeit, sondern, getragen von ihren Stimmungen und Gedankenströmungen, schafft er das verklarte Bild der Zeit und lehrt die Menschen sich selbst im grossen Ganzen verstehen. Aeschylus steht ganz auf dem Boden der Volksreligion, aber es ist damit nicht gesagt, dass ein Geist, wie der seinige, den ererbten Stoff nicht mit ganz anderen Ideen gefüllt hätte, als es das niedere Volk that. Eben durch die Durchdringung des Volksglaubens mit sittlichem Gehalt erfüllte er die Aufgabe, den Erwachsenen Lehrer zu sein und wurde durch die Veredelung der Religion ihr Neuschöpfer. Freilich stiess seine Lehre von Zeus bald an die Schranken, an welchen bald nach ihm alle traditionellen Begriffe des alten Griechenlands überhaupt anlangten, und die Unmöglichkeit, diese Schranken zu überschreiten, führte des alten Griechenthums sociale und politische Auflösung herbei, sie liess die Religion zum Aberglauben werden, den die Gebildeten verlachten, ohne etwas Besseres als philosophische Abstractionen als Ersatz finden zu können. Die in Aeschylus sich zeigende höchste Blüthe der griechischen Religion weist schon deutlich auf die Unmöglichkeit einer weiteren Entwicklung hin, und wie der peloponnesische Krieg äusserlich das Griechenthum der Stadtrepubliken für immer untergrub und die schnelle Blüthe Athén's knickte, er selbst ein Beweis der geistigen Schranken, über welche die Nation nicht hinaus konnte, ohne ihr eigenstes Wesen zu vernichten, so ist auch der ideelle Gehalt der Religion von unsichtbaren, aber um so unzerbrechlicheren Fesseln eingeengt.

Aeschylus' Dramen sind hiernach echte, unverfälschte Quellen der Religionserkenntniss im Ganzen, sie sind es auch allen ihren Theilen nach. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den Gottesanschauungen der Chöre und der activen Personen ist bei unserem Dichter nicht zu finden, nur dass die der ersteren sich grossartiger, ergreifender offenbaren. Das gleichartige Gepräge der Chorlieder und der Epeisodien beruht auf dem Wesen der Zeit und dem Wesen der Aeschyleischen Dramen. Die Zeit war eine jugendlich aufstrebende, aber eine noch ungebrochene, in sich geschlossene, die Ver-

schiedenheit der Personen beruhte mehr auf Aeusserlichkeiten, auf Geburt, Familientraditionen, Reichtum, Stellung im Leben und auf dem Charakter, als auf Verschiedenheit der Bildung, der Denkart und des Glaubens. Die Bildung war noch eine gleichartige, so ausschliesslich künstlerisch und in so geringem Grade auf Wissen erbaut, dass der Gebildetere von dem Rohen sich hauptsächlich durch den Grad der erlangten Kunstfertigkeit, insbesondere aber auch durch die mehr oder weniger geniale Productionskraft unterschied. Diese Zeit stellt sich sowohl in dem Mangel an Individualität bei den Personen als auch in der Stellung des Chors dar.

Der Chor ist noch nicht zum theilnehmenden Zuschauer abgemattet, dessen Gesänge, wie bei Euripides, selbst schon bei Sophokles, zur Handlung in nur sehr loser Beziehung ständen, hier ist er immer, ausser im Prometheus, von den Schicksalen der Bühne unmittelbar mitbetroffen und nimmt Theil mit Fleisch und Blut. In den „Sieben“ würde die Einnahme der Stadt auch dem Chor thebaischer Jungfrauen Verderben bringen; in den „Persern“ besteht der Chor aus den πιστὰ Περσῶν, den Wächtern des goldprangenden Sitzes der Herrschaft während Xerxes' Abwesenheit und ist von dem Unheil des Landes am schmerzlichsten mitbetroffen; im Agamemnon repräsentirt er Argos' Volk, das nach dem Tode des Herrschers der Tyrannis anheimfällt und nimmt Theil in dem Grade, dass er den Mord Agamemnon's mit dem Schwerte zu rächen und den Kampf mit den Trabanten des Aegisthus aufzunehmen im Begriff steht; in den Choephoren stellt der Chor den durch die neue Herrschaft gedrückten und zu Hass und Rachgier leidenschaftlich entflammten Hausstand Agamemnon's dar, welcher der Milde des vielgeliebten Herrschers nicht vergessen kann; in den „Hiketiden“ und in den „Eumeniden“ ist der Chor der Held des Drama. Demgemäss bildet in den letzteren die Zufriedenstellung der in ihren Rechten gekränkten Töchter der Nacht und vorher die Rechtsentscheidung selbst die eigentliche Fabel und die Entsühnung des Orestes tritt in die zweite Linie; der ganzen Trilogie überall durchklingenden Grundton macht das Walten der Ἀτῆ und der Δίκη, der Mächte des Zeus und seiner Person selber aus und am Atridenhause zeigt und bewährt sich seine Macht.

In naiver Weise offenbart es sich an den Persern, wie wenig der Dichter auch nur fähig ist, den National-Athener zu verleugnen, oder wie wenig er strebt, individuelle Gestaltungen hervorzubringen. Sein Chor persischer Greise sind ihrem Wesen nach griechische Greise, ihre Götter sind griechische Götter, ihre Denkweise ist griechisch; wenn auch nicht alle Hauptgottheiten erwähnt werden, so könnte doch Alles, was von der Religion vorkommt, eben so gut in einem Drama griechischen Stoffes mit geringen Modificationen vorkommen. Die Anschauung, die sich in der Παρόδος (93—100) darstellt:

δολόμητιν δ' ἀπάταν θεοῦ τίς ἀνὴρ θνατὸς ἀλύξει;
τίς ὁ κραίηνῳ ποδὶ πηδύματος εὐπετοῦς ἀνάσσων;
φιλόφρων γὰρ παρασαίνει βροτὸν εἰς ἄρκυας Ἄτα,
τόθεν οὐκ ἔστιν ὑπὲρ θνατὸν ἀλύξαντα φύγειν.

ist, schon nach Herodot zu schliessen, ebenso unpersisch, wie sie echt griechisch ist, nicht weniger der durch und durch Aeschyleische Grundsatz von der verhängnissvollen Bedeutung des Reichthums für seinen Besitzer (163) und der Glaube an den Neid der Götter (362). Vers 449 wird, im Munde eines persischen Boten sehr auffallend, der φιλόχορος Πάν erwähnt, es wird später, um den schon bei Hades weilenden Darius auf kurze Zeit ans Licht zurückzurufen, ein Todtenopfer nach griechischer

Sitte gespendet und bei der Erscheinung des Königs offenbaren sich die griechischen Anschauungen von einem Leben nach dem Tode. Das ganze Stück erscheint nicht so sehr als das, wofür es sich ausgibt, als die Ausmalung der tiefen Demüthigung der Besiegten, sondern als Verherrlichung der Macht des Zeus, die er durch seine Ἀτῆ geübt, als Verherrlichung des Siegers, als Verkündigung seiner Wonne, die durch den dunklen Gegensatz des Geschlagenen und Gebeugten nur um so mehr herausgehoben wird. Besonders in dem Bericht des Boten über die Schlacht bei Salamis tönt mehr der Jubel des befreiten Siegers, als der Jammer über Niederlage und Schmach.

Mit dem Stempel eines und desselben gleichartig schaffenden Geistes, eines Glaubens sind die Mehrzahl der unter Aeschylus' Namen überlieferten Dramen gezeichnet, auch die Theile der Stücke tragen das Gepräge gleichen Glaubens. So wenig Veranlassung ich zu haben glaube, den Chor und den Dialog der übrigen Stücke ihrem religiösen Inhalte nach gesondert zu besprechen, so viel Grund scheint mir vorzuliegen, den Prometheus von den anderen sechs Dramen abzuschneiden. Der gänzlich von der sonstigen Manier des Dichters abweichende metrische Bau des Prometheus, das absonderliche Ethos der Chorlieder, die glatte, einfache Sprache, die nicht des Schwunges und der Grossartigkeit, wohl aber der Aeschyleischen *κομπήματα* entbehrt und im Einzelnen vielfache Besonderheiten zeigt, die Stellung des Chores der Okeaniden, die in Euripideischer Art wenig mehr als theilnehmende Zuschauer sind und im Grunde nur dazu bestimmt zu sein scheinen, dem Prometheus Gelegenheit zur Schilderung seines Vergehens gegen Zeus und der eigenen Wohlthaten für die Menschheit zu geben, eine Bestimmung, die in noch auffallenderem Grade dem Vater Okeanos zufällt, ferner vor allen Dingen die unfromme, dem Dichter sonst völlig fremde Art, in der dem Zeus begegnet wird, dass ihm der Sturz der Herrschaft vorhergesagt und die Erhaltung derselben an eine demüthigende Bedingung geknüpft wird, dass die *Μοῖρα* und die *Ἐρινύες* stärker als Zeus angegeben werden, der dürre Fatalismus der folgenden Verse (515 — 520):

XO. τίς οὖν ἀνάγκη ἐστὶν οἰαχοστροφός;

ΠΡ. Μοῖραι τρίμορφοι μνήμερές τ' Ἐρινύες.

XO. τούτων ἄρα Ζεὺς ἐστὶν ἀσθενέστερος;

ΠΡ. οὐχ οὐκ ἂν ἐκφύγοι γὰρ τὴν πεπρωμένην,

XO. τί γὰρ πέπρωται Ζηνὶ πλὴν αἰεὶ κρατεῖν;

ΠΡ. τοῦτ' οὐδέτ' ἂν πύθοιο μῆδ' ἐλπίσσει.

das Alles stellt mir den Prometheus als ein Drama dar, das so, wie es dasteht, der Dichtung des Aeschylus nicht entstammen kann*), zwingt mich wenigstens, die Religionsanschauungen der sechs Dramen und die des Prometheus von einander abgesondert zu besprechen.

Der ursprüngliche Dualismus in der griechischen Religion.

Die sogenannten indo-europäischen Völker bewähren ihre Verwandtschaft nicht blos in ihren Sprachen, aus denen man sie zuerst nachgewiesen und deren Vergleichung zu der Wissenschaft der

*) Dieselbe Ansicht hat Westphal in Breslau oft mündlich gegen seine Schüler ausgesprochen und dieselbe von Seiten der Metrik durchgeführt. Ob er das auch schriftlich gethan hat, ist mir nicht bekannt.

vergleichenden Grammatik geführt hat, sondern auch, weil die Sprache die allumfassende Form der menschlichen Anschauungen ist, in diesen Anschauungen selbst, vor allem und leicht kenntlich in ihren religiösen Grundanschauungen. Man spricht also mit Recht auch von einer vergleichenden Mythologie der Inder, der Iranier, der Griechen, der Italiker, der Germanen u. s. w. Aber gleichwie die Sprachen, auf neuen Boden verpflanzt, neue Sprachen werden, so auch sind die Religionen, so sehr sie die Züge der gemeinsamen Mutter bewahren, andererseits wieder Kinder der neuen Heimath und der neuen Sonne. Skandinaviens Nebel und seine rauh gewaltige Natur prägen sich nicht weniger bestimmt in den düster grossen Gestalten seiner Götter aus, als in Indiens Mythen deren tropische Heimath.

Alle Religionen der indo-europäischen Völker sind Naturreligionen, also den Eindrücken entwichen, welche der sich noch nicht in sittlichen Beziehungen fühlende Mensch von der Natur und ihren einflussreichsten Erscheinungen empfing. Der Wechsel zwischen Tag und Nacht, Sonnenlicht und Finsterniss, zwischen dem Leben des Sommers und dem Tode des Winters ist es hier, der, sein Geschick am meisten bestimmend, das angeborene Abhängigkeitsgefühl des Menschen am ersten zur Verehrung einer aussermenschlichen Macht gestaltet. Wer vermag zu sagen, in welchen Zeiten, in welchen Jahrhunderten den Menschen aus der Erscheinung des Lichtes der Ausfluss eines persönlichen Wesens, eines Lichtgottes wurde, wann, dem entsprechend, die Finsterniss als eine Macht geglaubt wurde, die des Lichtgottes Walten hemmend entgegentrat? In welchen Zeiten sich immer klarer und bestimmter mit der Idee des Lichtgottes diejenige des segenspendenden, des menschenhaltenden Wesens verband, das um seiner selbst, aber auch um der Menschen willen mit der Finsterniss in stetem, immer siegreichem, aber nie ganz geendigtem Kampfe lag; wann sich also der Gott der blossen Naturerscheinung mit ethischen Vorstellungen gefüllt hat? In welcher Zeitfolge hat sich ferner bei den Griechen der eine Gott zum *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*, zu den Göttern des Olymp vervielfältigt, die, Kinder des einen Vaters, zum grossen Theil, in der bestimmtesten Weise Athene und Apollo, Hermes, Ares und auch wohl Hephästus, seine Natur reproduciren, wann geschah das ebenso z. B. bei den Skandinaviern, deren oberster Gott Odin in gleicher Weise in seinen Kindern Thor, Tyr, Baldur u. s. w. die einzelnen Eigenschaften seines Wesens personificirt und sich selbst wiederholt sah?

Leicht begreiflich finden wir es, dass der hülfreiche, segensbringende Gott als Person gedacht, auch menschliche oder menschenähnliche Gestalt vor dem plastischen Sinne kindlicher Menschen annahm, denen jede Abstraction, zumal im Glauben, fern lag. Andererseits liegt es nahe, dass die Mächte der Finsterniss entweder in gänzlich unbestimmten oder in grauenhaften Gestalten vorgestellt wurden, und in dem letzteren Falle sehen wir sie besonders als Drachen und als Riesen, bei Griechen und Germanen, gedacht und diese in entsetzlichem Kampfe auf Leben und Tod mit den oberen Göttern. Indra tödtet den Drachen Vîthra mit dem Blitze, Zeus den Typhon, Apollo den Pytho, Odin hat am Tage Ragnarök den Kampf mit der ungeheuren Midgardschlange aufzunehmen, der er, siegend und besiegt, zum Opfer fällt. Dem Lichtreich der skandinavischen Asen steht in Nifheim die düstere Welt der Riesen gegenüber, auch die olympischen Götter haben ihre Herrschaft durch furchtbaren Kampf mit den Giganten erst befestigen müssen. In zahlreichen Modificationen zeigen sich dieselben Kämpfe bei den Griechen auf das Gebiet der Sage verpflanzt: Herakles besiegt die lernäische Hydra, Perseus die Gorgonen, Bellerophon die Chimära, der Gigantensieg der Olympier findet in der Ueberwindung des Riesen Geryon durch Herakles sein Gegenbild. Auch bei den Germanen hallt in der Sage von

Siegfried dem Drachentödter und dem Bezwinger der Nibelungen der Mythos von der ewigen Feindschaft der Götter in Asgard und der Riesen in Niflheim wieder.

Die täglich von dem Gotte darniedergeworfene Finsterniss erhebt immer von neuem ihr Haupt und die Vorstellung des Kampfes blieb im Bewusstsein der indo-europäischen Völker lebendig. Der höchsten Gottesmacht stand ein unbezwingliches Etwas gegenüber, das nach vereinzelt Vorstellungen bei den Hellenen, nach der herrschenden bei den Sängern der Edda schliesslich die Götter selbst bezwang. Im Uebrigen bekam die hellenische Mythologie mit dem Erwachen des geschichtlichen Lebens ein wesentlich neues Gepräge, immer aber blieb die Idee eines unbezwinglichen Widerstandes gegen die höchste Gottesmacht und ist bei Homer scharf ausgeprägt.

Am meisten haben sich bei den Germanen die Mächte der Finsterniss einen festen Platz im Volksglauben errungen, wie auch die Persönlichkeit derselben am meisten ausgebildet ist, freilich nur in schattenhaften Umrissen, grauerregend, aber so, dass man sieht, wie die ernstere, schwerere Natur des nordischen Volkes und seine dem Düsternen mehr zugewandte Phantasie sich der Gestaltung dieser Figuren mit mehr Vorliebe zugewandt hat, als der leichtere Sinn der Griechen unter einem helleren Himmel. Der nordische Mann dachte sich sogar den Tag bevorstehend, an dem das Lichtreich der Asen dem Kampfe mit der Riesenwelt und deren Verbündeten unterliegen muss, nach welchem das Todtenreich der Hela seine Götter aufnahm und die Erde ein wildes Chaos wurde. Aber nun offenbarte sich, höchst bezeichnend für die Sehnsucht der menschlichen Natur nach einem Gott, Allfader, Allvater, ein Wesen, dessen Name ihn fast als einen Gott der Liebe verräth; er ordnet die Erde wieder und führt die entsühnten Asen, denn auch sie waren nicht sündenfrei gewesen, in ihr Lichtreich zurück, das sie nun kampflos bewohnen. Die Idee dieses höchsten, wenn auch schattenhaften und bis auf die eine That der Persönlichkeit entbehrenden Wesens liegt schon ausserhalb des Kreises der erbten Religionsvorstellungen der indo-europäischen Völker und, wenn man allüberall in der menschlichen Natur das Streben nach dem Monotheismus voraussetzt, so findet man hier, wenn auch nur unvollkommen, so doch einen Ausdruck dafür, der nicht missverstanden werden kann.

Die Griechen suchten sich einen anderen Weg nach demselben Ziele. Zwar erlagen bei ihnen die Typhon's, die Pytho's, die Hydren dem Blitze des Zeus und der Stärke der Lichtgötter, aber an der Stelle jener vernichteten oder, wie Typhon, unschädlich gemachten Wesen blieb ein dunkles, abstractes, dumpf gefürchtetes Etwas, es blieb auch die Vorstellung eines Widerstandes gegen die Himmlichen lebendig. Jenes Etwas musste um so nebelhafter und abstracter erscheinen, je mehr der olympische Götterstaat mit allen Einzelheiten seines Lebens die sinnliche Anschauung füllte und der dichterischen Phantasie Nahrung vollauf gab. Die *Μοῖρα*, die *Αἶσα*, das *Πεπρωμένον* sind nach meiner Ansicht nichts anderes als die abstract gedachte Macht der Finsterniss, sie repräsentiren das dunkle Gefühl des Grauens vor Finsterniss und Tod, das einst in den concreten Gestalten der Drachen und Gorgönen seinen plastischen Ausdruck gefunden hatte. Plastisch concret und als lebendig wollendes Wesen stellt sich die Finsterniss in den *Ἐρινός* dar. Die letzteren verrathen auch bei Aeschylus ihren mythologischen Ursprung aus der Quelle, aus der ich sie herleite. Aeschylus nennt sie und die *Μοῖρα* geradezu Töchter der Nacht, sie werden als den Göttern, besonders als der Lichtgottheit in reinsten Auffassung, dem Apollo, tödtlich verhasst gedacht und ihr grauerregend. Bei Homer heisst die *Ἐρινός* gar *ἡεροφόντις*, als sollten wir unmittelbar an das skandinavische Niflheim und an die Nibelungen erinnert werden. Der Glaube an den Kampf der Götter, wenn auch dieser nicht so roh äusser-

lich gefasst ward, erhielt sich und musste sich erhalten durch die Wahrnehmung, dass alle lebendige Kraft ihr Ziel im Tode findet, dass alle Gestaltung, alle Form der Vergänglichkeit unterworfen ist; und wie er durch den Anblick der täglichen Vorgänge in der Natur und ihres Wechsels zwischen Leben und Tod sich im Bewusstsein der Menschen gebildet hatte, blieb, da dieselben Vorgänge sich ewig neu gebären, in diesem Bewusstsein der uralte Dualismus der Religion.

Der Definition des Wesens der *Μοῖρα*, die Nägelsbach in seiner homerischen Theologie gibt: „Die Götter und die *Μοῖρα*“ S. 127, kann ich hiernach nicht zustimmen: „Der Wille, der diesen Götterstaat beherrscht, ist kein absoluter, kein solcher, vor dem sich Alles beugte und in die Grenzen seiner befugten Stellung zurückträte. Nun wohnt aber dem Menschegeist ein unabweisliches Verlangen ein, der Vielheit ein Haupt, dem gegliederten Organismus des Götterhimmels seinen Halt in einer allen Widerstand ausschliessenden Einheit zu geben und das Ergebniss dieses Verlangens ist der *Μοῖρα* Ueberordnung (?!) über die Götterwelt, ein weiterer Versuch, das Bedürfniss des Menschegeistes nach monotheistischer Weltanschauung zu befriedigen.“ — Im Gegentheil, gerade die *Μοῖρα*, die todte, der Entwicklung unfähige Idee, und der Anthropomorphismus andererseits waren es, die die Erreichung des Glaubens an einen Gott vom Boden des hellenischen Heidenthums aus verhinderten, Hindernisse, die mit dem Wesen des Griechenthums selber verwachsen waren. Monotheistische Anklänge lassen sich nur in der entwickelten Zeusede erkennen, wie ich weiter unten nachzuweisen bemüht sein werde.

Keiner Zeit ist die Vorstellung einer *Μοῖρα* oder möge es Fatum, Schicksal, Bestimmung heissen, ganz fremd, auch uns nicht. Es giebt Anhänger des christlichen Glaubens genug, die sich ihrer nicht erwehren können und diesen Rest des Heidenthums in sich hegen und pflegen, ohne dass sie sich deshalb dem nackten Fatalismus hinzugeben brauchten, was sie bei strengster Consequenz thun müssten. Wie oft habe ich, besonders in Norddeutschland, Leute, nicht immer niederen Schlages, wenn sie ein Unternehmen berechnet und energisch verfolgt hatten, also bauend auf eigene Kraft und nicht auf ein Schicksal, sich beim Misslingen trösten hören mit einem „dat het nu mal nich sin süllt“ — und umgekehrt, wie oft hört man an der Bahre, besonders jugendlicher Todten nicht ein: „Gott hat ihn uns genommen“, sondern: „Es hat einmal so kommen sollen“. Man beobachte die Menschen in Cholera- oder Kriegszeiten und man wird zum Bewusstsein kommen, dass auch in unserer Zeit noch Fatalismus und lebendiger Gottesglaube in dem altererbten Kampfe liegen und dass der Dualismus unserer Väter noch keineswegs erstorben ist und die Züge seines heidnischen Ursprunges bewahrt hat.

Der Widerspruch, innerhalb dessen die menschliche Seele in diesem heidnischen Dualismus unklar befangen ist, macht aber doch seinen Einfluss auf ihre Vorstellungen geltend. Wie die *Μοῖρα* etwas Todtes ist und zur anschaulichen Persönlichkeit nicht gelangt, führt sie, dem Wirken lebendiger Kräfte eine seelenlose Fessel, die Sehnsucht herbei, dass das Lebendige den Tod bezwingen möge. Diese Sehnsucht erzeugt die Vorstellung des *ὑπέρμωρον*, eine Idee, die auch dunkel in denselben modernen Menschen steckt, welche sich des Glaubens an eine Schicksalsbestimmung nicht entschlagen können. Sie findet auch im germanischen Alterthum ihre Vertretung. Unsere Sprache hat freilich für das *ὑπέρμωρον* kein Analogon, eben weil in Folge unserer Religion die Idee einer *Μοῖρα* oder auch nur eines Schicksals bei uns unendlich weniger entwickelt ist, als bei den Hellenen. Die Fatalisten müssten ja aber, wenn sie nicht in dem Glauben, das Schicksal wenden zu können, einer segensreichen Inconsequenz theilhaftig würden, alle Selbstthätigkeit verlieren und sich blind in das ergeben, was da kommen soll. Ganz ähnlich drängt sich bei Homer der Glaube vor, dass menschliche und

göttliche Kraft die dumpfe Bestimmung zwar nicht zerstören, aber hinausschieben oder ihr Eintreffen beschleunigen kann. Aegisthos tödtet den Agamemnon *ὅπερ αἶσαν*, Zeus ist unschlüssig, ob er den Sarpedon *πάλαι πεπρωμένον αἶση* dem Kampfe entrücken und retten oder ihn der Bestimmung überliefern soll.

Obgleich die Olympier andererseits als Vollstrecker der Schicksalsbeschlüsse und als Verhinderer des *ὑπέρμυρον* dargestellt werden, wie das Nägelsbach in dem oben erwähnten Abschnitt seiner homerischen Theologie ausführlich darthut: der Gegensatz zwischen der *Μοῖρα* und den Göttern ist so scharf ausgeprägt, dass die frühere Behauptung, die *Μοῖρα* sei dem Gesammtwillen der Götter identisch, in sich zerfällt, zumal wenn man Zeus' Stellung zu den Olympiern erwägt. Grundzug der homerischen Religion in letzter Instanz ist nicht der Polytheismus, sondern der Dualismus.

Die Weltregierung nach Aeschylus. Zeus, die *Μοῖρα* und die Erinyen.

Aeschylus ist eine durch und durch gläubige Natur, seine religiösen Anschauungen sind mit der historisch gewordenen Volksreligion auf das innigste verwachsen und nirgend findet sich bei ihm eine Spur eines Bruches mit der Vergangenheit. Auch bei ihm stellt sich der Dualismus der homerischen Religion dar. Ich erinnere daran, dass ich von diesem Urtheil den Prometheus ausschliesse, in welchem nicht Dualismus, sondern blinder Fatalismus einhergeht; ich meine nur die sechs Dramen mit mir echt äschyleisch erscheinender Gottesanschauung. In diesen bewegt sich des Dichters Glaube über eine Weltregierung in einem versteckten Widerspruch.

Was denkt sich der äschyleische Mensch, wenn ich mich also ausdrücken darf, unter *Μοῖρα* und den verwandten mythologischen Gestalten? Wesentlich etwas anderes als der homerische Mensch, da jeder Schimmer von Ueberordnung dieser Gewalten über Zeus, wie sie bei Homer noch sehr lebhaft zu erkennen ist, fortfällt. Ich rede hier nicht von der der Etymologie entsprechenden Bedeutung des Wortes, wie Choeph. 238 *τέσσαρας μοῖρας ἔχον*, wo Droysen es mit „Theil“ übersetzt, wie Eum. 105 *ἐν ἡμέρᾳ δὲ μοῖρ' ἀπρόσκοπος βροτῶν*, wo es Bestimmung, Loos heisst, wie Eum. 476, Agam. 1266, 1365, sondern von der *Μοῖρα* als Schicksalsmacht. Die Begriffe *Μοῖρα*, *Αἶσα*, *Ἐρινός* greifen in wesentlichen Punkten in einander über und sind ebenso wesentlich verschieden. Selbst noch das *Πεπρωμένον* und das *Μόρσιμον* greifen hier hinein. Der Begriff *μῶρος* dürfte nicht heranzuziehen sein, er bezeichnet das Schicksal, das einem Menschen bereits zu Theil geworden ist, meistens in üblem Sinne den Tod. Ch. 446 *λέγεις πατρῶν μῶρον*, ebenso Ch. 481 Suppl. 805. Schicksal, Loos im Sinne von etwas Beneidenswerthem heisst es Agam. 1146. Eum. 502 ist es generaliter für Schicksalslenkung, für das, was der Erinyen und Mören Aufgabe ist, gebraucht: *πάντ' ἐφ' ἡσὼ μῶρον*. Auffallend ist das Wort in den Choeph. z. E. *νῦν δ' αὖ τρίτος ἤλθε ποθεν σωτὴρ ἢ μῶρον εἶπω*; — wo es den Sinn von *Μόρσιμον* hat.

In den oben erwähnten Begriffen liegt gemeinsam die Bedeutung des Unheilvollen für den Sterblichen, sie alle bedeuten nichts Gutes, das Ende eines Bestehenden, sei es eines Menschenlebens oder menschlicher Schöpfungen. Keines jener Worte wird ohne Grauen von dem Sterblichen ausgesprochen, ihr Inhalt ist Nachkomme der uralten Mächte der Finsterniss. — Am schärfsten drücken den Begriff der wesenlosen Entscheidung über alles Bestehende die Wörter *Μόρσιμον* und *Πεπρωμένον* aus. Das *Πεπρωμένον* und das *Μόρσιμον* sind aller Persönlichkeit bar, völlig gestaltlose Abstractionen. Sie

bedeuten das Verhängte, Μόρσιμον das von der Μοῖρα Bestimmte, wie es auch die Etymologie ergibt; bei dem Πεπρωμένον hat man sich vor der Auffassung zu bewahren, als sei dabei an eine wollende, beschliessende Macht zu denken, es bezeichnet dumpf dasjenige, was ist oder kommen wird, weil es einmal ist oder kommen wird. So erscheint es freilich bei Aeschylus, ausser Prometheus, nur an zwei Stellen, und auch da ist die Möglichkeit einer anderen Auffassung gegeben oder, richtiger gesagt, die Starrheit des Begriffes gemildert (s. unten). Jene Definition passt recht eigentlich auf den Prometheus. Wäre nicht jede polytheistische Religion an und für sich selbstverständlich inconsequent und widerspruchsvoll, so müsste die Vorstellung von einem Πεπρωμένον zum absoluten Fatalismus führen, der jede Freiheit von Göttern und Menschen aufhobe. Wir hätten die Idee der „absoluten Prädestination“ auch auf griechischem Boden, aber ohne dass der Glaube an die göttliche Liebe dieselbe mit dem menschlichen Gemüthe versöhnte. So consequent denkt aber der gläubige Grieche nicht, Oedipus Rex des Sophokles freilich enthält bei aller technischen Vollendung nicht viel Anderes als den nackten Fatalismus; hier steht jedoch nicht mehr die Religion, sondern die psychologische Charakteristik des Helden im Vordergrunde des dramatischen Interesses. Aeschylus ist davon weit entfernt. Freilich ist es Agam. 68 in dem τελεῖται δ' ἐς τὸ πεπρωμένον nicht unwiderruflich genau ausgesprochen, ob es Ζεὺς ξένιος ist, der πολυάνορος ἀμφὶ γυναικὸς πολλὰ παλαίσματα καὶ γυιοβαρῇ γόνatos κονίαισιν ἐρείδομένου διακναομένης τ' ἐν προτελείοις κάμακος θήσων Δαναοῖσι Τρωσὶ θ' ὁμοίως, der das πεπρωμένον bestimmt hat, wenn es aber weiter heisst οὐθ' ὑποκάων οὐθ' ὑπολείβων — ὁργὰς ἀτενεῖς παραθέλξει, so sieht man, dass von seinem als des ξένιος Zorne die Rede ist, das πεπρωμένον scheint also seine Schickung. Ebenso könnten auch die μόρσιμα, welche οἴκοις βασιλείοις ἀπ' ὀρνίθων ὀδίων (den πτανοῖσιν κυσὶ πατρός) Κάλχας ἀπέκλαγεν (156—57) Götterwillen bedeuten. Entschiedener offenbart sich eine Identificirung des μόρσιμον mit der βουλή Διὸς Suppl. 1047 ff.: ὃ τί τοι μόρσιμόν ἐστιν, τὸ γένοιτ' ἄν. Διὸς οὐ παρβατός ἐστιν μεγάλη φρὴν ἀπέραντος. Fremdartig aber erklingen dem gegenüber Choeph. 103 τὸ μόρσιμον γὰρ τὸν τ' ἐλεύθερον μένει καὶ τὸν πρὸς ἄλλης δεσποτούμενον χερὸς und Choeph. 463 τρόμος μ' ὑφέρει κλύουσαν εὐγμάτων. τὸ μόρσιμον μένει πάλοι εὐχομένοις δ' ἄν ἔλθοι, besonders aber Agam. 681—85: τίς ποτ' ὠνόμαζεν ὧδ' ἐς τὸ πᾶν ἐτητύμως — μή τις ἔντιν' οὐχ ὁρῶμεν προνοίαισι τοῦ πεπρωμένου γλῶσσαν ἐν τύχῃ νέμων; „Wer hat nun so durch und durch treffend den Namen (der Helena) gegeben, wenn nicht einer, den wir nicht sehen (Zeus), im Vorbedenken des Verhängnisses, der die Zunge (des Benennenden) innerhalb des Schicksalsschlusses leitete?“ Droysen übersetzt, mir nicht verständlich, „der voraus all Verhängniss überdenkt, Auch das Wort im Zufall lenkt.“ (??) Geht es bei beiden Interpretationen der Stelle auch nicht mit zwingender Nothwendigkeit aus derselben hervor, dass Zeus Rücksicht auf eine Bestimmung ausser ihm genommen hätte, so lassen das doch die Worte προνοίαισι τοῦ πεπρωμένου vermuthen und diese Vermuthung wird zur Gewissheit, wenn wir auch von anderer Seite einen zweiten weltregierenden Willen neben dem des höchsten Gottes erkennen. Sept. 281 οὐ γάρ τι μᾶλλον μὴ φύγῃς τὸ μόρσιμον bringt freilich noch keine Entscheidung.

War das Πεπρωμένον etwas völlig Wesenloses, so finden wir bei der Μοῖρα Spuren der Personification, obgleich die Tochter der Nacht niemals in das volle Licht des Lebens tritt, sondern in dunklen, unbestimmten Umrissen dasteht. In der Mehrzahl als Μοῖραι gedacht, sind die Schicksalsgöttinnen mit den zur vollen Persönlichkeit gelangten Ἐρινύες identificirt: Eum. 170 μοχλὸν ἔχραναις — παρὰ νόμον θεῶν βρότεια μὲν τῶν παλαιγενεῖς δὲ Μοῖρας φθίσας, dagegen werden sie Eum. 961

als Verwandte der Furien bezeichnet: θεαί τ' ὧ Μοῖραι ματροκασιγνήται, δαίμονες ὀρθονόμοι, παντὶ δόμῳ μετὰ κοινοί — παντᾶ τιμωτάται θεῶν. Andererseits kommt wieder die Μοῖρα als den Erinyen übergeordnet vor: Eum. 334 τοῦτο γὰρ λάχος διανταία Μοῖρ' ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν und noch entschiedener 346 γιγνομένοισι λάχῃ τὰδ' ἐφ' ἅμιν ἐκράνθη. Von der Μοῖρα als Göttin, die des Schicksals Faden spinnt und zerschneidet, findet sich ausser dem eben angeführten ἐπέκλωσεν keine Spur, auch scheinen die Vorstellungen der Μοῖρα und der Μοῖραι nicht streng geschieden.

Die Μοῖρα ist bald von Zeus oder den Göttern, wie zahlreiche Stellen ergeben, gesandt, bald entscheidet sie ohne ersteren die Geschicke der Sterblichen, ihrer Geschlechter und Städte. In letzterem Falle ist sie, nach allen Bezeichnungen, die der Dichter ihr leiht, etwas, das wie der Strahl ohne Wahl zuckt, in beiden Fällen schattenhaft, des vollen Selbstbewusstseins entbehrend. Hierauf beruht ihr Unterschied von den Erinyen. Die Μοῖρα ist die echte Macht der Finsterniss, eine dunkle unplastische Vorstellung, obgleich der Persönlichkeit nicht entbehrend, die Erinyen sind, die Attribute ihrer grauenvollen Gottheit abgerechnet, anthropomorph. Der Μοῖρα Gewalt folgt keiner sittlichen Richtschnur, Choeph. 910 will Klytaemnestra den Gattenmord mit der Bestimmung, die es einmal so gefügt habe, entschuldigen: ἡ Μοῖρα τούτων, ὧ τέκνον, παραιτία, Orestes ebenso den Muttermord: καὶ τόνδε τοῖνον Μοῖρ' ἐπόρσυνεν μόρον. Dagegen tritt in Agam. 126—30 πάντα δὲ πύργων κτήνη πρόσθε τὰ δημιουργηθῆ Μοῖρα λαπάξει πρὸς τὸ βίαιον die Persönlichkeit deutlich genug hervor, noch entschiedener an den unten zu besprechenden Stellen, wo ihre Macht neben der des Zeus erwähnt wird.

Die Αἴσα braucht nur mit wenigen Worten besprochen zu werden, sie tritt selten auf. Αἴσα ist die Schickung, die im Leben des Menschen waltet, ohne den Nebenbegriff des Todbringenden. Auch sie wird theilweise neben dem Zeuswillen gedacht, wie Suppl. 544: (Ιώ) διχῇ δ' ἀντίπορον γαῖαν ἐν αἴσᾳ διατέμνουσα πόρον κυματίαν ὀρίζει. Zeus ist es aber wieder, der nach Suppl. 673 πολὺ νόμῳ αἴσαν ὀρθεῖ. Persönlich ist die αἴσα nicht zu denken.

In den homerischen Gedichten nimmt die Μοῖρα einen sehr grossen, die ἡεροφοῖτις Ἐρινός einen geringen Platz ein, umgekehrt bei Aeschylus und das nicht blos in den Eumeniden. Für die inzwischen eingetretene Entwicklung ist das sehr bezeichnend. Wie ich schon oben ausgesprochen habe, kann nach meiner Meinung die heidnische Naturreligion sich nur dadurch innerlich vervollkommen, dass sich bei fortschreitender Cultur die Götter der elementaren Kräfte mit ethischen Ideen füllen und insbesondere gilt das von dem Verhältniss der Μοῖρα und der Ἐρινός. Auf dem Boden derselben Vorstellung einer vernichtenden Macht, die dem Lichtreich der Olympier feindlich gegenübersteht, erwachsen sind sie, die Μοῖρα das blinde todbringende Verhängniss, die Ἐρινός Rächerinnen der Schuld nach Gesetz und Recht, der Δίκη folgend.

Der Wohnsitz der Ἐρινός ist die Unterwelt bei dem Ζεὺς τῶν κακῆρότων und den Mächten der Finsterniss. Wie die Μοῖραι sind sie Töchter der Nacht und werden παλαίγενεῖς θεαί genannt, sie gehören eben nicht den erst auf griechischem Boden erwachsenen neuen mythologischen Vorstellungen der Hellenen an, sondern den uralten, die aus einer früheren Heimat überkommen waren. Natürlich kann eine solche geschichtliche Vorstellung nicht in dem Dichter gelebt haben, dem seine Athener αὐτόχθονες waren, das παλαίγενεῖς führt aber darauf wenigstens, dass die Erinyen im Gegensatz zu anderen Gottheiten, insbesondere zu den νεώτεροι θεοί, denen auch Zeus angehört, älter gedacht wurden. Apollo, der hellste, lebendigste Lichtgott, steht von allen ihnen in der entschiedensten Feindseligkeit gegenüber, die er selbst in List und Betrug zur Geltung bringt. So schläfert er sie im Tempel

zu Delphi durch Wein ein (Eum. 728), so hat er früher einmal (Eum. 723) die Mören, hier mit den Erinyen identificirt, überredet, die Sterblichen vom Tode zu befreien, so klagen diese in dem furchtbaren ὕμνος δέσμιος φρενῶν Eum. 321 ff. ὁ Λατοῦς ἔνις μ' ἄτιμον τίθησι τόνδ' ἀφαιρούμενος πῶχα, ματρῶν ἄγνισμα κύριον φόνου — Ihre Haare sind Schlangen, ihr Anblick gleich dem der Gorgonen, sie sind Göttern und Menschen scheusslich und grauerregend. „Zeus verwies (voll Ekel) dies blutbesudelte Geschlecht aus seinem Verkehre.“ Ζεὺς γὰρ αἱματόφυρτον πᾶν ἔθνος τόδε λέσχας ἧς ἀπηξιώσατο (s. Choeph. 1048, Eum. 64—72). — Alles das sind Erinnerungen an den alten Kampf der Götter in den Religionen der indo-europäischen Völker. Aber, wie schon gesagt, sie sind bei Aeschylus nichts anderes mehr, als Vertreterinnen sittlicher Normen, Rächerinnen der Blutschuld hier oben, unerbittliche Rächerinnen auch unten, in ihrer eigentlichen Heimath: ἐπὶ δὲ τῷ τεθυμένῳ τόδε μέλος παρακοπὰ, παραφορὰ φρενοδαλῆς, ὕμνος ἐξ Ἑρινύων δέσμιος φρενῶν, ἀφόρμικτος, αὐτὸν βροτοῖς. „An dem (über) zum Opfer Bestimmten ist dieses Lied sinnberückender Graus, geistbethörender Wahnwitz, der muthfesselnde Erinyengesang, der der Leier Klang nicht duldet, der Menschen Mark verzehrt.“ (Vgl. Schillers herrliche Paraphrase in den „Kranichen des Ibykus.“)

Unausbleiblich ist, wenn auch oft spät ihr Kommen, denn Choeph. 650 αἱμάτων παλαιτέρων τίνει μύσος χρόνῳ βυσσόφρων Ἑρινύς. Sie sind die ἔγκοτοι κύνες der Klytaemnestra, sie sind die alten μέτοικοι δόμων der Atriden, welche die vom Vater auf den Sohn sich vererbende Blutschuld immer von neuem verfolgen. Im Hause der Labdakiden sind sie ebenso die Werkzeuge, die des Oedipus Fluch durchführen. Sept. 720:

πέφρικα τὰν ὠλεσίοικον θεὸν, οὐ θεοῖς ὁμοίαν
παναλαθῆ, κακόμεντιν πατρὸς εὐκταίαν Ἑρινύν
τελέσαι τὰς περιθύμους κατάρας Οἰδιπόδα βλαψίφρονος.

Recht eigentlich offenbart sich das Wesen der Μοῖρα, der Μοῖραι und der Ἑρινύες erst dann, wenn man ihre Macht mit der des Zeus zusammenhält. Somit wären wir bei der höchsten Schöpfung unseres Dichters, seiner Zeusidee angekommen.

Aeschylus selbst muss es gefühlt haben, dass er, wie sein Volk, sich im Dualismus des Glaubens befand, ist doch sein letztes und grösstes Werk einer Art von Auflösung desselben und von Versöhnung der Gewalten gewidmet. Dass die Macht der Erinyen als eine neben der des Zeus bestehende und von ihr selbstständige gedacht ist, beweist das Sūjet der Eumeniden selbst. Verfolgen sie doch den, welcher auf Apollo's und folglich auf Zeus' Befehl, denn Διὸς προφύτης ἐστὶ Λοξίου πατρός (Eum. 19), den Muttermord begangen hat. Trotzig machen die μισήματ' ἀνδρῶν καὶ θεῶν Ὀλυμπίων, die aus Zeus' Nähe Verwiesenen, auch ihr Recht auf den Sterblichen neben dem höchsten Gotte geltend. Es steht damit nicht in Widerspruch, dass die Götter oft den Frevlern die Μοῖρα oder die Ἑρινύες zusenden und diese somit zu Dienerinnen eines Götterschlusses werden; sie sind eines jeden Frevlers todbringende Rächerinnen. Agam. 55 ff.: ὕπατος δ' αἶων ἧ τις Ἀπόλλων ἧ Πᾶν ἧ Ζεὺς οἰωνόροον γόνον δευβόαν τῶνδε μετοίκων ὑστερόποινον πέμπει παραβάσιν Ἑρινύν. — Agam. 461: τῶν πολυχτόνων γὰρ οὐκ ἄσχοποι θεοί. χελαιναὶ δ' Ἑρινύες χρόνῳ τυγχρὸν ὄντ' ἄνευ δίκας παλιντοχεῖ τριβᾷ βίου τιθεῖσ' ἀμαυρόν. — Eum. 951 sind aber die Erinyen wieder die selbstständig mächtigen bei den Göttern über und unter der Erde: μέγα γὰρ δύναιται παρά τ' ἀθανάτοις τοῖς θ' ὑπὸ γαῖαν, περὶ τ' ἀνθρώπων φανερώς τελέως διαπράσσουσιν τοῖς μὲν αἰοιδάς, τοῖς δ' αὖ δακρύων βίον

ἀμβλωπὸν παρέχουσαι. —, selbstständig mächtig auch im Wohlthun gegen Sterbliche, aber diese letztere Potenz tritt an ihnen erst nach der Versöhnung und ihrer Umwandlung in Εὐμενίδες hervor. Immer aber bleiben sie eine neben der Göttermacht nach eigenen Gesetzen handelnde Gewalt und eben weil auch sie sittliche Normen vertreten, kann zwar ihr Walten mit Zeus' Rathschluss zusammenreffen, kann sich ihm aber auch widersetzen; sie haben ihren θεσμός für sich; die Δίκη giebt für beider Gewalten Eingreifen die Richtschnur, aber Δίκη in verschiedener Auffassung. Ich bin deswegen geneigt, in der Stelle Eum. 389 ff.: τίς οὖν τάδ' οὐχ ἄρεται τε καὶ δέδοικεν βροτῶν ἐμοῦ κλύων θεσμὸν τὸν μοιρόκρατον, ἐκ θεῶν δοθέντα τέλεον; das mit ἐκ θεῶν zu verbindende δοθέντα τέλεον nicht durch verliehen, sondern durch bestätigt, bekräftigt zu übersetzen: die von der Moῖρα geschaffene (mir beigelegte) Satzung, welche die Götter als endgültig (als eine entscheidende) bestätigten, muss jeder Sterbliche fürchten und verehren. Damit fiel das Schol. zu τὸν μοιρόκρατον: τὸν ὑπὸ μοιρῶν καὶ θεῶν τετελεσμένον. Die Moῖρα also, die dunkle, bestimmende Gewalt, welche auch den Furien τοῦτο λάχος ἐπέκλωσεν ἐμπέδως ἔχειν und die durch die Worte desselben Hymnus hindurchblickt: γιγνομέναισι λάχῃ τάδ' ἐφ' ἅμιν ἐκράνθη, die Moῖρα hat den Erinyen ihre Macht verliehen, die Götter sie nur angenommen und gelten lassen. Wenn nun am Schluss der Eumeniden das hier ausgeschlossene Ineinandergehen beider bestimmenden Gewalten vollendet oder wenigstens eine Versöhnung hergestellt wird, so liegt das tief in der Gottesanschauung des Dichters begründet, die unbewusst aus dem Dualismus herausstrebte. Aber wenn auch von jetzt ab nach dem Richterspruch der Areopagiten und Athene's Entscheidung die Erinyen als σεμναὶ θεαί die Segenspenderinnen des attischen Volkes sind, so bleiben sie auch als solche neben Zeus und in der Vereinigung mit ihm eine Macht und es heisst am Schluss: Ζεὺς ὁ πανόπτας οὕτω Μοῖρά τε συγκατέβη. Freilich sind sie der milden Macht der Πειθῇ im Munde der Pallas gewichen und auf sanfte Weise siegte Zeus (973): ἀλλ' ἐκράτησε Ζεὺς ἀγοραῖος νικᾷ δ' ἀγαθῶν ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός. Aber dennoch findet sich selbst im Munde der sanft überredenden Athene die verhüllte Drohung (826) καὶ γὰρ πέποιθα Ζηνὶ, καὶ τί δεῖ λέγειν; καὶ κληῖδας οἶδα δώματος μόνῃ θεῶν, ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος· ἀλλ' οὐδὲν αὐτοῦ δεῖ. Diese Worte sind eine ferne Erinnerung an die alten Götterkämpfe. Aeschylus glaubt nun zwar an eine einige und persönliche Schicksalsmacht, aber auch nach der Eumeniden Versöhnung besteht sie aus den zwei alten Factoren, zumal da Zeus auch als derjenige gedacht wird, der die Satzungen des Hades anerkennt und Jeden straft, welcher ihm seine Beute entreisst, z. B. den Asklepios (Agam. 1022 ff.). Es ist ein guter Schritt gethan zum Glauben an eine einige Weltregierung, so weit nämlich der Begriff Welt damals reichte und zu dem in Zeus verkörperten Monotheismus, der in letzter Instanz durch die Dichtungen des Aeschylus hindurchleuchtet, aber vernichtet ist der Dualismus im Glauben nicht, er ist nur überdeckt. Stimmen doch von den sterblichen Richtern über Orestes' Schicksal sechs für die Erinyen, sechs für Zeus' Willen und erst der *calculus Minervae* entscheidet. Muss sich doch auch die zeusgeliebte Io, dem Zorn der Hera und der Bestimmung weichend, den Qualen der langen Irrfahrt unterwerfen.

Mit nicht geringerer, eher noch grösserer Schärfe bekundet sich die Theilung der Macht in dem Verhältniss des Zeus zu den νέστεροι θεοί, den dunklen Gewalten der Erde, denen die Todten anheimfallen, dem Αἰδωνεύς, dem Ἑρμῆς χθόνιος u. s. w. Diese bilden ein Reich für sich und, ganz den Anschauungen der, wenn ich so sagen soll, vorgriechischen Väter gemäss, glaubte man das Grauen und den tiefen Schauer, mit dem der Sterbliche der Todesmächte gedachte, auch auf die Lichtgötter

übertragen zu müssen. Nur Zeus ist darüber erhaben, seine Rache reicht selbst in die Unterwelt hinein, denn Suppl. 413 ff. heisst es: μήτ' ἐν θεῶν ἔδραισιν ᾧδ' ἰδρυμένας ἐκδόντες ὕμᾱς τὸν πανώλεθρον θεὸν βαρὺν ξύνοικον θησόμεσθ' ἀλάστορα θς οὐδ' ἐν Ἄϊδου τὸν θανόντ' ἐλευθεροῖ. Mir scheint hier der πανώλεθρος θεός der beleidigte Zeus zu sein, aber Vollzieher der Strafe ist unten Ἄϊδης, dem der Frevler aus Zeus' Händen anheimfällt. Suppl. 228 ff. οὐδὲ μὴ ἴν' Ἄϊδου θανὼν φύγῃ ματαίων αἰτίας, πράξας τάδε. κακῇ δικάζει τάρπλακῆμαθ', ὡς λόγος, Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας. Dort findet des oberen Gottes Gewalt ihre Schranke, so weit sogar, dass die Ἰκέτιδες gerade in der Parodos, dem glänzenden Hymnus zur Feier des höchsten Gottes, zuletzt die nach unseren Begriffen sehr unfrome Drohung aussprechen können, dass sie sich, wenn von Zeus unerhört, willkürlich seinem Reiche entziehen und dem Tod in die Arme werfen würden.

Alle Verneinung des Lebendigen, alle schon geschehene Zerstörung eines Bestehenden, aller Tod ist der Macht des Zeus entzogen, er kann die Vernichtung aussprechen als Rächer jeden Frevels, aber sie nicht aufheben, den Tod nicht für immer hinausschieben; ἐν Ἄϊδου endigt seine Macht. Andererseits ragen des Hades Gesetze in die Lichtwelt hinein und die Erinyen sind neben Zeus deren Vertreter auf der Erde.

Der Aeschyleische Gottesbegriff im Allgemeinen: Zeus und die olympischen Götter. Des Gottes Vorgeschichte und seine Kämpfe.

Haben wir so eben von einem Dualismus der Weltregierung gesprochen, so müssen wir uns hüten, das Wort Welt im modernen Sinne zu verstehen. Der altgriechische Glaube entbehrte noch der Weltanschauung, der Gedanke einer kosmischen Weltordnung, der in dem asiatischen Ionien bei einem Thales, bei einem Pythagoras, bei dem Erbauer des Ephesischen Dianentempels Theodorus von Samos zuerst aufzudämmern begonnen hatte, war und blieb dem Glauben fremd; ebenso wenig enthielt derselbe eine Spur von consequenter Scheidung einer materiellen und einer nicht sinnlichen Welt. Der durch und durch künstlerisch angelegte Grieche wusste Uebersinnliches nur insofern zu denken und anzuschauen, als er ihm plastisch sinnliche Form verlieh, die Gottheit wurde ihm im Anthropomorphismus zum Menschen und nur das sinnlich Nahe, die Erde, oder richtiger ein sehr beschränkter Kreis auf der Erde, die griechische Heimat, war seine Welt. Nur der griechische Mensch wurde in seiner Nationaleigenthümlichkeit und in seinem Glauben angeschaut und begriffen, das „Fremde“ mit griechischem berechtigten Nationalgefühl und mit griechischem Vorurtheil verachtet. Wurde die fremde Vorstellung acceptirt, so amalgamirte sie sich bis zur Unkenntlichkeit mit griechischen Anschauungen. So kam es, dass dem Aeschylus seine persischen Greise unter den Händen zu griechischen Greisen wurden; mögen auch seine „Perser“ beginnen: Τάδε μὲν Περσῶν τῶν οἰχομένων Ἑλλάδ' ἐς αἶαν πιστὰ καλεῖται und einzelne fremdartige Ausdrücke wie βαλὴν für König darin enthalten sein, das Stück ist durch und durch griechisch mit verschwindend geringen Spuren fremdartigen Gepräges. Ganz anders verhielt es sich mit der Fähigkeit, sich in fremde Nationalitäten hineinzudenken, bei den asiatischen Griechen. Homer freilich zeigt noch keine Spur von einer verschiedenartigen Behandlung der Troer, Myser, Aegypter und der Griechen, Herodot aber, unseres Dichters jüngerer Zeitgenosse, weiss die Nationen schon mehr als äusserlich, er weiss sie auch in ihrem Wesen zu unterscheiden.

Völlig so wie es mit der Unfähigkeit des Dichters stand, sich des griechischen Nationalcharakters

zu ent schlagen und sich in das Fremde hineinzusetzen, ganz so war es mit der Welt des Lichtes und des Lebens gegenüber der Finsterniss und dem Tode. Dem letzteren blieb seine Vorstellung graugend abgekehrt. Welt war ihm, was da lebte und webte im Sonnenlicht, hier schuf seine Gestaltungskraft, in dieser Welt bildete sich die Künstlerseele die Gottheit mit Innigkeit des Herzens, mit Furcht und Liebe. Das All der menschlichen Schicksale auch nach dem Tode zu umfassen, vermochte sein Glaube nicht, ihm war es kein Widerspruch, wenn die Macht der weltregierenden Gottheit ihre Grenze an den Pforten des Hades fand, da die Welt selbst, räumlich begrenzt, sich ihm dort schloss. Der Gedanke an den Tod und seine Gottheiten drängte sich nur, weil unabweislich, in seinen religiösen Vorstellungskreis hinein, nicht herbeigerufen, nicht im Bewusstsein mit der gesamten Religionsanschauung verwoben. Wenn wir aber irgendwo innerhalb der Entwicklung griechischer Religionen das natürliche, immanente Sehnen des menschlichen Gemüthes nach dem Monotheismus erkennen wollen, so haben wir dasselbe nicht in der dunklen Vorstellung der *Μοῖρα* bethätigt zu sehen, sondern in der lichten, gewaltigen Gestalt des Zeus. Aeschylus wird uns dazu die sprechendsten Beweise liefern.

Bei Homer stellt sich uns die griechische Religion als kaum aus der Naturreligion herausgewachsen dar und in zahllosen Fällen lassen sich in den Göttern die Personificationen blosser Naturkräfte erkennen. Die Anschauung von der Gottheit als einem Inbegriffe aller Sittlichkeit liegt noch in ihrer Kindheit. Der Götterstaat, den ein naiver Glaube wirklich auf dem Olymp thronen sieht, in Wohnungen, welche den menschlichen conform gedacht werden, ist zwar schon gebildet und Zeus ist sein gewaltiges Oberhaupt, aber entsprechend den politischen Verhältnissen auf der Erde, wo die *διοτρεφέες βασιλῆες* oft dem „Hirten der Völker“ gegenüber starke Emancipationsgelüste verrathen, sind die inneren Verhältnisse dieses Staates nichts weniger als normal. Plato und andere Philosophen würden ein Recht haben, es dem Homer zum Vorwurf zu machen, dass er der Verbreiter niedriger, unsittlicher Begriffe über die Gottheit gewesen sei, wenn nicht der Dichter der homerischen Gedichte eben darin des herrlichsten Ruhmes würdig wäre, dass er uns ein so unverkennbar ewig treues Bild seines Volkes und seiner Zeit geliefert hat. An den Volksvorstellungen selbst war er unschuldig. Aber seine seligen Götter bekämpfen sich mit roher Leidenschaft, mit Heimtücke und Gewalt, höhnische Schadenfreude empfinden sie beim Leid des anderen, heimtückischer Hinterlist machen sie sich, wie Pallas bei Hektors letztem Kampfe, selbst gegen Menschen schuldig, der höchste Gott ist ein Muster unsittlicher Liebe und seine Ehe das Musterbild einer Ehe, wie sie nicht sein soll. Die Vorstellung von der Gottheit war naiv-roh wie der Mensch, von einer allgerechten Fürsorge des Gottes für diesen war nicht die Rede, höchstens dass Götterlieblinge wie Odysseus, Aeneas, Achilleus u. a. des bevorzugenden Schutzes einer Gottheit genossen. Die gewaltsam rohe That der Leidenschaft, wie sie auf Erden dem ungebändigsten Sinne der Menschen entsprach, charakterisirte auch die Gottheit sowohl des Olymps Bewohnern, als auch den Sterblichen gegenüber. Versöhnen kann uns mit dem sittlichen Charakter der homerischen Gedichte nur der gänzliche Mangel an Raffinirtheit in der Unsittlichkeit, die Kindlichkeit der letzteren. Mit allem dem wird freilich der unsäglich holde Zauber homerischer Poesie nicht getilgt, — doch hiervon zu sprechen ist nicht meine Sache.

Kein Philosoph würde es gewagt haben, dem Aeschylus einen ähnlichen Vorwurf zu machen, wie dem Homer, nur dass ich den „Prometheus“ auch hier ausnehmen muss. Mit heiliger Scheu, mit inbrünstigem Glauben, ganz gesättigt von dem hehren, gewaltigen Bilde, furchtvoll und demüthig und

wieder in gluthvoller Begeisterung, weil, um der Pythia in den Eumeniden nachzusprechen, ihr Ζεὺς ἔνθεον ἔκτισε φρένα, naht sich die Muse des Dichters dem Bilde des Gottes. Hier ist alles Verehrung, alles frommes Aufschauen; keines von den sechs Stücken, das nicht recht eigentlich bestimmt wäre, des höchsten Gottes Herrlichkeit darzustellen. Kein Dichter nach ihm hat in der Gluth des Glaubens den Aeschylus erreicht. War es doch die Zeit, in der sich Ζεὺς σωτήρ dem Griechenvolke gewaltiger als je offenbart hatte und wo das Wort Pers. 827 gegen die Perser galt: Ζεὺς τοι κολαστὴς τῶν ὑπερκόπων ἄγαν φρονημάτων ἔπεστιν, εὖθυος βαρύς. Die höchste Kraftentfaltung, die dem nationalen Griechenthum zu Gebote stand, war also in Athen durch Zeus geweckt; nicht lange nachher und es bewährte sich das andere Wort Pers. 96 ff., ein Gedanke, den der Dichter, wie es scheint in bestimmtem Vorgefühle der Zukunft, oft ausgesprochen hat, an den Athenern selbst durch den peloponnesischen Krieg: φιλόφρων γὰρ παρασαίνει βροτὸν εἰς ἄρχυας Ἄτα, τόθεν οὐκ ἔστιν ὑπὲρ θνατὸν ἀλύξαντα φυγεῖν. Durch den Krieg war mit der gebrochenen politischen Kraft auch die Glaubensinnigkeit gebrochen, innerhalb derer allein das Volk einen Aeschylus erzeugen konnte.

Zeus, der Vater der Olympier, ist bei Aeschylus durchaus nichts anderes mehr, als Lenker und Ordner der Welt nach sittlichen Normen. Alles Bestehen und im Menschenleben alles Gesetz findet seinen Halt in ihm. Zu dem Gedanken aber, dass er auch die Welt geschaffen, vermag sich der Dichter nicht zu erheben. Im Gegentheil, er ist zwar unsterblich, denn er heisst Suppl. 574 Ζεὺς αἰῶνος κρέων ἀπαύστου, doch wird er nicht als von Ewigkeit her existirend gedacht, er ist Κρόνου παῖς und hat auch nach Aeschylus seinen Vater gewaltsam vom Throne gestossen, wie die Erinyen ihm zum Vorwurf machen. Auf die in diesen Vorstellungen liegenden Widersprüche scheint der Dichter nicht gekommen zu sein: Zeus ist ewig, aber er war nicht von Anfang her, er ist Welterhalter und Leiter, aber nicht Weltschöpfer und auch in dieser Beziehung birgt sich, von seinem Glanze überstrahlt, hinter ihm ein dunkles Räthsel, die Unklarheit des Glaubens. An Zeus als Naturgott erinnern nur verklingende Reminiscenzen. Die Wolken des Himmelsgottes werden Suppl. 780 erwähnt μέλας γενοῖμαν καπνὸς νέφεσσι γειτονῶν Διός. Sein Blitz ist versiegelt, denn des Gottes Gewalt ist eine geistig wirkende geworden. Zwar wünscht der Jungfrauenchor in den „Sieben“ den heranstürmenden Feinden an (629) πύργων δ' ἔκτοθεν βαλὼν Ζεὺς σφε κάνοι κεραυνῷ, doch dürfte es mit einer solchen Anwünschung nicht allzu streng zu nehmen sein; sonst ist die äussere Gewalt nur das letzte, das furchtbarste, aber nicht ohne Noth versuchte Mittel des Gottes.

Der olympische Götterstaat des Homer ist bei Aeschylus kein Staat mehr. Die niederen Gottheiten alle umschlingt ein unumschränkter Wille, sie sind zu der Rolle der Vermittler zwischen der höchsten Gewalt und dem Menschen herabgesunken, nur sie verkehren mit dem Sterblichen und betreten, wie Apollo und Athene, die Erde, während Zeus hoch oben thront. Apollo hat seine Gabe der Mantik, Athene ihren hellen Geist von Zeus und für Zeus (Eum. 850 φρονεῖν δὲ κ' ἀμοῖ Ζεὺς ἔδωκεν οὐ κακῶς), bei den übrigen Göttern ergibt sich ihr völliges Aufgehen in den Willen des höchsten Gottes dem unmittelbaren Gefühle des Lesers. Ueber die Artemis heisst es Agam. 134 οἴκῳ γὰρ ἐπίφθονος Ἄρτεμις ἄγνὰ πτανοῖσιν κυσὶ πατρὸς αὐτότοκον πρὸ λόγου μογεράν πτάχα θυομένοισι· στρυγεῖ δὲ δεῖπνον ἀετῶν —, jedoch ist hier von keinem Hass der Göttin gegen Zeus' Adler, also von keiner indirecten Feindseligkeit gegen diesen selbst die Rede, das θυομένοισι ist conditional zu fassen und die πτανοὶ κύνες πατρὸς sind im Bilde die Atriden selbst. Artemis' Groll ist parallel gestellt dem strafenden Zorne des Zeus über das Uebermaass der Macht des Agamemnon in Aulis;

von da aus nahm das Unheil mit dem Iphigenienopfer seinen Anfang. Sonst heisst es von Zeus im Hinblick auf die übrigen Götter, Suppl. 595: ὑπ' ἀρχᾶς (sch. ἀρχάς) δ' οὔτινος θαλάζων τὸ μεῖον κρεισσόνων κρατύνειν οὔτινος ἄνωθεν ἡμένους σέβει κάτω. πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος σπεῦσαί τι τῶν βούλιος φέρει φρόν. Die Stelle ist bis κάτω controvers, ich fühle mich also verpflichtet, zum wenigsten meine Erklärung hierher zu setzen. Der Scholiast bemerkt zu ὑπ' ἀρχάς, wie er schreibt: οὐχ ὑπὸ τὰς ἀρχάς δέ τινος τῶν κρεισσόνων καθήμενος, zu οὔ τινος ἄνωθεν: οὐ σέβει κάτω ὢν αὐτός. Das ὑπ' ἀρχάς scheint auch mir unhaltbar und mit Hermann in ἀρχᾶς verwandelt werden zu müssen, aber mit der durch denselben hier trotz des καθήμενος festgehaltenen gewöhnlichen Bedeutung von θαλάζω, eifrig sein, also dienstfertig sein, kann ich mich nicht befreunden; sie macht die an sich schwülstige Stelle geradezu unverdaulich. Ich halte an dem καθήμενος fest, um so mehr, als das Bild des Sitzens oder Thronens in der ganzen Stelle durchgeführt ist und verbinde τὸ mit κρατύνειν, mache das κρεισσόνων von μεῖον abhängig und sehe das οὔτινος ἄνωθεν ἡμένους als *gen. abs. an.* „Unter Niemandes Herrschaft sitzend achtet er (scheut er, beschränkt er sich auf), in niederer Sphäre (κάτω), das Herrsein in geringerem Grade als Stärkere, da Niemand über ihm thront. That wie Wort ist eilig vollbracht, in allem, was der berathende Geist erzeugt.“ Für meinen Zweck ist es übrigens gleichgültig, ob man ὑπ' ἀρχᾶς δ' οὔτινος θαλάζων mit „unter Niemandes Regiment eifrig (dienstwillig bemüht)“ übersetzen will; das ist Geschmackssache.

Trotz der hier hervortretenden grossartigen Auffassung von Zeus' Allmacht blickt dennoch auch bei Aeschylus ein Rest der alten Sagen über des Gottes geschlechtliche Verhältnisse und die Eifersucht der Hera gerade in den „Schutzflehenden“ durch. Aber eben die Art, wie erstere angedeutet werden, letztere gesühnt wird, zeugt für die Hoheit der äschyleischen Zeusidee. Wohl schimmert auch hier der alte homerische Polytheismus durch; Aeschylus hat sich an keiner Stelle von den Göttersagen seines Volkes ganz frei gemacht, er hat, sie gläubig entgegennehmend, dieselben in der Hoheit seines sittenreinen Geistes angeschaut, sie mit neuem Gehalt geschwängert, in Glaubensinnigkeit das Bild des höchsten Gottes sich selbst und Anderen veredelt. Das Unwürdige und Unfromme der traditionellen Vorstellungen wird nur berührt, wo es sein muss, in um so volleren Tönen erklingt überall die Verherrlichung des Zeus. Allerdings muss die argivische Jungfrau, weil sie die Eifersucht der Hera erregt hat, die Zeit schwerer Prüfungen bestehen und in Wahnsinn verfallen büssend den Erdkreis durchirren (562) μαινομένα πόνοις ἀτίμοις ὀδύναις τε κεντροῖα — λήτῃσι θυιάς Ἥρας. Doch endlich erreicht sie Aegypten, das Land reichen Segens, und nun berührt Zeus' Hauch sie, sein Geist weht sie an und sie gebietet den Ἐπαφρος. Wenn es gegenüber dem homerischen μινύουαι ἐν φιλότῃ im Munde des Chors (17) heisst γένος ἡμέτερον τῆς οἰστροδόου βροῦς ἐξ ἐπαφῆς καὶ ἐπιπνυοίας Ζηνός, so bezeichnet das mehr als alles andere die ungeheure Vertiefung der religiösen Vorstellungen, fühlt man sich doch fast veranlasst, auch hier von einer Art von *immaculata conceptio* zu sprechen. Nur scheinbar widerstreitet dem die Frage des Königs Pelasgus (295) μὴ καὶ λόγος τις Ζῆνα μυχθῆναι βροτῶ; Die bestätigende Antwort des Chors kann immer nur im Sinne der ἐπίπνοια gelten. Und wie andererseits Zeus der Hera Zorn geweckt hat, so weiss er ihn auch durch seinen Sohn Hermes, den Argostödter, zu beseitigen und reicher Segen ergiesst sich alsdann auf die Irrfahrerin. *)

*) Auf den mythologischen Ursprung der Iosage bin ich hier nicht eingegangen, da mein Zweck dadurch nichts gewinnen würde.

Von Zeus' Vorgeschichte und seinen Kämpfen finden sich nur geringe Spuren; das Bild des lebenden, ewigen Gottes und seiner Allmacht beschäftigte den Dichter so ausschliesslich, dass der Gedanke, er sei einmal nicht gewesen oder er habe seine Macht erstreiten müssen, nur in dunklen Umrissen erscheint. Ganz anders im Prometheus. Geradezu ausgesprochen wird dieser Gedanke Agam. 168—172, aber nur zur Feier der Triumphe des Gottes: οὐδ' ὅστις πάροιθεν ἦν μέγας, παμμάχῳ θράσει βρύων, οὐδὲ λείξεται πρὶν ὧν· ὅς δ' ἔπειτ' ἔφθ, τριακτῆρος οὔχεται τοχών. Sept. 511 ff. sehen wir ihn als Sieger des Typhon, Eum. 162 werden die herrschenden Götter als νεώτεροι bezeichnet, aber unter den νεώτεροι selbst ist Zeus der παγκρατής; sie stellen im ganzen eine gehorsame Familie dar, welche Zucht und Ehrfurcht an den Vater fesseln (Eum. 616—18). Mit den seligen Göttern, die in himmlischer Heiterkeit ewig dahinleben, ist es hier ernst gemeint, ohne die irreligiösen Zuthaten der homerischen Anschauung. Agam. 553: τίς δὲ πλὴν θεῶν ἅπαντ' ἀπήμων τὸν δι' αἰῶνος χρόνον; — Durch die Götter selbst wäre der Allmacht des Zeus keine Schranke mehr gesetzt, sein Wille wäre μόνος θεός, wenn nicht auch in dieser Beziehung der Volksglaube im Dichter mit seiner höheren, noch unklar empfundenen Gottesidee ränge und eine volle Versöhnung der Widersprüche ausschliesse.

Die griechische Sittlichkeit und Zeus als Inbegriff der Sittlichkeit.

Jemehr der Volksglaube ihm unbewusst störend in des Dichters Gottesideal eingreift, um so lieber verweilt er bei dem Gedanken an die waltende Allmacht des Gottes und wie die sittlichen Gesetze, nach welchen er die Welt leitet, überall in den Schicksalen der Sterblichen ihre Bewährung finden und wie er jede Verletzung derselben furchtbar und so, dass kein Entrinnen denkbar ist, ahndet. Die Macht des Zeus und seine, wenn ich so sagen darf, ethischen Regierungsgrundsätze und die Art, wie er diese durchführt, stehen zu einander in inniger Wechselbeziehung, die erstere besteht eben in der Bewährung der ihm beigelegten ethischen Eigenschaften allüberall und die Darstellung von des Zeus, also der Hellenen Sittlichkeit überhaupt, ist erst dann geeignet, des Gottes Wesen anschaulich zu machen, wenn ergänzend die Betrachtung der Art hinzutritt, wie er seine Macht den Sterblichen fühlbar macht. Alle diese Seiten seines Wesens greifen tief ineinander und ertragen keine Trennung.

Die Tugend der Hellenen vorphilosophischer Zeit bestand in Handlungen. Wenn die Handlung eine Darstellung oder, um im Sinne des Dramatikers zu sprechen, eine Kunstform für eine Empfindung oder ein Verlangen des Gemüthes ist, so schien sie den Griechen verwerflich oder rühmenswerth, je nachdem sie, unabhängig von ihren Motiven, dem Zuschauer schön oder hässlich und über des Gesetzes Norm hinausgehend vorkam. Die äschyleische Moral kennt noch keinen Unterschied zwischen *dolus* und *culpa*, die That selbst — und es war das der Reflex des künstlerisch gestaltenden Sinnes der Nation — unterlag ihrem Urtheil, nicht der Wille der verschwiegenen Brust. Damit im Einklange prüft auch Zeus nur Thaten, dass er die Herzen und Nieren erprobe, davon zeigt sich keine Spur; was im Inneren des Menschen vorgeht, ist das unbestrittene Gebiet der menschlichen Freiheit. Ein moderner Dichter, wie Shakespeare im Hamlet, würde den Orestes schon vor der That mit dem eigenen Gewissen, als Rächer des Muttermordes, haben kämpfen lassen und das Ringen seiner Seele zwischen dem Wollen der That und dem Entsetzen vor derselben gemalt haben, Aeschylus deutet ein Schwanken des Muttermörders nur flüchtig an (Choeph. 899 Πολάδῃ, τί δράσω; μητέρ' αἰδεσθῶ κτανεῖν;) und erst nach dem Morde beginnen die Erinyen ihr Amt. Sie sind nicht Rächerinnen, die im Inneren des

Herzens verzehrende Reue weckten, sondern von aussen treten sie an den Verbrecher heran und dieser fühlt ihre Macht nur von aussen. Denn sobald ihn der Richter Spruch befreit hat, trübt ihm kein Reuegedanke an den durch ihn vernichteten Mutterschooss die wiedergewonnene Ruhe. Nur die concret gewordene That ist Angriffspunkt der rächenden Gottheit.

Es gemahnt mich hier an eine Stelle aus Gustav Freytag's „Bildern deutscher Vergangenheit“, in welcher er von ähnlicher Uebermacht der Anschauungswelt über die Gedanken- und Gefühlswelt auch aus der Jugendzeit des deutschen Volkes sehr treffend berichtet. Den Zusammenhang, in dem die bezügliche Stelle steht, zu entwickeln, muss ich mir versagen, ich gebe nur diese selbst (Bd. I. S. 81): „Inneres Ringen und Gewissenszweifel nehmen bei der Tochter des 15ten Jahrhunderts (Helene Kottanner) sogleich eine sinnlich wahrnehmbare Gestalt an, sie werden ihr etwas Aeusserliches, Fremdes, das unheimlich gegen sie herandrängt. Nicht vorzugsweise als Gedanken, welche einander anklagen und entschuldigen, beängstigen sie ihre Seele, als täuschende Erscheinung fliessen sie ihr Entsetzen ein. Zum Waffengerassel der Gespenster oder des Teufels versinnlicht sich die Angst und erst, wo sie das grauenvolle Geräusch berichtet, versteht sie ausführlich zu erzählen.“

„Diese Art der Sinnenthätigkeit, welche mit dem Schein eines äusseren Lebens umkleidet, was furchtbar und unbegriffen in der eigenen Seele aufsteigt, ist allgemein und vorzugsweise charakteristisch für das Jugendleben jedes Volkes. Noch ist die Freiheit des Individuums nicht gross genug, den inneren Kampf in Gedanken und Selbsterkenntniss zu lösen, der Prozess der Befreiung beginnt so, dass das Quälende als eine Erscheinung, als fremder Feind, bekämpft wird. In solchen Formen rang damals alle Welt mit dem eigenen Gewissen.“

Auf demselben Grunde erwuchs im Alterthum das energische Verlangen nach plastischer Darstellung und Bethätigung alles Gewollten. Rasch wurde dem unklaren Willensdrang durch die concrete That Form gegeben, zwischen That und Gesinnung ist ein so kurzer Schritt, dass sie sich so wenig im Bewusstsein des Handelnden scheiden, als der, welcher die That beurtheilt, sie unterscheidet. Hiermit musste der Begriff der Sittlichkeit selbst ein äusserlicher bleiben, und wir finden die auffallende Erscheinung, dass Verhältnisse, in die ohne Schuld der Einzelne gerathen ist, ihn doch der Rache des Zeus preisgeben, er ist, wie schon oben ausgeführt ist, Mitträger sowohl an der Schuld seiner Vorfahren, als er auch für seine äussere, zufällige Stellung im Leben leiden muss. Wie der griechische zumal der ionische Volkscharakter durch den energischen Trieb nach Willensbethätigung etwas tief Leidenschaftliches und Gewaltthätiges, so bekam der Glaube an das Walten der Götter etwas Furchtbares, Düsteres. Himmelweit entfernt von allen griechischen Anschauungen ist: „Lasset die Kindlein zu mir kommen“ und ein Gott der Liebe. Zeus ist in weit höherem Grade Strafer und Rächer, als segenspendender, gnädiger Gott; der Gott, welcher die Sühne zulässt und verzeiht, blickt bei Aeschylus nur in Andeutungen durch. Eum. 717 spricht Apollo ἡ καὶ πατήρ τι σφάλλεται βουλευμάτων πρωτοκτόνοισι προστροπαῖς Ἰξίονος; Zeus also hat sich Ixion's, des ersten Mörders, erbarmt. Sonst ist sein Bild mehr furchtbar gewaltig, als freundlich und Vertrauen erregend. Selig und leidlos sind nur die Götter, die Sterblichen sind ein gedrücktes Geschlecht und Niemand vermag zu sagen, ob er ohne der Götter Zorn dieses Erdenleben durchwandeln werde. Agam. 1341 τίς ποτ' ἄν ἐξῆται βροτῶν ἀσυνεῖ δαίμονι φῶναι τὰδ' ἀκούων; Agam. 176 ist Zeus der ὁδῶσας φρονεῖν βροτούς, indem er bestimmte, dass sie durch Leid zu lernen haben. Und wenn es weiter heisst καὶ παρ' ἄκοντας ἦλθε σωφρονεῖν,

„auch über die, welche es nicht wollen, kommt es, weise zu sein“, so ist das *δαιμόνων που χάρις βιαίως σέλμα σεμνὸν ἡμένων*, der göttlichen Mächte Gunst, die gewaltig am hehren Ruder sitzen.

Die praktische Moral der Griechen vorphilosophischer Zeit lässt sich kurz in dem *μηδὲν ἄγαν* und in dem Postulat des *σωφρονεῖν* zusammenfassen. Die *σωφροσύνη* besteht grossentheils in der Achtung vor den drei hochheiligen Satzungen des Zeus, von denen unten gesprochen werden wird. Alles Zuviel ist strafbar, es ist aus *ὑβρις* entstanden und führt zur *ὑβρις* und dieser folgt die *Ἄτη* unausbleiblich. Allein in der Mitte liegt das richtige Verhalten. Eum. 528 heisst es: *παντὶ μέσφ τὸ κράτος θεὸς ὥπασεν, ἀλλ' ἄλλα δ' ἐφορεύει. ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω, δυσσεβίας μὲν ὑβρις τέκος ὡς ἐτόμωσ· ἐκ δ' ὑγείας φρενῶν ὁ πᾶσιν φίλος καὶ πολύευκτος ὄλβος.*

Strafbar sind nicht blos Vergehen, sondern schon Macht und Reichthum sind an und für sich, auch ohne Hinzutreten der Sünde, eine *ὑβρις*, des Sterblichen geistige Gesundheit ist zu schwach, ihr Uebermass zu ertragen. Hier spielt auch die unheimliche und der Religion unwürdige Vorstellung von dem *φθόνος θεῶν* hinein, den ich aber eben deswegen bei Aeschylus lieber durch „Unwillen“ übersetze. Deutlich prägt sich die Richtigkeit dieser Auffassung Agam. 946—47 aus *καὶ τοῖσδε μ' ἐμβαίνοντ' ἀλουργέσιν θεῶν μή τις πρόσωθεν ὄμματος βάλοι φθόνος.* Ganz ebenso *ἐπίφθονος Ἄρτεμις ἄγνα πτανοῖσιν κυσὶ πατρός.* Vergl. Pers. 362.

Der Darstellung des Uebermasses der Macht und ihrer Folgen für ein ganzes Geschlecht ist die Orestie gewidmet. Agamemnons, des Königs der Fürsten und Völker, Heerschaaren sind in Aulis versammelt, können aber des Zornes der Artemis wegen nicht zum Ziele gelangen. Schon hier bewährt sich das Wort *τῶν πολυκτόνων οὐκ ἄσκοποι θεοί* (461); der Seher befiehlt zur Versöhnung der Göttin das Opfer der eigenen Tochter, der unheilbare Schmerz des Vaterherzens soll den Himmlischen gegenüber der mehr als menschlichen Grösse des Völkerkönigs eine Sühne sein. Nun ist die schwerste Wahl gegeben: *βαρεῖα μὲν κήρ τὸ μὴ πιθέσθαι, βαρεῖα δ' εἰ τέκνον δαΐξω δόμων ἄγαλμα*, eines von beiden, die Herrscherpflicht oder das Vatergefühl muss sich unterordnen und die erstere siegt. Damit ist der alte Thron der *Ἄτη* im Hause der Atriden wieder neu errichtet, das Mutterherz der Klytämnestra nährt im Stillen den Gedanken der Rache und, als nach zehnjähriger Abwesenheit des Königs siegreiche Heimkehr gemeldet wird, kann sich der Chor, der des Zeus Satzungen kennt, der bange Ahnung nicht erwehren, dass der alten *Ἄτη* Saame aufgehen und neue *Ἄτη* erzeugen werde. Das Gesetz des Zeus erfüllt sich, Klytämnestra ermordet den bis auf die eine That in frommer Gottesscheu einherwandelnden Gatten, um sich selbst den Rächer in dem eigenen Sohn zu erwecken. In ihm nun stossen zwei Pflichten zusammen, die der Sohnesliebe und der Blutrache, die Verletzung der einen giebt ihm den Erinyen Preis, die der anderen würde Zeus' Zorn geweckt haben. Die blutige Pflicht steht dem Gotte und den Menschen höher, als die der kindlichen Pietät. Orestes mordet die Mutter und fällt der Rache der zweiten, auch menschenregierenden Macht anheim. Auf geistigem Gebiete wiederholt sich in der Feststellung des höheren Rechtes der alte Kampf der Mächte des Lichtes und der Finsterniss, der mit endlicher Versöhnung schliesst.

Ähnlich, wie in der Orestie, straft Zeus die durch Macht und Reichthum erzeugte *ὑβρις* in den Persern. Mitten in den Preis der Herrlichkeit des Perserzuges gegen Hellas, den in der Parodos der Chor erschallen lässt, fällt die bange Ahnung desselben, dass gerade diese Herrlichkeit des Gottes Zorn erregen könne, denn *δολόμητιν δ' ἀπάταν θεοῦ τίς ἀνὴρ θνατὸς ἀλύξει; τίς ὁ κραίνῃ ποδὶ πηδήματος εὐπετοῦς ἀνάσσω;* u. s. w. Ebenso schwebt es der Atossa vor (161 ff.) *ἐς δ' ὑμᾶς ἐρῶ μῦθον*

οὐδαμῶς ἐμαυτῆς οὐδ' ἀδείμαντος, φίλοι, μὴ μέγας πλοῦτος χρονίσας οὐδας ἀντρέψῃ ποδὶ ὄλβον, δν Δαρεῖος ἦρεν οὐκ ἄνευ θεῶν τινός. Das ganze Stück enthält die Bewährung dieser Ahnungen in ungeahnter Grösse. — Bei einigen Stellen seiner Dramen durchfährt den Dichter selbst die Ahnung in Bezug auf der eigenen Vaterstadt Schicksal und, offenbar mit politischer Tendenz in Hinblick auf den zu schnell wachsenden Reichthum derselben warnt er (Agam. 381) οὐ γὰρ ἔστιν ἔπαλξις πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ λατρίσαντι μέγαν Δίκας βωμὸν εἰς ἀφάνειαν. — βιάται δ' ἅ τάλαινα πειθῶ προβολόπαις ἄφερτος Ἄτας.

Ausser als Bestrafer der ὕβρις in der angegebenen Auffassung erscheint Zeus hauptsächlich noch als ξένιος und als ἱκέσιος. Das Gastrecht und das Recht der Schutzflehenden waren in einem Lande, dessen Bewohner von einem Rechtsschutze, der mehr als einen Canton umfasste, unentwickelte Begriffe hatten, die wichtigsten Rechte. Das σιδηροφορεῖν war noch weit verbreitete Sitte und das alte Räuberwesen nichts weniger als ausgerottet, Thuc. I, 5 fin., 6: τό τε σιδηροφεῖσθαι τοῦτοις τοῖς ἡπειρώταις (den ozolischen Lokrern, den Aetoliern und den Akarnanen) ἀπὸ τῆς παλαιᾶς ληστείας ἐμμεμένηκεν· πᾶσα γὰρ ἡ Ἑλλὰς ἐσιδηροφέρει διὰ τὰς ἀφράκτους τε οἰκίσεις καὶ οὐκ ἀσφαλεῖς παρ' ἀλλήλους ἐφόδους καὶ ξυνήθη τὴν δίκαιαν μεθ' ὅπλων ἐποιήσαντο, ὥσπερ οἱ βάρβαροι. σημειὼν δ' ἐστὶ ταῦτα τῆς Ἑλλάδος ἔτι οὕτω νεμόμενα τῶν ποτε καὶ ἐς πάντας ὁμοίων διατημάτων. Auf der Heilighaltung der Sittengesetze, welche Zeus als ξένιος und als ἱκέσιος vertrat, beruhte somit allein die Möglichkeit friedlichen Verkehres der Stämme untereinander, beruhte also auch der gegenseitige Austausch der Geisteserzeugnisse der Stämme und jeder Fortschritt der Nation als eines Ganzen in der Bildung. Es ist kein Wunder, dass gerade diese Gesetze als die hochheiligsten durch Zeus selbst vertreten gedacht werden, da auf ihrer Erhaltung dasjenige, was man damals Völkerfrieden nennen konnte, beruhte. Zu ihnen kommt als drittes hochheiliges ἄγραφον νόμιμον, das, weil von den Göttern selbst in die Herzen der Menschen gelegt, für höherstehend galt, als die geschriebenen Gesetze, vertreten durch Δίκη, des Zeus Tochter, und durch die Erinyen, das τεκόντων σέβας, die Ehrfurcht vor den Eltern. Suppl. 707: τό γὰρ τεκόντων σέβας τρίτον τόδ' ἐν θεσμοῖς Δίκας γέγραπται μεγιστοτίμου. — Eum. 545: πρὸς τὰδε τις τοκέων σέβας εὖ προτίων καὶ ξενοτίμους ἐπιστροφὰς δωμάτων αἰδόμενός τις ἔστω. Völkerfriede also und Familienfriede, die sittlichen Grundlagen jeder Staatsordnung, lagen in den Händen des Zeus und als Zeus ἱκέσιος gewährte er die schützende Freistatt gegen Rechtsbruch und Gewalt sowohl im Inneren der Staaten, als er auch die Flucht nach aussen und die Sicherheit in der Fremde in dieser Eigenschaft verbürgte. — Der Darstellung des Rechtes der Schutzflehenden sind die ἱκέτιδες gewidmet und es erscheint so hochheilig, dass weder der König Pelasgos noch sein Volk eine Verletzung desselben wagen, sondern dem Grolle des Gottes den schweren Krieg mit den Aegyptiaden vorziehen. Dem durch Paris verletzten Gastrechte dagegen oder, wie es concreter heissen muss, dem beleidigten Zeus ξένιος fällt Troja zum Opfer, nachdem es in Gestalt der Helena die verkörperte Ate in sich aufgenommen hat.

Zeus als strafender und als segenspendender Gott. Δίκη.

Mit besonderer Vorliebe verweilt die Dichtung bei dem Bilde des Zeus νεμέτωρ, die Rache des beleidigten Gottes scheint ihr der erhabenste Ausfluss seiner Majestät. Zahlreich sind die Stellen, in denen Aeschylus seine nie ihr Ziel verfehlende Gewalt schildert, weit seltener diejenigen, in denen er,

wie in den *Ἰκέτιδες* als Gott der segenspendenden Liebe dargestellt wird. Die letztere in vollem Sinne ist dem Griechen ein noch unentdecktes Geheimniss des menschlichen Herzens, also auch der Gottheit. Als in den *Choephoren* Elektra den Chor in Bangigkeit fragt, ob es εὐσεβῆ θεῶν πάρα sei, dem Vater einen Rächer, der Mutter also den Tod zu wünschen (122), entgegnet der Chor, verwundert, wie man daran zweifeln könne: πῶς δ' οὐ τὸν ἐχθρὸν ἀνταμειβεσθαι κακοῖς; Ueberall gilt es, liebe deine Freunde, hasse deine Feinde, und im Verlauf der griechischen Geschichte wurde der Hass riesengross und überwucherte die Liebe völlig. Schon in der einfachen, unzerrütteten Zeit des Aeschylus ist Zeus mehr νεμέτωρ als σωτήρ oder ἀλεξητήριος, wenigstens tritt er in den äschyleischen Dramen mehr als solcher hervor. Die Eigenschaft des σωτήρ oder ἀλεξητήριος ist überdies nur die Kehrseite des rächenden Gottes, der, die ὕβρις des Einen darniederwerfend, dem Anderen emporhilft. Durch und durch bezeichnend ist, dass sich in den „Persern“ der hellenische Siegesjubil nicht in der Verherrlichung des rettenden Zeus, sondern in der des rächenden ergeht und statt die eigene Wonne zu feiern, sich an der Schmach des gebeugten Feindes weidet; erst in der dritten Tragödie der Persertrilogie „dem Γλαῦκος Πόντιος“ (statt Ποτνιεύς Welker) scheint das umgekehrte Verhältniss gewaltet zu haben. Ebenso leuchtet in den übrigen Dramen, abgesehen von den *Ἰκέτιδες* Zeus νεμέτωρ vor und auch in den *Danaiden*, dem Schlussdrama der Danaistrilogie könnte er recht wohl die Hauptrolle gespielt haben. In den „Sieben“ führt Zeus als ἀλεξητήριος auf die Theben bestürmenden Feinde, als νεμέτωρ auf das Haus des Oedipus, also nach beiden Seiten vernichtende Schläge und gegenüber den „Sieben“ selbst erscheint er nicht so sehr der schirmende Gott, als der strafende für die ὕβρις des Tydeus und der Anderen und den Gottesfrevler des Kapaneus (Sept. 382 ff., 426 ff., 469 ff., 486 — 500, 529 u. s. w.). Im *Agamemnon* beginnt schon die anapästische Parodos mit der Betrachtung, dass den Frevlern die gottgesandte Erinys folge, und Niemand könne durch Brand- oder Trankopfer den hochgespannten Zorn des Gottes säntigen. Diese düstere Reflexion ist der Grundton der ganzen Trilogie, der aus den Chorliedern hell herausklingt. An Zeus als Rächer wendet sich auch der Sterbliche im Gebet um Erfüllung eigener Rachepläne; wie Orestes *Choeph.* 18: — ὦ Ζεῦ, δός με τίσασθαι μόνον πατρός, γενοῦ δὲ σύμμαχος θέλων ἐμοί. Suppl. 414 heisst der verletzte Zeus ἰκέσιος πανώλεθρος θεός, βαρὺς ξύνοικος. Dem gläubigen Griechen gewährt sogar der Hinblick auf Zeus' rächende Allmacht, die erbarmungslos ihr Ziel nie verfehlt, ein Triumphgefühl, das er feierlich empfindet. *Agam.* 362 Δία τοι ξένιον μέγαν αἰδοῦμαι τὸν τάδε πράξαντ' ἐπ' Ἀλεξάνδρῳ τείνοντα πάλαι τόξον, ὅπως ἂν μήτε πρὸ καιροῦ μήθ' ὑπὲρ ἄστρον βέλος ἡλίδιον σκήψειεν. Διὸς πλαγὰν ἔχουσιν εἰπεῖν, πάρεστι τοῦτό γ' ἐτιγνεῖσαι. Dieses Hervortreten der düsteren Seite des Zeus beruht nicht etwa darauf, dass Aeschylus eben Tragödien schrieb, sondern umgekehrt beruht, dass die sich erst entwickelnde dramatische Kunstform Trauerspiel wurde, auf der dunklen Färbung des Glaubens und der Ansichten vom menschlichen Geschick, dessen Verhältniss zur Gottheit die griechische Tragödie darstellt. Eine Mittelstufe zwischen Tragödie und Komödie, ein Schauspiel, wäre auf altgriechischem Boden undenkbar. Unmittelbar verbindet sich mit der Vorstellung von Zeus als Rächer und seiner unerbittlichen Folgerichtigkeit der Glaube, dass, wer gethan hat, auch leiden muss. *Ch.* 310: ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλώσσης ἐχθρὰ γλῶσσα τελείσθω τοῦφειλούμενον πράσσουσα Δίκη μέγ' αὐτεῖ. ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω. δρᾶσαντι παθεῖν τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ. „Für feindliches Wort sei feindliches Wort vollbracht, laut ruft Dike einfordernd, was geschuldet wird. Büssen möge er in blutigem Schlage für blutigen Schlag; das dreifach uralte Wort spricht es aus: wer that, muss leiden.“

Das wirkt Zeus' Dike. Schon oben habe ich mich auf die allbekannte Künstlereigenschaft der griechischen Nation berufen, für jede unbestimmte Anschauung ein klares Bild, für jedes Wollen eine That, für jeden allgemeinen Gedanken eine concrete Form mit grösster Energie zu ersennen und zu schaffen. Aus derselben Quelle entspringt der Umstand, dass man eine hervorstechende Eigenschaft des Gottes nicht lange als Eigenschaft an ihm vorzustellen vermochte, statt des Abstractums entstand eine sinnlich anschauliche Figur. Wie einst in der alten vorhomerischen Religionsentwicklung von dem obersten Lichtgotte Lichtgötter ausgegangen waren, indem z. B. Pallas sich als Personification des lichten Himmels und in weiterem Fortschritt der Geistesklarheit von Zeus abzweigte, so wirkt derselbe Nationalgeist auch in Aeschylus ähnliche Folgen, nur dass sich hier nicht eine Kraft oder Erscheinung der Natur aus dem Begriffe des Naturgottes heraus, sondern eine ethische Kraft aus dem sittlich gefassten Gottesbegriff heraus selbstständig machte. Derselbe Dichter, welcher so energisch die Einheit des Willens in der Weltregierung, wenigstens in der Regierung der oberen Welt sucht, bei dem (s. unten) der Monotheismus hell durch das Gewölk unklarer ererbter Vorstellungen hindurchblickt, derselbe schafft aus der Dike, der strafenden und lohnenden Gerechtigkeit des Zeus, eine Tochter des Gottes, die auch ausser und neben ihm waltet. Charakteristisch ist dabei, dass die Dike der Erinyen, denn auch diese haben eine solche, nicht so entschieden zur vollen Persönlichkeit gelangt (Eum. 508—515), obgleich dasselbe Trachten nach anthropomorpher Gestaltung auch hier von einem δόμος δίκας und einem βωμός δίκας (539) sprechen lässt und man zweifeln kann, ob man δ oder Δ anzuwenden habe. Die Δίκη heisst Choeph. 949 Διὸς κόρα und volle Persönlichkeit wird ihr mit dem Ausdruck ἔθιγε δ' ἐν μάχῃ (im Kampfe des Orestes gegen Aegisthos) χερὸς ἐτητύμως, sie ist also thätige Mithelferin des Orest. In den „Sieben“ finden wir gar ein (toreutisches) Bild der Δίκη dargestellt auf dem Schilde des Polyneikes und sie selbst sprechend (647) κατὰξω δ' ἄνδρα τόνδε καὶ πόλιν ἔξει und Eteokles nennt sie (662) εἰ δ' ἡ Διὸς παῖς παρθένος Δίκη παρῆν u. s. w. Ein ähnlicher Vorgang, wie in der Personification der Dike geht auch in der des Kratos vor sich, wieder eine anthropomorphe Gestaltung einer Eigenschaft des Zeus. Choeph. 244 sollen Κράτος und Δίκη und ὁ πάντων μέγιστος Ζεὺς der Elektra beistehen. Ich sehe keinen Grund, warum das Wort nicht wenigstens an allen denjenigen Stellen, wo die Nebenordnung neben Zeus klar ist, mit grossem Initialen zu schreiben sein sollte. Die Herausgeber verfahren hier nicht consequent.

Die Δίκη ist die verkörperte Folgerichtigkeit des Zeus in seiner Weltregierung, besonders im Strafen, aber auch im Belohnen. Ich möchte nicht Gerechtigkeit sagen, denn das würde Rücksichtnahme auf die Seelenstimmung des Sünders bei der Sünde, auf seine Motive überhaupt, involviren. Gerechtigkeit ist Dike nur in griechischem Sinne. Ob früher oder später, sie kommt sicher und mit schauernder Verehrung der göttlichen Kraft erkennt der Sterbliche ihr Walten. Choeph. 935 ἔμολε μὲν Δίκα Πριαμίδαις χρόνῳ, βαρύδικος ποινά· ἔμολε δ' ἐς δόμον τὸν Ἀγαμέμνονος διπλοῦς λείων, διπλοῦς Ἄρης. Und in der Antistrophos ἔμολε δ' ὃ μέλει κρυπταδίου μάχας δολιόφρων ποινά· ἔθιγε δ' ἐν μάχῃ χερὸς ἐτητύμως Διὸς κόρα· Δίκαν δέ νιν προσαγορεύομεν βροτοὶ τυχόντες καλῶς. Wie von Zeus selber, welchen der Dichter τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν nennt, heisst es von der Δίκη: Δίκα δὲ τοῖς μὲν παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιτρέπει.

Neben Zeus haben auch die Erinyen ihre Δίκη, aber ausschliesslich die, welche sich in der strafenden Natur der Göttinnen bewährt, die des Zeus aber zeigt sich auch nach der segnenden Seite. Versöhnte Segenspenderinnen aber werden die Erinyen erst nach der Ueberredung durch Pallas Athene

unter dem Einflusse des Ζεὺς ἀγοραῖος. Auch sie verfolgen die ὕβρις als τέκος δυσσεβείας und lassen nur ungezüchtigt die ὑγίεια φρενῶν, aus der sich ὁ πᾶσιν φίλος καὶ πολύευκτος ἄλβος ergibt. Es ist klar, dass die Grundsätze, nach welchen Zeus und nach welchen die Erinyen strafen, in gewissem Grade zusammenfallen müssen, sind doch auch die Sittengesetze Beider in vielen Fällen congruent. Aber die Dike der Erinyen ist ausschliesslich negirender Natur, die des Zeus hat, wie gesagt, auch an der segnenden Kraft des Gottes Antheil, die erstere beschränkt sich auch in ihrer Sphäre auf bestimmte Satzungen, den Θεσμὸς Ἐρινύων, sie rächt nicht den Gattenmord an der Klytaemnestra, sondern die Blutschuld am Orestes, bei Zeus rächt sie Alles, was als unsittlich gedacht wird. Hieraus ergibt sich der Conflict in dem Gerichte über den Orestes und, wenn die Erinyen es als eine ihrer Grundnormen hinstellen (Eum. 545): πρὸς τὰδε τις τοκέων σέβας εὖ προτίων — — — ἔστω, was auch Zeus billigt (Suppl. 707 ff.), so kennt Zeus und demgemäss die Hälfte der richtenden Areopagiten ein höheres Gesetz, die Pflicht der Blutrache, dem der Erinyen Dike weichen muss.

Das Gegenbild des Zeus als rächenden Gottes, der die Sünde der Väter an den Kindern heim sucht und die Verbrechen des Einzelnen an dem ganzen Geschlechte, ist das des Wohlthäters der Menschheit, des weisen und gütigen Herrschers, der, wie er den Ungerechten verdammt, dem Gerechten seine Güte zutheilt, ihn schirmt und behütet. Auch an dieser segnenden Macht des Gottes hat Dike ihren Antheil, sie waltet in den Häusern der Armuth und ehrt den sittsamen Lebenswandel, verlässt aber mit abgewandtem Auge das Haus des verschwenderischen Reichen; sie lenkt Alles zum Ziele. Agam. 774 ff.: Δίκα δὲ λάμπει μὲν ἐν δυσκάπνοις δώμασιν τὸν δ' ἐναΐσιμον τίσι βίον. τὰ χρυσόπαστα δ' ἔδεθλα σὸν πίνῃ χερῶν παλιντρόποις ὅμασι λιποῦσ', ὅσια προσέβαλε δύναμιν οὐ σέβουσα πλούτου παράσημον αἴψῃ. πᾶν δ' ἐπὶ τέρμα νωμᾷ. Die gütige Seite des Zeus tritt besonders in den Hiketiden hervor, demjenigen Drama überhaupt, in welchem am meisten liebende Ehrfurcht und freudige Zuversicht auf Zeus hindurchglänzt, wenn auch auf düsterem Hintergrund aufgetragen. Gleich zu Anfang (26) erscheint er als Ζεὺς σωτὴρ οἰκοφύλαξ ὁσίων ἀνδρῶν. Freudiges Vertrauen, im Hinblick auf des Gottes selige Heiterkeit erschallt 524 ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὅλβιε Ζεῦ πιθοῦ τε καὶ γενέσθω, in Hinblick auf seine Gerechtigkeit, doch mit Beziehung auf deren Furchtbarkeit 402 ff. ἀμφοτέρους ὁμαίμων τὰδ' ἐπισκοπεῖ Ζεὺς ἑτερορρεπῆς, νέμων εἰκότως ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις. Voller Jubel bricht in dem eben erwähnten Chorliede aus (580) λαβοῦσα (Ἰώ) δ' ἔρμα Δῖον ἄψευδεῖ λόγῳ γείνατο παῖδ' ἀμεμφῆ, δι' αἰῶνος μακροῦ πάν-ολβον. ἔνθεν πᾶσα βοᾷ χθὼν φροῖζον γένος τόδε Ζηνός ἐστιν ἀληθώς. „Daher jauchzt die ganze Erde: dies lebenerzeugende Geschlecht ist in Wahrheit des Zeus.“ So heisst er weiter τὸ πᾶν μῆχαρ οὐρίος Ζεὺς, die Hülfe allüberall, der Allvollender. In dem herrlichen Segensliede auf Argos (630 bis 709) wird von ihm die gute Gabe für das Land, seine Heerden und sein Volk herabgefleht: καρποτελῇ δέ τοι Ζεὺς ἐπιχραινέτω φέρματι γᾶν πανόρω πρόνομα δὲ βοτὰ τὼς πολύγονα τελέθωι. τὸ πᾶν ἔκ δαιμόνων λάχοιεν. In den Eumeniden erscheint der Gott als Ζεὺς ἀγοραῖος, der die Πιστώ ent sendet, die holde Schmeichelgabe der Ueberredung, und sie, der Gesänge Erweckerin, weht im Agamemnon von der Gottheit her den argivischen Greisen herab. Wie bei Homer haben die Könige ihre Ehre von ihm. Agam. 42 ff.: Μενέλαος ἄναξ ἡδ' Ἀγαμέμνων, διθρόνου Διόθεν καὶ δισκήπτρου τιμῆς ὀχυρὸν ζεῦγος Ἀτρειδῶν. Noch zahlreiche Stellen zeigen uns den Gott von der in Rede stehenden Seite, doch, da sie nichts wesentlich Neues hinzubringen, möge das Angeführte genügen.

Die Art, wie Zeus die Geschehnisse der Menschen lenkt. "Ατῆ.

Zu allen den sittlichen Ideen, mit welchen Aeschylus seinen Zeusbegriff erfüllt, finden sich bei Homer schon die unvollkommenen Ansätze und, mag auch die Verschiedenheit der Dichter gross sein, die Bahn der Entwicklung zu einem rein ethisch gefassten Gottesbegriff ist schon betreten. Ungleich weiter erscheint uns der Abstand zwischen dem sinnlich-naiven Epiker und dem auch naiven, aber ein geklärtes Gottesbewusstsein ersennenden Dramatiker in der Art, wie nach Aeschylus Zeus' Macht wirkt, in der vergeistigten Anschauung, die er von Zeus' Kräften und seiner Person hat. Bei Homer ist jedes Thun von Göttern und Menschen ein Handeln in concreto, der immateriellen Einwirkung durch blosser Kraft und blossen Willen ist die Gottheit baar. Um ihren Schützlingen zu helfen, müssen die Götter selbst an dem Kampfe vor Troja theilnehmen und ihre unsterblichen Leiber mancherlei Fährlichkeiten aussetzen, sie Alle haben, zu helfen oder zu strafen, nur das Mittel der unmittelbaren körperlichen Einwirkung. Zeus, um seinen Willen kund zu thun, muss sich des Hermes oder der Iris, zum wenigstens eines οὐλός ὄνειρος (Il. II zu Anf.) bedienen, Athene, um den Achilleus von einem unbesonnenen Ausbruch der Leidenschaft zurückzuhalten, muss sich hinter ihn stellen und ihn durch ihres Mundes Worte warnen (Il. I). In Folge davon erschien die Gottheit menschnahe, aber auch bis zum Unwürdigen vermenschlicht. Himmelweit dagegen ist der Abstand des Gottes und der Menschen bei Aeschylus und ersterer den Menschen unnahbar. Wenn ich Gott sage, so meine ich Zeus. Apollo und Athene erscheinen ja in den Eumeniden dem Auge der Areopagiten und Apollo wird sogar im Tempel zu Delphi wohnend gedacht. Daraus aber schliesse ich zum Theil auf der Götter vermittelnde Stellung zwischen der Gottheit oder Zeus und dem Menschen. Rein immateriell ist ferner des Zeus Art, seine Kraft zu äussern, verschwunden ist all das homerische Rüstzeug der Wagen, der Lanzen, der καλὰ πέδιλα u. s. w., unnöthig, um zu handeln, die göttliche Gegenwart. Zeus' Wille selbst ist seine Kraft, Wollen und Ausführen fallen in einander. Aus der Höhe leitet der Gott die menschlichen Schicksale und das menschliche Herz; die menschliche Leidenschaft leitet er so, dass durch sie sich der Frevler, welcher der ὕβρις schuldig wird, selber strafft. Die Macht, durch die Zeus furchtbar in den Herzen der Menschen waltet, ist "Ατῆ. Auch an diesem Begriff zeigt sich der Riss in den Glaubensanschauungen des Dichters. So unverkennbar sein Sehnen ist, den Zeus zur Gottheit umzugestalten und ihn der Schranken des Anthropomorphismus zu entledigen, so energisch ist sein Drang, die von ihm geläuterten ethischen Begriffe, Eigenschaften des Gottes oder Wirkungen der Macht desselben, anthropomorph zu gestalten. "Ατῆ ist im äschyleischen Sprachgebrauch nichts Anderes, als der Zustand, in den jedes ἄγαν den Menschen bringt, das ἄγαν der Leidenschaft sowohl, als auch der Macht und des Reichthums. "Ατῆ ist eigentlich schon selbst die Rache, die der leidenschaftliche Mensch an sich selber vollzieht oder die seine Verhältnisse über ihn bringen. Das ἄγαν führt den Menschen in Lagen, deren ruhige Beherrschung über seine Natur ginge, so lockt es ihn weiter und weiter bis zum Verbrechen und, dass dem so ist, ist Zeus' Wille und von ihm so geordnet. Und doch ist "Ατῆ auch Person; gleich wie auch heute noch dem von schwerer Krankheit Befallenen diese wie ein böses Wesen vorkommt, mit dem er bis zum Siege des Lebens oder bis zum Tode ringen muss, gleichwie die blosser Negation des Lebens, der Tod, zu allen Zeiten und bei allen Völkern personificirt worden ist, so erscheint "Ατῆ schwankend zwischen abstractem Begriff und lebendigem Wesen.

Am ergreifendsten schildert sie uns der Dichter Agam. 218—225: Agamemnons Macht erweckte die Ate, die Sinnebethörung, und diese zwang mit dämonischer Nothwendigkeit zu der ersten, einleitenden Greuelthat, welcher der Gattenmord und der zeusbefohlene Muttermord folgten: ἐπεὶ δ' ἀνάγκας ἔδου λέπαδνον φρενὸς πνέων δυσσεβῇ τροπαίαν ἄναγον, ἀνίσρον, τόθεν τὸ παντότολμον μετέγνω. βροτοὺς θρασύνει γὰρ αἰσχρόμητις τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων. ἔτλα δ' οὖν θυτὴρ γενέσθαι θυγατρός u. s. w.

Mit Vorliebe vergleicht der Dichter das Wirken der Ἄτη mit einem Netze, das den Frevler umspannt und dem er nicht wieder entrinnen kann. S. Agam. 355—361, wo Zeus und Nyx über die Thürme Troja's das στεγανὸν δίκτυον geworfen haben, so dass dem γάγγαμος Ἄτης παναλώτου Niemand entkam.

Jeder Zustand wilder Leidenschaft und dann abstract gedacht, heisst ἄτη. So von dem Löwen (Paris), der als lieblich spielendes Thierchen im Hause aufgezogen, plötzlich und schrecklich seiner eigentlichen Natur gedenkt Agam. 727: χρονισθεὶς δ' ἀπέδειξεν ἔθος τὸ πρόσθε τοκῆων. χάριν τροφᾶς γὰρ ἀμείβων μηλοφρόνοισιν ἐν ἄταις δαῖτ' ἀκέλευστος ἔτευξεν. Und wie diese entfesselte Leidenschaft, die thatgewordene ὕβρις zur Verblendung, zum zerstörenden Wahnwitz führt, zeigt uns Agam. 763ff: φιλεῖ δὲ τίττειν ὕβρις μὲν παλαιὰ νεά — ζουσαν ἐν κακοῖς βροτῶν ὕβριν τότ' ἢ τόθ', ἔταν τὸ κύριον μόλῃ — — δαίμονά τε τὰν ἄμαχον, ἀπόλεμον, ἀνίσρον θράσος μελαίνας μελάθοισιν Ἄτας, εἰδομέναν τοκεῦσιν. Auch das Unterlassen eines Götterbefehles führt zur Ἄτη Choeph. 269—72: (Orestes) οὗτοι προδώσει Λοξίου μεσσηνέως χρησμὸς κελεύων τόνδε κίνδυνον περᾶν, καὶ ὀρθιάζων πολλὰ καὶ δυσχειμέρους ἄτας ὑφ' ἧπαρ θερμὸν ἐξαυδόμενος. Vergossenes Blut, das nicht gesühnt worden ist, fordert wieder Blut und der neue Mord ruft wieder das neue Verderben.

Am furchtbarsten wüthet die Ate im Hause des Labdakiden. Durch Oedipus' Fluch geweckt, ruht sie nicht eher, als bis das ganze Geschlecht vernichtet ist, ja selbst die Jungfrauen Antigone und Ismene in ihr Netz gezogen werden und dem Verderben entgegen gehen. Wenigstens lässt der Schluss der „Sieben gegen Theben“ diesen Ausgang auch bei Aeschylus vermuthen. Es ist mir sogar nicht unwahrscheinlich, dass, da die „Sieben“ höchst unkünstlerisch mit Erhebung eines ganz neuen Conflictes schliessen und in einen Septimenakkord ausgehen, wir in V. 1004 das Ende der „Sieben“ und in der folgenden Meldung des Heroldes den Beginn des Schlusstückes der Trilogie, der „Phönissen“ zu sehen haben.

Auch Xerxes und die Perser werden Opfer der zeusgesandten Ate, die hier Parodos 93—160, wo der Grundton für das ganze Drama angeschlagen wird, δολόμητις ἀπάτα θεοῦ heisst; nicht als sei der Gott unehrlich und ein Betrüger, sondern er wirkt, dass der Menschen Kurzsichtigkeit sich selbst täuscht. Die φιλόφρων Ἄτα schmeichelt den Sterblichen in ihre Netze und kein Entrinnen ist möglich.

Wie vermöge eines Widerspruches die Ate der Ausdruck für den von jeder Materie befreiten Willen des Zeus ist, so ist dieser Wille überhaupt und in allen Beziehungen frei waltend, durch sich selbst wirkend. Der geistige Ausfluss des Gottes, nicht die am Stoffe klebende That regiert die Welt, Wille und Ausführung des Gewollten fallen, wie schon gesagt, in Eins. Der κεραινός ist versiegelt, aber bezeichnender Weise nicht unnöthig geworden für immer. Der Dichter ist eben unfähig, mit den Volkstraditionen zu brechen und der geistigen Erfassung eines unkörperlichen, unpersönlichen Gottes treibt ihn mehr eine dunkle Sehnsucht, eine unbewusste Gottinnigkeit als klare Erkenntniss und consequentes Denken zu. Agam. 468f. heisst es: τὸ δ' ὑπερχόπως κλύει εὖ βαρύ· βάλλεται γὰρ

ὅσοις Διόθεν κεραυνός. In allzuohem Ruhme stehen ist wohlthuend (und) verhängnissvoll, denn durch Zeus' Augen wird der Blitz geschleudert.“ Im Zusammenhang mit der Entwicklung der Tragödie betrachtet ist der Blitz hier nur ein Symbol für Zeus' vernichtenden Rathschluss. Die Διὸς μάκελλα, τῇ κατείργασται πέδον (Troja) kann nur ebenso gefasst werden, wenn sie wie an zahlreichen Stellen die Ate, also der Menschen eigene zeusgesandte Verblendung und Vernichterin der Stadt bezeichnet. Als Symbol bleibt so das alte Werkzeug des Naturgottes Zeus bestehen. Auch dieses weicht in der Stelle Hiket. 100 einer völlig vergeistigten Auffassung der Gottesmacht*) βίαν δ' οὐτις ἐξοπλίζει τὰν ἄπονον δαίμονιαν. „Niemand giebt seiner Stärke Waffen, der mühelosen, göttlichen“, sie ist also eine Gewalt, welche keine Rückwirkung der Mühe und Anstrengung hervorbringt auf den, welcher sie ausübt, welche, weil sie ist, vollbringt, was sie will. Das unmittelbare Zusammenfallen von Willen und Werk, das höchste Kennzeichen der Allmacht, ergiebt sich aus dem schon angeführten Suppl. 598 f. πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος σπεῦσαι τι τῶν βούλιος φέρει φρήν. „Er kann eine That betreiben, wie ein Wort, in Allem, was des Geistes Rathschluss mit sich bringt.“ Nach Allem heisst das, er ist ein geistig wirkender, allmächtiger Gott. Selbst der Eid bindet seine Gewalt nicht. Eum. 621: ὅρκος γὰρ οὐτι Ζηνὸς ἰσχύει πλέον und Eum. 647 ff. wird es durch Apollo als freiwillige Enthaltung bezeichnet, wenn Zeus des Todes Gewalt bestehen lässt und sie nicht vernichtet. ἀνδρὸς δ' ἐπειδὴν αἶψ' ἀνασπάσῃ κόνις ἄπαξ θανόντος, οὐτις ἔστ' ἀνάστασις. τούτων ἐπὶ φῶς οὐκ ἐποίησεν πατήρ οὐμός, τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω στρέφων τίθησιν οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει. Die Scholien ergeben für diese Stelle nichts; ich übersetze sie gegen Droysen: „Sobald der Staub eines Mannes Blut getrunken hat, der einmal hin ist, giebt es keine Auferstehung. Dagegen schuf er (Droysen: fand) keine Beschwörung, das Andere, hinauf, hinab wendend ordnet er, ohne dass sein Athem schwillt (das letzte nach Droysen). Denn davon, dass, wie Droysen das στρέφων τίθησι wiedergiebt, der Gott „verkehrend“ umstürzte, ist innerhalb der ganzen Zeusidee keine Spur, am wenigsten in den Eumeniden. In dem ἄνω τε καὶ κάτω στρέφων τίθησι liegt vielmehr der Gedanke an den Züchtiger der ὕβρις und an den, der ἐναΐσιμον τίει βίον: er erhört die Niedrigen und lässt die Gewaltigen zu Schanden werden. Innerhalb dieser Stelle, wäre nur die Idee derselben, dass Zeus allein für den Tod keine ἐπὶ φῶς geschaffen habe, oder nicht habe schaffen wollen, mit allen Consequenzen, durchgeführt, würde der letzte Schritt zum Glauben an eine einige, allmächtige Regierung der Welt gethan und damit der Dualismus überwunden sein. Die Glaubensanschauung des Dichters schwankt aber auch hier, da ἐποίησεν auch bedeuten kann: er hat nicht schaffen gekonnt.

Der Monotheismus des Aeschylus.

Der uralte Dualismus der Weltregierung ist im äschyleischen Glauben wenigstens in so weit vernichtet, als der Grad der Consequenz des Dichters und sein Schwanken zwischen den Volkstradition-

*) Die Stelle ist in der handschriftlichen Lesart βίαν δ' οὐτις ἐξοπλίζει τὰν ἄπονον δαίμονιαν unverständlich. Ich gebe sie oben in der Fassung, wie sie in dem „Aeschyluskränzchen“, das Westphal in Breslau im Winter 1885 um sich zu versammeln pflegte, und das die Parados der Hiket. insbesondere behandelte, hergestellt wurde. Wie viel oder wie wenig Antheil ich an den Conjecturen habe, wage ich nicht mehr zu entscheiden; im Uebrigen mögen sie für sich selber sprechen. Für meinen Zweck genügt aber schon das sichere ἄπονον und das αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἔμπας ἐδράνων ἀπ' ἀγνῶν.

nen und der eigenen, glühenden, von inniger Gottesliebe getragenen Sehnsucht nach einem gewaltigen Herrscher der Welt und der Menschenherzen zulässt. Diese Sehnsucht spricht daraus, dass des Zeus' Verhältniss zur *Μοῖρα*, zu den *Ἐρινύες*, zum Tode als ein Reich des Friedens und gerade in dem letzten Drama des Dichters gefasst ist und der alte Kampf des Lichtes und der Finsterniss in Versöhnung und ein gegenseitiges sich Geltenlassen aufgelöst ist, ferner aus der Vergeistigung der Herrschaft des Zeus und daraus, dass seine Thaten rein im Geist ohne Zuziehung materieller Kräfte geworden sind, aus der Versittlichung des Gottesbegriffes überhaupt. Wie ist es mit dem Anthropomorphismus? Hat die wunderreiche Dichterahnung das Fleisch überwunden und den Gott als reinen körperlosen Geist vorgestellt? War die plastisch gestaltende griechische Künstlernatur einer solchen Abstraction fähig? So gewiss wir diese Frage im allgemeinen verneinen müssen, so gewiss ist es andererseits, dass gleichsam auf einzelne Momente die göttliche Kraft einer glaubensreichen Seele das Dunkel heidnischer Vorstellungen durchbricht und einen Strahl reinerer Anschauung in die Religion der olympischen Götter hineinleuchten lässt. Von einer Menschengestalt des Gottes ist nur einmal die Rede Sept 512: *ὑπερβίφῃ δὲ Ζεὺς πατήρ ἐπ' ἀσπίδος σταδαῖος ἦσται, διὰ χερὸς βέλος φλέγων*, aber sowohl hiernach als nach der anthropomorphen Erscheinung der Athene und des Apollo ist an der Menschenähnlichkeit des Zeus nicht zu zweifeln und sie bedarf keines weiteren Beweises. Erhoben über dieselbe stellt er sich aber in zwei eigenthümlich ergreifenden Stellen dar, in denen die Schranken des griechischen Nationalglaubens durchbrochen sind und der Dichter einen Gottesglauben vorschaut, der sich den Heiden erst weit später eröffnen sollte; er erschaut ihn, weil er der menschlichen Natur immanent ist und sich, wenn auch verhüllt, lange vor seiner völligen Klärung geltend machen musste. Die erste Stelle ist Agam. 160 ff.

Ζεὺς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ
τοῦτό νιν προσεννέπω.
οὐκ ἔχω προσεικάσαι πάντ' ἐπισταθμώμενος
πλήν Διὸς, εἰ τὸ μάταν ἀπὸ φροντίδος ἄχθος
χρὴ βαλεῖν ἐτητύμῳς. —
οὐδ' ὅστις πάροιθεν ἦν μέγας κτλ.

„Zeus, wer er auch immer sei, wenn ihm so genannt zu werden recht ist, ich nenne ihn so. Nichts kann ich Anderes erdenken, Alles erwägend, ausser Zeus, wenn es nöthig ist das nichtige Bangen von meinem Herzen zu weisen.“ Paraphrasirt würde die Stelle ungefähr so lauten: „Zeus, wer du auch bist, unbegreiflich hohes Wesen, wenn auch des Wortes Klang nicht genug ist für deine Grösse, nur so vermag ich Dich zu nennen. Nur dich vermag ich zu erdenken und zu ersinnen, wohin ich mich auch wende und wie ich auch forsche, wenn es mich treibt das nichtig unbestimmte Bangen von meinem Herzen zu verbannen.“ Denn du bist der Sieger über Alles, was vor dir war; dein ist das Gesetz: Leid bringt Lehre u. s. w. Mit den Worten „Du bist der Sieger“ schiebt sich der Volksglaube wieder wie ein Vorhang vor die monotheistische Ahnung des Dichters, die ihn und seinen Anthropomorphismus durchbrochen hatte, denn ein Gott *αἰῶνος ἀπαύστου*, der nicht von Anfang war, ist ein Unding.

In manchen Punkten fasst Schneidewin in seinem „Agamemnon“ die obige Stelle ähnlich, theilweise z. B. in der Interpretation des zweiten *εἰ* abweichend. Aber auch ihm spricht sich in *ὅστις ποτ'*

ἐστὶν die „Ueberzeugung aus, dass das reine Wesen des höchsten Inbegriffes des Göttlichen nicht leicht mit Namen genannt werden könne.“ Ich vergleiche die Stelle mit Göthe's „Faust“:

Wer darf ihn nennen

Und wer bekennen?

und zum Schluss:

Ich habe keinen Namen

Dafür, Gefühl ist Alles,

Name ist Schall und Rauch

Umnebelnd Himmelsglut.

In dieser Stelle des Agamemnon ist aber der Anthropomorphismus nicht eigentlich geaugnet, das ἵστας ποτ' ἐστὶν zerstört nur das plastische, anschauliche Bild des Gottes und stellt die Gottheit als das unbestimmte Ziel der Ahnung und des Glaubens hin. Als einen Geist aber bezeichnet Aeschylus die Gottheit oder Zeus in der Parados der Hiketides:

βίαν δ' οὐ τις ἐξοπλίζει (Niemand waffnet seine Kraft)

τὰν ἄπονον δαιμονίαν· μνημον ἄνω φρόνημά πως

αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἔμπας ἐδράνων ἀφ' ἁγνῶν.

Das μνημον scheint mit dem ἄνω schwer zu vereinigen, das Scholion z. d. St. hat dem Sinne scheinbar weit angemessener ἤμενον, das aber die Responsion zerstört. Vielleicht liesse sich, indem man ὦν zu ἄνω supplirt, so übersetzen: Ein (all)wissender Geist in der Höhe vollbringt er — seinen Willen — von Ort und Stelle (mit müheloser, göttlicher Kraft) vom hehren Sitze aus. Zeus ist hier nach ein Geist, doch selbst hier zeigt das Wörtchen πως den ihm unbewussten Bruch in des Dichters Religion. Er wagt den Gedanken eines geistigen Gottes nicht auszudenken, weil er sich unförmig zu sein vorkommt im Verlassen des väterlichen Glaubens. Und der plastische Sinn des Griechen leidet keine ihm zu abstracte Verflüchtigung des Gedankens der Gottheit: in demselben Augenblicke, wo er ihn zum μνημον φρόνημα schafft, bannt er den πανόπτης und παρχρατής Ζεύς auf die ἐδράνα ἁγνά, vernichtet also seine allumfassende Allgegenwart. Jedenfalls zwingt mich der in ἤμενον φρόνημα zu schneidend hervortretende Widerspruch, mich der Autorität des Scholiasten entgegen für Beibehaltung des μνημον zu entscheiden.

Beide oben besprochene Stellen befinden sich innerhalb der Paradoi an besonders ausgezeichnetem Platze. Westphal hat in einem vor der Breslauer Philologenversammlung 1857 gehaltenen Vortrage zuerst auf die bestimmte Norm hingewiesen, nach welcher in der alten monodischen Lyrik der Griechen die Lieder auch dem Inhalte und demgemäss wahrscheinlich ebenso der Melodie nach mesodisch gruppirt waren, so dass jedes Lied aus einem Prooimion („Vorgesang“), einer Metarcha („Anfang“), Katatropa („Wendung“), Omphalos („Mitte des Ganzen“), Metakatatropa („Rückwendung“), Sphragis („Schluss“) und einem Exodion oder Epilogos („Nachgesang“) bestand. Genauerer, namentlich auch über die historische Herleitung dieser Formen auf die Nomen des Terpandros findet man in Westphals „Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik“, Breslau 1865, Seite 78 — 80. Westphal sucht zu beweisen, dass bei Terpander die „Mitte oder der Omphalos im epischen Tone die Thaten des zu feiernden Gottes schilderte, dass dagegen der Anfangs- und Schlusstheil (Metarcha und

Sphragis) den Gott in lyrisch-synodischer Weise verherrlichte. Also ein lyrischer, epischer und wiederum lyrischer Theil: von dem ersten lyrischen Theile leitete die Wendung oder Katatropa zum epischen, vom epischen leitete die Rückwendung oder Metakatatropa wiederum zum lyrischen zurück.“ — Metarcha und Sphragis, Katatropa und Metakatatropa stehen ihrem poetischen Inhalte nach zu einander in Beziehung, dasselbe Thema berührend, zwischen Prooimion und Epilogos findet ein solches Verhältniss nicht statt. Viele Chorlieder des Aeschylus werden erst durch die Beachtung dieses Gesetzes verständlich, z. B. ausser den beiden in Rede stehenden Hiket. 524—599, besonders das Segenslied auf Argos 630—709. Ebenso Agam. 681—781, 975—1034; Eum. 143—178. Die Threnen haben an diesem Gesetze nicht Theil, was sich mit Sicherheit auch von einem Theile der Chorlieder behaupten lässt: z. B. in Eum. 321—396 finde ich Gruppen ähnlicher Gedanken in einer von ferne an die Psalmen erinnernden Manier parallel gestellt, so dass, wenn ich die Gruppen mit Zahlen bezeichne, sich folgende Anordnung ergibt:

1	2	1	2	3	4	3	4
bis κλῶθ'	— βροτοῖς	— ἔχειν	— βροτοῖς	— ἐτύχθην	— νεόαιμον	— ἀπηξιώσατο	— ἄταν
		5	5	6	7		
		— ποδός	— φάτις	— ὁμῶς	— κνέφας.		

Wenn der Inhalt des Omphalus bei Terpander als ein epischer angegeben wurde, der eine That des besungenen Gottes beschreibend verherrlichte, so findet zwischen diesen Omphaloi und denen des Aeschylus ein ähnliches Verhältniss statt, wie zwischen der epischen und der tragischen Poesie überhaupt. Der Omphalos in den Nomen des alten Lyrikers stellt die concrete That dar, in den beiden uns vorliegenden Chorliedern des Tragikers enthält er, so wie der Gottesbegriff selber fast ausschliesslich von seiner ethischen Seite erfasst wurde, die Kerngedanken der Religion, das Adyton des griechischen Glaubens, mit besonderer Kraft gerade in die Parodos des Drama verwoben. Möge die folgende Uebersichtstabelle über den Inhalt jener beiden Paradoi dieses veranschaulichen:

- Prooemium Agam. 104—121.
Zeus' Adler geleitet die Könige nach Troja und giebt gute Vorbedeutung.
- Metarcha 122—155.
Der Heerzug wird Erfolg haben, Troja genommen werden, doch der Zorn der Gottheit — Artemis — bleibt zu fürchten.
- Katatropa 156—159.
Solche Schicksalsschlüsse singt Kalchas, erfolgverheissende zwar, doch schlimme Ahnung weckende.
- Omphalos 160—183.
An Zeus wende ich mich, nur er kann die Bangigkeit lösen. Doch sie bleibt (σάζει u. s. w.), denn er giebt durch Leid Lehre und auch, wer nicht will, kommt durch ihn zur Besinnung.
- Metakatropa 184—204.
Als bei dem schlimmen Aufenthalt in Aulis Kalchas der Artemis Zorn kündete, da
- Sphragis 205—248.
sah sich Agamemnon in der traurigen Wahl zwischen dem Opfer der Tochter und dem verderblichen Verweilen in Aulis. Iphigenie wird geopfert, doch Kalchas' Warnung ist nicht ohne Grund, seine Kunst nicht ohne Ziel und Erfüllung.
- Epilogos 249—257.
Dike erweckt den ins Unglück Gestürzten das Lernen. Die Zukunft wird erscheinen; möge sie Gutes bringen.
- Suppl. 51—56.
Den zeusentstammten Spross der Io anrufend, werde ich in der Stammutter alter Heimat meiner Abstammung Zeugnisse verkünden.
- 56—76.
Gleichwie die Nachtigal ihres Kindes Schicksal beklagt, so werde ich klagen in Ionischen Weisen, ob Jemand sich um diese meine Flucht kümmern wird.
- 77—85.
Die Stammgötter mögen mich hören, sie hassen die ὄβρις und ihr Altar ist ein Schutz den Flüchtigen.
- 86—102.
Zeus Wille ist nicht leicht zu errathen, er ist der Unerforschliche, jedoch der Allvollender*), überall erscheint seine Macht den Sterblichen. Er wirft sie von hoch gethürmten Hoffnungen herab und regiert, ein wissender Geist, mit geistiger Kraft vom hehren Sitze die Welt.
- 103—110.
Zeus möge auf der Sterblichen ὄβρις blicken, was Alles sie, meines Besitzes (δι' ἄμὸν γάμον) wegen, in rasender Begier ersinnt.
- 111—124.
Solche Lieder singe ich, thränen-erweckende. Das Apische Land flehe ich an, verstehst Du, o Erde, den barbarischen Laut?
- 125—127.
Wohin wird es mich führen? Bis jetzt hat mich das Geschick begünstigt, hilft weiter Zeus und Artemis. Wenn nicht, so werde ich mich dem Zeus der Todten überliefern. Du aber, Zeus, wirst den Namen des Gerechten nicht mehr beanspruchen können.

*) Es liegt auf der Hand, dass die Stellen πάντα τοι — λαοῖς und δαυλοὶ γὰρ — ἄφραστοι mit einander zu vertauschen sind, das γὰρ ist sonst unverständlich („Aeschyluskränzchen“).

Aeschylus, der Dichter, hat mit der in tiefster Brust wirkenden Sehnsucht eines der höchsten Liebe bedürftigen, tieffrommen Gemüthes Gott gesucht, und, soweit es ihm verstattet war, gefunden; dem Dichter aber, dem die Klarheit aller Anschauungen und deren plastische Ausprägung auch ein Naturbedürfniss war, konnte es nicht beschieden sein, die Idee eines weltumfassenden, allgegenwärtigen, geistigen Gottes durchzuführen. Der Dichter ist kein Reformator. Aber des Aeschylus Religion ist das höchste, das reinste Product des religiösen Geistes seiner Nation; was er im Glauben nicht erreicht hat, das hat auf dem Boden der ererbten Religionsvorstellungen nach ihm Niemand auch nur erreichen wollen. Höchste Gabe der griechischen Nation war ihre edle Sinnlichkeit, diese hat die herrlichsten Monumente des hellenischen Volkes nicht bloß innerhalb der bildenden Künste erzeugt, die Sinnlichkeit hat aber auch die Nation verhindert, das Höchste des Glaubens zu erreichen, den Gedanken eines einzigen Gottes. Es war in der Religion, wie in der politischen Welt. Unfähig waren die Griechen, dem Bürgerthum der Stadtrepubliken zu entsagen und den gleichartig gebildeten, im Ganzen an gleichem Glauben theilnehmenden Hellenen, der ausserhalb der engen Grenzen der heimatlichen Berge geboren war, auch als gleichberechtigten Mitbürger anzuerkennen, die engen Mauern der festen Städte begrenzten in gewissem Sinne den politischen Horizont, die menschlichen Formen der Götter den religiösen. So kam es einerseits zur politischen Selbstvernichtung der hellenischen Nation, dem peloponnesischen Kriege, der Alles dessen, was recht eigentlich echt griechisch war, Kraft und Blüthe für immer brach, so andererseits zur Gottesläugerei und zur religionszersetzenden Sophistik, die dann durch die Erweckung des Gegensatzes in der Philosophie ein neues Glaubensgebiet betreten lehrte. Neben dem letzteren wandelten die alten Götter nur noch wie Gespenster. Auch dieses neue Gebiet baute sich ab und die Philosophie erlebte in der cynischen Philosophie und in der Skepsis ihre Selbstvernichtung. Wer das Griechenthum der Stadtrepubliken, damit aber auch den fröhlichen Sinn der Freiheit, den heiteren Drang des Kunstschaffens, also das innerste Wesen des alten Griechenthums, nachdem es sein Geschick erfüllt hatte, völlig zu Ende führte, der dafür aber auch alle edle Kraft, die noch in der Nation ruhte, in seinem Reich vereinigte, war Alexander; er säete die reifgewordene Saat im ganzen Osten aus, dass sie neue Früchte treiben sollte und trieb, er, wie sich Droysen treffend ausdrückt, der politische Apostel der Hellenen. Wer war es, der dem Heidenthum, das aus sich selbst die innerste Befriedigung des Menschen nicht finden, sein Streben nach einem Gott nicht erfüllen konnte, das ruhelos und gequält suchte, wer war es, der ihm des dunklen Räthsels Lösung gab? Wozu soll ich ihn noch nennen? — Aeschylus' Orestie sollte die Rettung der altheiligen Institution des Areopag herbeiführen und es misslang. Konnte der Dichter es ahnen, dass es sich bald auch um seinen Zeus handeln und der ewige Gott des Areopags Schicksal theilen werde? Nicht lange nachher und es ertönte das πάντων χρημάτων μέτρον ὁ ἄνθρωπος, wer diesem anhing, dem waren die Göttergestalten höchstens noch Probleme für die Kunst, und ihre Verehrung bestand ihm in einer Reihe seelenloser Gebräuche, der Glaube an sie wurde Aberglaube. Die griechische Geschichte, politische wie Culturgeschichte, soweit letztere noch kenntlich ist, liefert dazu die Belege.

Prometheus.

Es ist hier ausschliesslich meine Aufgabe, die Zeusidee in dem vorliegenden Stücke der Prometheus-Trilogie, dem Προμηθεὺς δεσμώτης, darzustellen und meine Ansicht zu erhärten, dass sich hier eine religiöse Grundanschauung zu erkennen giebt, die von derjenigen der übrigen Dramen durchweg abweicht. Die Frage, ob Dramen so völlig verschiedenen Charakters von einem und demselben Dichter in einer Zeitperiode geschrieben werden konnten, innerhalb welcher der Volkscharakter noch so einartig und ungebrochen, die Persönlichkeit des Einzelnen noch so voll ausgeprägt war und so wenig in verschiedene Richtungen gedrängt wurde, wie in der Zeit des Aeschylus, mögen Andere zu beantworten, vielleicht zu entscheiden versuchen, ob der Προμηθεὺς δεσμώτης ein echt Aeschyleisches Drama sein kann. Dazu bedarf es aber einer Monographie. Ich mache zu Allem, was ich oben erwähnt habe, hier nur auf V. 944 aufmerksam: Hermes: σὲ τὸν σοφιστὴν, τὸν πικρῶς ὑπέρπικρον — λέγω. Das σοφιστής, in *malam partem* gebraucht, deutet auf die Zeit im Verlauf des peloponnesischen Krieges und es mussten die Sophisten auch schon Zeit gehabt haben, den Namen ihrer „Profession“ verhasst zu machen, wenigstens sich Gegner zu erzeugen. Das unübersetzbar wortspielende πικρῶς ὑπέρπικρον enthält überdies einen sehr fühlbaren Hinweis auf die mit dem Leontiner Gorgias Mode gewordene Beredsamkeit. Derartige nicht eben zu verachtende Einzelheiten könnte ich leicht mehr anführen, doch ist das hier nicht meine Sache. Der Prometheusmythus gilt als einer der grossartigsten und sinnvollsten der griechischen Mythologie. Ein hohes Interesse beansprucht er mit Recht. Ob dieses aber auch von dem unter Aeschylus' Namen gehenden Prometheus desmotes in demselben Grade, wie von dem Mythos an sich gelten darf, ist mir zweifelhaft. Droysen zwar nennt in der seiner Uebersetzung beigegebenen Abhandlung z. A. den „Prometheustorso das tiefsinnigste Werk des Aeschylus und vielleicht der griechischen Poesie“ und erleichtert sich die symbolische Deutung des Mythos, wie er sich bei Aeschylus darstellt, wesentlich durch folgende Ansicht: „der Charakter der Gestalt, ihr Thun und Leiden, ist nicht symbolisch, sondern typisch.“ Und weiter unten: „Indess macht sich in dem Mythos und den mythischen Gestalten das Recht des Faktums, Zufälligkeit in den Thatsachen, Willkür in den Personen geltend, so dass in beiden vieles ausser dem Bereich des Gedankens und der Deutung bleibt; sie sind keine Symbole.“ Mag man solche Anschauungen aus dem Prometheus desmotes, der vorhanden ist, und namentlich aus den beiden „Prometheus“, die bis auf unbedeutende Bruchstücke nicht vorhanden sind, entnehmen wollen, mag man gar, wie Schömann, versuchen, den Prometheus mit christlichen Ideen in Zusammenhang zu bringen, das, was vorliegt, giebt dazu kein Recht und schliesst meiner Ansicht nach eine symbolische Deutung geradezu aus. Völlig richtig erkennt Droysen, dass wir es mit Gestalten von Fleisch und Bein zu thun haben, aber keine Sylbe giebt uns Vollmacht, sie, während wir dies anerkennen, gleichzeitig in allegorischer Deutung zu verflüchtigen und nach Bequemlichkeit bald die symbolischen Beziehungen einer Figur, bald ihre typische Form gelten zu lassen.

Der Götterkampf der Olympier und der Titanen ist beendet, letztere sind besiegt und im Tartarus angeschmiedet. Einer aus ihrer Mitte, Prometheus, hat durch seine Mutter Themis τὸ μέλλον, dasjenige, was da kommen soll, das in der ganzen Tragödie als etwas unabänderlich feststehendes und

von dem Götterwillen unabhängiges gilt, erfahren, dass nämlich der Sieg den Olympiern zufallen werde. Er schlägt sich also auf die Seite dieser. Auf seinen Rath entschliesst sich Zeus zur Anwendung der siegbringenden List und ist nun τύραννος, zeigt aber auch sogleich sich von den Fehlern eines solchen nicht frei. Als echter Tyrann sorgt er zuerst für seine Helfershelfer, den Göttern giebt er alle gute Gabe, dagegen auf die ταλαίπωροι βροτοί sieht er mit ungnädigem Auge, er will ihr Geschlecht vernichten und an dessen Stelle ein neues schaffen (232). Prometheus verhindert das durch die Gabe des Feuers, die er den Sterblichen heimlich bringt und die, weil sie alle Kunst und alle Wissenschaft im Gefolge hat, die Menschen in den Stand setzt, sich gegen Zeus' Willen zu erhalten. Damit ist des παγκρατής Zeus Rathschluss, von dem es sonst bei Aeschylus heisst πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος σπεῦσαι τι τῶν βούλιος φέρει φρήν nichtig geworden. Den Prometheus aber trifft die Strafe, durch Hephästus, der sich widerwillig nur und gezwungen fügt, roh dabei behandelt von des Zeus rohen Gesellen Κράτος und Βία, mit diamantenen Ketten an den Kaukasus geschmiedet zu werden. Er hat dieses sein Schicksal vorher gewusst, er weiss noch mehr, er kennt der Μοῖρα Rathschluss und weiss, dass es auch dem Zeus vom usurpirten Throne gestossen zu werden bestimmt ist, wenn ihn nicht Prometheus durch Enthüllung des Schicksalsschlusses, der ἀνάγκη, rettet. Prometheus weigert sich, diesen zu enthüllen; gibt ihm doch seine höhere Kenntniss Macht selbst über Zeus und Hoffnung auf Befreiung. Die Io, die Stammutter des künftigen Erlösers des leidenden Helden werden soll, erscheint auf ihrer Busswanderung auch dem Prometheus und giebt diesem Gelegenheit, sein Wissen von allem Vergangenen und allem Zukünftigen, insbesondere von seiner und des Zeus Zukunft, zu bewähren. Der letztere, ergrimmt und besorgt wegen des als nicht allzufern geweissagten Verlustes seiner Herrschaft, entsendet den Hermes, der den „Sophisten“ bestimmen und durch Androhung des Blitzes zwingen soll, die ἀνάγκη und wie sie abgewandt werden könne, was auch durch ἀνάγκη festgesetzt sein muss, zu verrathen. Prometheus weigert sich und ihn trifft der Blitz.

Als Grundzüge der Aeschyleischen Religionsanschauungen haben sich mir in der obigen Besprechung folgende Ideen ergeben, die freilich nie bis zur letzten Consequenz durchgeführt sind; sie entstammen einem Dichter, nicht einem Philosophen. Der Widerspruch der Stellung, in welcher bei Homer Zeus und die Μοῖρα, das schaffende Lichtreich und das der Verneinung zu einander stehen, hat sich bei Aeschylus zu einem Verhältniss des Friedens aufgelöst; nur vorsichtig und scheu wird die Vorstellung von der Μοῖρα und den Erinyen als weltregierender Macht neben Zeus berührt und im Grunde nur da hervorgehoben, wo, in den Eumeniden, die Versöhnung erfolgt. Weit überwiegend weilt der Glaube bei Zeus als einziger weltregierender Macht.

Der Gottesbegriff ist sittlicher Ideen voll, fast ausschliesslich betrachtet ihn Aeschylus von der ethischen Seite. Der Naturgott tritt ganz zurück. Die unsittlichen geschlechtlichen Verhältnisse, in welche der Mythos den Gott bringt, werden so zart berührt, dass das Unsittliche so gut wie verschwindet und die Liebe des Zeus zur Verherrlichung seiner göttlichen Schöpferkraft führt. Seine Vorgeschichte und seine Kämpfe treten in den Hintergrund, was vor ihm war, ist vernichtet. Zeus ist ein allmächtiger Gott, sein Wille ist That; er herrscht durch seine Δίκη mit unerbittlicher Gerechtigkeit, strafend und segnend. Nicht mehr die rohe, äussere Gewalt ist Werkzeug seiner Macht, sein Wille allein, die geistige Kraft, regiert Welt und Menschenherzen.

Zeus ist in einzelnen Stellen, die einem geläuterten Religionstribe entsprungen sind, ein ewiger

Gott αἰῶνος ἀπαύστου, ein geistiger Gott, dessen Vorstellung sich aus dem Anthropomorphismus herausringt und die Vielgötterei neben sich verschwinden macht.

Der „Prometheus“ lässt zwar nur Götter oder gottähnliche Personen vor uns erscheinen, kein Stück aber ist unter den mit Aeschylus' Namen bezeichneten, das religiösen Geistes weniger enthielte. Keine einzige jener reineren Religionsideen, die nicht im Prometheus, so wie er vorliegt, in ihr Gegenheil verkehrt wäre. Weltregierung in letzter Instanz ist die nicht gläubig oder vertrauensvoll, sondern abergläubisch gedachte ἀνάγκη, deren οἰαχοστροφοί*) die Mōra und die Erinyen sind; diese ἀνάγκη kann auch Zeus bezwingen, wir haben den nackten, dumpfen Fatalismus in voller Consequenz. 103—105: τὴν πεπρωμένην δὲ χρὴ αἶδαν φέρειν ὡς ῥᾶστα, γινώσκονθ' ὅτι τὸ τῆς ἀνάγκης ἔστ' ἀδύρσιτον σθένος.

Ethischer Beziehungen ist die Gottheit des Zeus baar. Will man von der Möglichkeit einer Auffassung des Zeus von der sittlichen Seite sprechen, so kann man das Wort sittlich nur als indifferent in *utramque partem* fassen: der sittliche Inhalt der Zeusidee ist reine Unsittlichkeit. Zeus erscheint als Usurpator, der die Herrschaft durch Ueberlistung des Gegners gewonnen hat, als τύραννος mit den hassenswerthen Eigenschaften eines solchen und es will mich fast bedünken, als betrachteten die Personen diesen τύραννος im Sinne des gemachten Tyrannenhasses einer späteren Zeit. Er, der ewige Gott, bewährt an sich das Sprichwort (35): ἅπας δὲ τραχὺς, ὅστις ἂν νέον κρατῇ, das Tyrannen eigenthümliche Misstrauen gegen frühere Verbündete erfüllt auch ihn (224 f.) ἔνεστι γὰρ πῶς τοῦτο τῇ τυραννίδι νόσημα, τοῖς φίλοις μὴ πεποιθέναι. Zeus ist ein furchtbarer Rächer, doch von seiner Tochter, der sonst von ihm unzertrennlichen Δίκη nicht begleitet, nicht einmal deren Name findet in unserem Drama eine Stelle, noch weniger eine Hinweisung auf des Zeus unerbittliche Gerechtigkeit. Wohl aber finden sich Hinweisungen genug auf seinen rächenden Zorn, der das Unrecht des Prometheus heimsucht, nicht weil es Unrecht, sondern weil es gegen Zeus' Willen gerichtet war. Der Götter Verhältniss zu Zeus ist, wenigstens bei Hephästos, das des sich gezwungen beugenden, widerwilligen Unterthanen, des Gottes Verhältniss zur Io erscheint wesentlich unzarter als in den Hiketides, um so mehr hervorgehoben die Eifersucht der Hera. Lediglich dieser letzteren wegen trifft Io die Qual, keine Spur, wenn man eben nicht den Mythos als Naturmythos, was er freilich war, zu des Aeschylus Zeit aber schon nicht mehr war, deuten will, berechtigt zu der symbolischen Auslegung desselben, Io sei die gottbegnadete und gottberufene Sterbliche, die sich aber durch die Busse erst zur Gottesnähe emporringen müsse.

Nicht blos des Gottes Allmacht, wie es schon die Fabel des Drama ergibt, sondern auch seine Allwissenheit ist gegenüber des Prometheus besserem Wissen vernichtet. Das Epitheton πανόπτῃς wäre hier undenkbar. Seine Macht besteht nur in roher Gewalt, sie entbehrt der geistigen Fülle, Hephästos, Hermes, Kratos und Bia, der Blitz endlich, sind, wie weiland in der Ilias, ihre Werkzeuge. Wo ist des Gottes Fürsorge für die Sterblichen? Haben doch diese gegen Zeus' Willen einen Beschützer in Prometheus gefunden, der sie vor dem Untergange bewahrt, sie fähig macht, sich durch eigene Kraft aufrecht zu erhalten, auch gegen Zeus' Willen, welcher sich nun in die Existenz der Sterblichen finden muss und seinen Grimm an seinem Verbündeten, dem Prometheus, auslässt. Dieser

*) Das kann doch nur heissen: sie leiten die Geschehnisse dem Endschluss der ἀνάγκη entgegen.

Zeus, bewegt von der hinter Drohungen versteckten Furcht eines Tyrannengewissens, durch rohe Ueberhebung verhindert, in Prometheus den edleren, wohlthätigeren, selbstloseren Geist anzuerkennen, herrscht, den Verlust der Herrschaft verkündet sehend, ein Schreckensregiment und kennt nur die rohe Gewalt als Mittel, seinen Gegner zu bewältigen. Wer damit den Zeus vergleichen kann, der durch Athene's Mund das Recht der Eumeniden anerkennt und Versöhnung anstrebt, der möge es versuchen. Mir wenigstens scheint das Drama Προμηθεὺς δεσμώτης, in der Gestalt, wie es uns vorliegt, nachäschyleischen Ursprungs zu sein, wenn ich auch vorläufig nicht wage, diesen Ursprung näher zu bezeichnen oder auch nur ihn mir selbst bestimmter vorzustellen.

Dr. Steusloff.

NACHRICHT

von dem Zustande
des Königl. Gymnasiums zu Lissa

während des Schuljahrs von Ostern 1866
bis Ostern 1867.

WIADOMOŚĆ

o stanie
Królewskiego Gimnazjum w Lesznie

w ciągu roku szkolnego od Wielkiéjnocy r. 1866
do Wielkiéjnocy 1867.



A. Lehrverfassung. — Rozkład nauk. *)

Prima.

Ordinarius: der Director.

Latein. Lectüre: Ciceron. orat. pro Sextio, Livius lib. V. und privatim lib. VI., Tacit. annal. lib. II. 3 St. w. Styl und Grammatik, freie Ausarbeitungen, Exercitien, mündliche und schriftliche Extemporalien, synonymische und phraseologische Übungen. 3 St. w. Matern. Horat. Carm. lib. I. und II. 2 St. w. Ziegler. — **Griechisch.** Lectüre: Platon. Apol. Socr., Crito, Phaedo, Homer. Il. lib. XII, XIII., Sophocl. Oed. Col., Syntax nach Krüger von § 52 an. Exercitien nach Haacke und Extemporalien. 6 St. Ziegler. — **Deutsch.** Die Grundlehren der Logik und Durchnahme der fünföchentlichen Aufsätze, 1 St.; mhd. Grammatik und Lectüre des Nibelungen-Liedes, 1 St.; übersichtliche Darstellung der klassischen Periode mit Beispielen und freie Vorträge, 1 St. Olawsky. — **Polnisch.** a) poln. Schüler: Die I., V. und VI. Epoche der Literatur nach Zukasiewicz; freie Vorträge; schriftliche freie Arbeiten. 2 St. v. Karwowski. b) deutsche Schüler: Die Syntax nach Popliński's Grammatik, besonders berücksichtigt bei der Lectüre aus Rymarkiewicz: Wzory prozy 2. Thl. und bei den nach eigenen Dictaten angefertigten Exercitien. 2 St. Martens. — **Französisch.** Die Syntax nach der Grammatik von Knebel. Mündliches Übersetzen aus dem Übungsbuch von Höchsten. Exercitien zum Theil aus eben demselben, zum Theil nach eigenen Dictaten; Lectüre aus Plötz: Manuel de la Littér. fr. 2 St. Martens. — **Hebräisch.** Lectüre: Samuel. 5—16., 20 Psalmen, Repetition der Formenlehre; Syntax nach Gesenius. Einige deutsch-hebräische Übungen. 2 St. Matern. — **Religion.** a) evang. Die Lehre von der Erlösung und Heiligung nach Petri's Lehrbuche von § 216 an, 1 St.; Lectüre und Erklärung der Briefe P. an die Galater, Epheser, Phil., Col., Thessal., nach dem Urtexte. 1 St. Grabig. b) kathol. Dogmatik: Das Werk der Heiligung des Menschen. 1 St. Geschichte:

Auf die durch die Krankheit und das Hinscheiden des Prof. Matern seit Mitte Decembers nöthig gewordenen Veränderungen konnte hier und in der unten folgenden Übersicht nicht Rücksicht genommen werden.

Das Zeitalter von Karl d. Gr. bis zur Reformation. Zum Leitfaden diente beim Unterricht das Lehrbuch von K. Martin. 1 St. X. W. Chizyński. — **Geschichte und Geographie.** Gesch. der neuern Zeit von den Entdeckungen fremder Erdtheile. Repetition der alten Gesch. der Griechen und Römer. 3 St. Tschepke. — **Mathematik.** Arithmetik: Binomialsatz; höhere Reihen; Kugelhaufen; Zinseszinsen; Kombinationslehre; Gleichungen des 3ten Grades. — Geometrie: Stereometrie. — Wiederholung der gesamten Elementarmathematik. — Die Theorie wurde stets durch Entwicklung einer grossen Anzahl von praktischen Aufgaben unterstützt. — In allen Klassen lag beim Vortrage die Elementarmathematik von Ohm zu Grunde. 4 St. v. Karwowski. — **Physik.** Mechanik der festen, flüssigen und luftförmigen Körper. Akustik. 2 St. Töplitz.

Secunda.

Ordinarius: Professor Olawsky.

Latein. Exercitia oder Extemporalia (monatlich 3); Grammatik nach Putzsch (die §§ vom Conjunctivus und Infinitivus); mündliche Übersetzungen aus Sappho, und deklamatorische Übungen. 3 St. Liv. XXIII, Cic. or. pro Ligario, rege Dejotaro, Archia poeta, in Cat. 1. 5 St. Olawsky. — **Griechisch.** Xen. Hell. V. curs., I. u. II. Zwei Reden wurden auswendig gelernt und sowohl deutsch als griechisch frei vorgetragen. Der Charakter des Kallikratidas und der Process der sechs Feldherren nach der Schlacht bei den Arginusen wurden genau besprochen und von den Schülern schriftlich bearbeitet. — Mündliches und schriftliches Übersetzen nach Haacke und Extemporalien, Repetition der Formenlehre, die Casus- und die Hauptsachen der Moduslehre mit Beispielen nach Krüger. 4 St. Steusloff. Homer. II. lib. III. u. IV. 2 St. Ziegler. — **Deutsch.** Fünfwochentliche Aufsätze. Deklamations-Übungen und Versuche im freien Vortrage; Wiederholung der Grundregeln der historischen deutschen Grammatik. Die Theorie der Dichtungsarten erläutert durch Beispiele; ebenso die inventio und dispositio. Am Jahresschlusse Ablieferung des Kollektaneum zur Kontrolle der Privatlectüre. 2 St. Olawsky. — **Polnisch** combinirt mit I. — **Französisch.** Lectüre: Prosaische Abschnitte aus Plötz Manuel; Grammatik nach Knebel. Exercitien und mündliche und schriftliche Extemporalien nach Robolsky. 2 St. Matern. — **Hebräisch.** Grammatik: Die Formenlehre nach Gesenius; Lectüre: etwa 25 Seiten aus Gesenius Lesebuche. 2 St. Matern. — **Religion.** a) evang. Kirchengeschichte des Mittelalters bis zur Reformation. 1 St.; Lectüre und Erklärung des Evang. Matth. und der Apostelgeschichte nach dem Urtexte. 1 St. Grabig. b) kathol. comb. mit I. — **Geschichte und Geographie.** Geschichte des macedonischen und römischen Weltreichs, die betreffende Geographie. 3 St. Tschepke. — **Mathematik.** Arithmetik: Gleichungen des 1. und 2. Grades mit einer und mehreren Unbekannten. Arithmetische und geometrische Reihen. Logarithmen. Geometrie: Berechnung der Peripherie des Kreises. Ebene Trigonometrie. Beides durch viele praktische Beispiele geübt. Wiederholung der vorhergehenden Kurse. 4 St. v. Karwowski. — **Physik.** Magnetismus und Electricität. 1 St. Töplitz.

Ober-Tertia.

Ordinarius: Professor Tschepke.

Latein. Grammatik: Lehre von den Temp. und Mod. nach Putzsch's grosser Grammatik. 2 St. Allwöchentlich ein Exercitium oder Extemporale. Mündliche Übungen nach Hottenrott. 3 St. Lectüre: Caesar bell. civ. lib. I. II. bis c. 23. 3 St. Tschepke. Wiederholung der prosodischen und metrischen Regeln; Lectüre: Ovid's Metamorphosen gegen 1100 V. 2 St. Olawsky. — **Griechisch.** Xen. Anab. III; IV. zum grössten Theil. Eine Rede III 10 bis 32 wurde memorirt und in Abschnitten griechisch und deutsch von den Schülern vorgetragen. Repetition der Formenlehre und unregelmässigen Verba. Mündliche Übersetzungen und Exercitien nach Spiess-Breiter. Die Casuslehre an Beispielen nach Krüger eingeübt. Extemporalien. 4 St. Steusloff. Hom. Odyss. lib. VIII. u. IX. 2 St. Matern. — **Deutsch.** Lectüre: Gothes Hermann und Doro-

thea. Auswahl aus Göthes Gedichten. Zuletzt auch einige Oden von Klopstock. Freie Aufsätze mit vorhergegangener Besprechung des Stoffes. 2 St. Neseemann. — **Polnisch.** a) polnische Schüler: Eintheilung der Poesie nach Cegielski. Freie Vorträge und Memorirübungen aus Cegielski. Freie schriftliche Arbeiten, bei deren Besprechung die Styllehre von Rymarkiewicz und Grammatik von Małecki zu Grunde gelegt wurde. 2 St. v. Karwowski. b) deutsche Schüler: Der etymologische Theil der Grammatik beendet. Lectüre aus Popliński's Wypisy. Exercitien nach eigenen Dictaten. 2 St. Martens. — **Französisch.** Lectüre aus Ahn's Lesebuche, Repetitionen aus der Etymologie, das Hauptsächliche aus der Syntax nach Knebel; Exercitien und mündliche und schriftliche Extemporalien nach Robolsky. 2 St. Matern. — **Religion.** a) evang. luth. Erklärung der Gesetzes- und Glaubenslehre nach dem luth. Katechismus. Wöchentlich wurde ein Abschnitt aus den Psalmen auswendig gelernt. 2 St. Grabig. b) evang. reform. Glaubenslehre. Geistliche Lieder, biblische Sprüche und Fragen des Katechismus wurden gelernt. 2 St. Frommberger. c) kathol. Die katholische Glaubenslehre bis zu dem Abschnitte „von den heiligen Sakramenten“ nach Ontrup. 2 St. X. W. Chiżyński. — **Geschichte und Geographie.** Neuere Geschichte von den Entdeckungen bis zur französischen Revolution. 2 St. Geographie der aussereuropäischen Erdtheile. 1 St. Tschepke. — **Mathematik.** Arithmetik: Wurzellehre. Entwicklung des Decimalsystems. Ausziehung der Quadrat- und Kubikwurzeln. Geometrie: Flächeninhalt der Figuren. Lehre vom Kreise. Viele praktische Beispiele. Wiederholung der vorhergehenden Kurse. 3 St. v. Karwowski. — **Naturkunde.** Krystallographie und Naturgeschichte des Erdkörpers. 2 St. Töplitz.

U n t e r - T e r t i a .

Ordinarius: Gymnasiallehrer Dr. Steusloff.

Latein. Caes. bell. Gall. IV u. I, 1—40. Eine Anzahl von Kapiteln wurde memorirt und lateinisch und deutsch eingeübt, andere retrovertirt. Mündlich wurde der grösste Theil der zusammenhängenden Stücke aus Spiess „Cursus für Tertia“ übersetzt. Casuslehre nach Putsche, Satzlehre und Lehre von den Conjunctionen und ihrer Syntax. 7 St. Steusloff. Abschnitte aus Ovid's Metam. lib. VI—VIII. Memoriren und deutsch-lateinische Uebungen. 3 St. Matern. — **Griechisch.** Xen. Anab. I, 5 bis z. E. Die Charakteristik des Cyrus cap. 9 wurde memorirt und deutsch und griechisch von den Schülern vorgetragen. Repetition des Cursus von Quarta in der Formenlehre und Vervollständigung desselben durch die Verba auf μ und die meisten unregelmässigen Verba. Extemporalien. 4, seit Weihnachten 6 St. Steusloff. Homer. Odyss. lib. II. Memoriren, epische Formen. 2 St. Matern. — **Deutsch.** Lectüre: Auswahl aus Schillers Gedichten. Übungen im Declamiren. Freie Aufsätze, bestehend in Beschreibungen und Schilderungen. 2 St. Neseemann. — **Polnisch** comb. mit III A. — **Französisch.** Lectüre aus Ahn's Lesebuche, Formenlehre: Die unregelmässigen Verba; schriftliche und mündliche Extemporalien nach Robolsky, Exercitien. 2 St. Matern. — **Religion** comb. mit III A. — **Geschichte und Geographie.** Geschichte des Mittelalters. 2 St. Geographie von Europa. 1 St. Tschepke. — **Mathematik.** Arithmetik: Algebraische Multiplication und Division. Potenzenlehre. Proportionslehre und wissenschaftliche Begründung der im gewöhnlichen Leben vorkommenden praktischen Rechnungen. Geometrie: Kongruenz der Figuren. Aehnlichkeit der Figuren. Praktische Beispiele. Wiederholung des Cursus von Quarta. 3 St. v. Karwowski. — **Naturkunde.** Botanik nach dem natürlichen Systeme. Mineralogie. 2 St. Töplitz.

Q u a r t a A .

Ordinarius: Oberlehrer Martens.

Latein. Die Casuslehre nach Putsche, eingeübt durch mündliches Übersetzen der darauf bezüglichen Stücke, aus dem Übungsbuch von Spiess. 5 St. Aus Corn. Nepos die Lebensbeschrei-

bungen des Miltiades und Themistocles. 2 St. Martens. Die Grundregeln der Prosodie und Metrik (Jambus und Hexameter). Lectüre: Phaedri fabulae und Stücke aus Ovid's Met. (Kock's Lesebuch). 3 St. Olawsky. — **Griechisch.** Die regelmässige Formenlehre mit Ausschluss der Verba in μ . Extemporalia. 4 St. Nesemann. Sämmtliche Vocabeln aus Spiess-Breiter, auch mit etymologischer Zusammenstellung der zusammengehörigen. Übungen im Übersetzen, besonders aus dem Deutschen ins Griechische. 2 St. Steusloff. — **Deutsch.** Das Wichtigste aus der Satzlehre, besonders des zusammengesetzten Satzes; schriftliche und mündliche Übungen im Nacherzählen vorher besprochener Stücke. Memoriren von Gedichten aus dem Lesebuche von Colshorn und Gödeke. 2 St. Martens. — **Polnisch.** a) polnische Schüler: Lese- und Memorirübungen aus Cegielski und Rymarkiewicz. Kleine freie Vorträge. Schriftliche Übungen mit grammatischen Erläuterungen nach Małecki. 2 St. v. Karwowski. b) deutsche Schüler: Wiederholung des Pensums von Quinta, und die am meisten regelmässigen Conjugationen; als schriftliche Arbeiten Paradigmata. 2 St. Martens. — **Französisch.** Einübung des Gebrauchs der verschiedenen Artikel; die regelmässigen Conjugationen, eingeübt und befestigt durch mündliches Übersetzen und Exercitien aus Robolsky's Übungsbuch. 2 St. Martens. — **Religion.** a) evang. luth. Das Reich Gottes im alten Bunde von Davids Regierung bis auf die Herodianer. Darauf Lectüre und Erklärung der Apostelgeschichte. Daneben Katechismuswiederholungen und Kirchenlieder. 2 St. Petzold. b) evang. reform. combinirt mit III. c) kathol. Die Lehre von der Gnade und den heiligen Sakramenten nach Respadek nebst Wiederholung der biblischen Geschichte. 2 St. X. W. Chiżyński. — **Geschichte.** Griechen, Macedonier und Römer. 2 St. Nesemann. — **Geographie.** Der Schauplatz der alten Geschichte. 1 St. Nesemann. — **Mathematik.** Praktisches Rechnen, Elemente der Buchstabenrechnung und Anfangsgründe der Geometrie bis zur Kongruenz der Dreiecke. 3 St. Töplitz.

Quarta B.

Ordinarius: Gymnasiallehrer Dr. Nesemann.

Latein. Die Casuslehre nach Putsche, eingeübt durch mündliches Übersetzen der darauf bezüglichen Stücke in Spiess Übungsbuch. 3 St. Wöchentlich ein Extemporale und Durchnahme desselben. 2 St. Im Corn. Nep. wurde gelesen: Milt., Them., Arist., Paus., Cim., Alcib., Thrasylb., Con., Lys., Ages., Iphicr., Chabr., Timoth., Phoc. 4 St. Die Grundregeln der Prosodie und Metrik, poetische Lectüre aus Kock's Anthologie. 1 St. Nesemann. — **Griechisch.** Nach Krüger die regelmässige Formenlehre mit Ausschluss der Verba auf μ ; zur Einübung derselben alle zwei Wochen ein Extemporale. 4 St. Pockrandt. — **Deutsch.** Lectüre: Colshorn und Gödeke Lesebuch Theil II. Erklärung poetischer Stücke. Mehrere derselben wurden auswendig gelernt und declamirt. Aufsätze, bestehend im Nacherzählen vorgelesener Erzählungen. 2 St. Nesemann. — **Polnisch** comb. mit A. — **Französisch.** Einübung des Gebrauchs der verschiedenen Artikel. Die regelmässigen Conjugationen, eingeübt und befestigt durch mündliches Übersetzen und durch Exercitien aus dem Übungsbuch von Robolsky. 2 St. Martens. — **Religion** comb. mit A. — **Geschichte.** Die Geschichte der Griechen, Macedonier und Römer. 2 St. Pockrandt. — **Geographie.** Die Geographie von Griechenland, Asien und Italien. 1 St. Pockrandt. — **Mathematik** comb. mit A.

Quinta.

Ordinarius: Lehrer Töplitz.

Latein. Erweiterung der Formenlehre nach Putsche's Grammatik, namentlich Einübung der unregelmässigen Verba. Das Wichtigste aus der Syntax, besonders Acc. c. Inf., Participialkonstruktionen und Abl. abs. Lectüre nach Schönborn Theil I. u. II. Vocabeln nach Methner's Vocabularium. Extemporalien. 10 St. Töplitz. — **Deutsch.** Lesen und Erklärung von Gedich-

ten und prosaischen Stücken mit Anschluss des Nöthigsten aus der Satzlehre. Schriftliche Arbeiten, bestehend im Nacherzählen vorgelesener Erzählungen. Orthographische Übungen. Memoriren von Gedichten und Übung im Declamiren. 2 St. Pockrandt. — **Polnisch.** a) polnische Schüler: Lese- und Memorirübungen aus Rymarkiewicz I. Theil. Schriftliche Übungen mit grammatischen Erläuterungen. 2 St. v. Karwowski. b) deutsche Schüler: Die Declination der Substantiva und Adjectiva; die Komparation. Lese- und Schreibübungen; als schriftliche Arbeiten Paradigmata. 2 St. Martens. — **Französisch.** Grammatik nach Knebel. Von der Aussprache; vom Artikel; Bildung des Plurals; Zahlwörter; die Hülfszeitwörter und die regelmässigen Conjugationen. Lesen und Übersetzen von 25 Thèmes aus Robolski's Lesebuch. 3 St. v. Karwowski. — **Religion.** a) evang. luth. Biblische Geschichte des Neuen Testaments bis zur Auferstehung des Heilandes nach der Schrift. Erklärung des 2. Hauptstücks im Katechismus. Bibelsprüche und Kirchenlieder. 3 St. Petzold. b) kathol. Katechismus: Das apostolische Glaubensbekenntniss. 1 St. Biblische Geschichte des Neuen Testaments. 2 St. X. W. Chiżyński. — **Geographie.** Asien: Festland und Inseln, in Hinsicht auf Land- und Wassergrenzen, Gebirgs- und Fluss-System, politische Eintheilung und die wichtigsten Städte; Europa: Spanien, Italien, die Türkei und Griechenland, Frankreich, die Schweiz, Grossbritannien und Russland. 2 St. Fleischer. — **Arithmetik.** Die 4 Species mit Brüchen; Regel de tri. 3 St. Töplitz. — **Naturkunde.** Die Elemente der Botanik und der Mineralogie. 2 St. Töplitz. — **Kalligraphie.** 3 St. Fleischer.

S e x t a.

Ordinarius: Candidat Pockrandt.

Latein. Einübung der regelmässigen Formenlehre nach Putsche. Übersetzung der entsprechenden Stücke aus Schönborn Theil I. Wöchentlich ein Extemporale im Anschluss an die Grammatik. Vocabellernen nach Methner's Vocabularium. 10 St. Pockrandt. — **Deutsch.** Leseübungen aus Colshorn und Gödeke mit Anschluss des Nöthigsten aus der Laut- und Wortlehre. Orthographische Übungen durch Dictate und Abschreiben. Schriftliches und mündliches Nacherzählen vorgelesener kleiner Erzählungen. Memoriren kleiner Gedichte. 2 St. Pockrandt. — **Polnisch** comb. mit V. — **Religion** comb. mit V. — **Geographie.** Die Elemente der Geographie Europa's, Asiens und Amerikas; speciell: Provinz Posen und Schlesien. 2 St. Fleischer. — **Arithmetik.** Die 4 Species mit benannten ganzen Zahlen. 4 St. Fleischer. — **Naturkunde.** Einführung in die Naturgeschichte, Elemente der Zoologie. 2 St. Töplitz. — **Kalligraphie.** 3 St. Fleischer.

Technische Fertigkeiten.

Zeichnen. Freihandzeichnen nach Wandtafeln. 4 St.; Zeichnen nach Modellen. 4 St.; schwierigere Zeichnungen nach Vorlagen, Köpfe, Landschaften. 2 St. Gregor. Aus Prima theilte sich daran 1 Schüler; aus Tertia 16. — **Gesang.** I. Klasse: Einübung vierstimmiger geistlicher und weltlicher Gesänge; II. Klasse: a) Übungen im Singen nach Noten; b) Einübung 2- und 3stimmiger Gesänge; III. Klasse: a) Übungen im Singen nach Noten; b) Einübung 1stimmiger Gesänge. 7 St. Fleischer. — **Turnen.** Im Sommer turnten die Schüler in 4 Abtheilungen à 2 St. Der Winter-Turnunterricht wurde leider durch Unbrauchbarkeit des Lokals unterbrochen. 9 St. Steusloff.

B. Verfügungen der vorgesetzten Behörden.

1. Vom 27. Juli v. J.: Die Anmeldungen zum Besuche der Forst-Akademie zu Neustadt-Eberswalde sind, mit den erforderlichen Zeugnissen begleitet, schriftlich vor Ende des Monats Februar bei dem Director einzureichen. Der Eintritt findet künftig nur zu Ostern statt.

2. Vom 23. October v. J. Die Schüler, welche Theologie zu studiren beabsichtigen, sollen auf die Nachtheile aufmerksam gemacht werden, welche der Mangel einer Prüfung im Hebräischen bei der Abiturientenprüfung mit sich bringt. Es soll ihnen im Abiturientenzeugnisse ausdrücklich bemerkt werden, wenn sie am Unterrichte im Hebräischen nicht Theil genommen haben. Auch sollen sie bei einer Nachprüfung im Hebräischen ausser den Stempelgebühren eine Gebühr von 2 Thlr. an die wissenschaftliche Prüfungs-Commission zahlen.

3. Vom 19. December v. J.: Mittheilung der Vorschriften für die Prüfungen bei der Königlichen Berg-Akademie zu Berlin.

4. Vom 19. December v. J.: Die Beurtheilung der Leistungen der Schüler im Turnen sollen fortan in die Schul- und Abiturientenzeugnisse aufgenommen werden.

5. Vom 9. Januar d. J.: Benachrichtigung von dem Erscheinen eines neuen Reglements für die Prüfungen der Candidaten des höheren Schulamtes.

6. Vom 8. Januar d. J.: Mittheilung eines ministeriellen Medicinal-Gutachtens über die Frage, wann bei eintretender Cholera-Epidemie eine Schliessung der Schule begründet erscheint. Unter keinen Umständen soll der Unterricht ohne Genehmigung der vorgesetzten Behörde geschlossen werden.

7. Vom 26. Februar d. J.: In Folge eines hohen Ministerial-Rescripts vom 22. Februar c. rückt der Professor von Karwowski am hiesigen Gymnasium in die dritte, der Oberlehrer Martens in die vierte, der Dr. Steusloff in die fünfte Oberlehrerstelle, der Dr. Nesemann in die erste ordentliche Lehrerstelle.

C. Chronik der Anstalt.

Die drohenden Kriegsgefahren des verflossenen Jahres, die ruhmvollen Siege unsrer Waffen, die

B. Rozporządzenia Władz wyższych.

1. Z dnia 27. Lipca r. z.: Zgłaszania się do uczęszczania na akademię leśniczą w Neustadt-Eberswalde, zaopatrzone odpowiednimi zaświadczeniami, mają być wręczone Dyrektorowi przed końcem Lutego na piśmie. Wpis do akademii może w przyszłości nastąpić tylko na Wielkanoc.

2. Z dnia 23. Października r. z.: Ma być zwrócona uwaga uczniów, mających zamiar poświęcić się teologii, na szkodliwe skutki, jakie pociąga za sobą brak świadectwa z nauki języka hebrajskiego przy egzaminie dojrzałości. W zaświadczeniach dojrzałości ma być wymienionem, jeżeli nie brali udziału w nauce tegoż języka. Przy dodatkowym późniejszym egzaminie w hebrajskim mają oni prócz kosztów stępla zapłacić jeszcze 2 talary Naukowej komisji egzaminacyjnej.

3. Z dnia 19. Grudnia r. z.: Zawiadomienie o przepisach egzaminu przy królewskiej Akademii górniczej w Berlinie.

4. Z dnia 19. Grudnia r. z. Odtąd w zaświadczeniach szkolnych i dojrzałości ma być umieszczony sąd o postępach w turnowaniu każdego ucznia.

5. Z dnia 9. Stycznia b. r.: Zawiadomienie o wyjściu nowego regulaminu dotyczącego się egzaminu kandydatów do wyższego stanu nauczycielskiego.

6. Z dnia 8. Stycznia b. r.: Udzielenie ministerialnego postanowienia medycznego ze względu na pytania, kiedy w razie wybuchu cholery zamknięcie szkół może być usprawiedliwionem. Pod żadnym warunkiem nie ma takowe nastąpić bez zezwolenia Władzy wyższej.

7. Z dnia 26. Lutego b. r.: W skutek rozporządzenia ministerialnego z dnia 22. Lutego c. posuwa się profesor Karwowski przy tutejszym Gimnazjum na trzecie, nauczyciel wyższy Martens na czwarte, Dr. Steusloff na piąte miejsce wyższego nauczyciela, Dr. Nesemann zaś na pierwsze miejsce zwyczajnego nauczyciela.

C. Kronika instytutu.

Grożące niebezpieczeństwa wojny w ubiegłym roku, świetne zwycięstwa naszej broni, ciężkie

schweren Verluste, mit denen sie erkämpft wurden, und der reiche Gottessegens, welcher in ungeahnter Fülle von den Grossthaten unsres Königes, unsrer Regierung und unsres Volkes auf das engere und weitere Vaterland überströmte, konnten nicht umhin, auch auf unsre Anstalt in ergreifender und erhebender Weise einzuwirken. Obwohl aber unter uns kaum Einer war, der nicht, sei es von den gemeinsamen Leistungen, sei es von den schmerzlichen Verlusten, denen mancher frühere Zögling der Anstalt beizuzählen ist, oder den freudigen Erfolgen näher oder ferner persönlich berührt worden wäre, so ist doch unter dem Schutze Gottes und unsrer geordneten Zustände das Leben unsrer Schule völlig ungestört geblieben. Nur am 27. Juni, dem allgemeinen Bettage ist der Unterricht ausgesetzt worden und am 12. November verwendete der Director einige Vormittagsstunden dazu, um auf Anlass des Friedensfestes vor den versammelten Lehrern unsern Schülern die geschichtliche Bedeutung der vorjährigen Ereignisse vorzuführen und ihnen ans Herz zu legen, in welchem höheren Sinne wir Gott unsern Dank für den Segen dieses Friedens darzubringen hätten.

In Rücksicht auf den Gesundheitszustand ist das abgelaufene Schuljahr kein günstiges gewesen. Mehrere Lehrer machten durch ihr Erkranken längere Vertretungen nöthig. Aus der Zahl der Schüler raffte die Diphtheritis im Herbste die Sextaner Theobald Pentthner und Paul Andersch hin und im Frühjahr wurde eine grosse Anzahl von Schülern aller Klassen von der Maser-Epidemie ergriffen, ohne dass dieselbe jedoch bössartige Folgen gehabt hätte.

Nach mehr als 40jähriger Thätigkeit an unsrer Anstalt stellte am 11. December v. J. unser College, Herr Professor Adolf Matern wegen allgemeiner Körperschwäche seinen Unterricht ein und endete sein arbeitsames Leben am 29. Januar d. J. Der seltene Umfang seiner Kenntnisse, so wie die grosse Bescheidenheit, welche ihn nie mit seinen Leistungen hervortreten liess, der unermüdliche Fleiss, der seinen Schülern gewidmet war und der vorzüglich den obersten Klassen zu gut kam werden ihm stets ein ehrendes und dankbares Andenken in der Anstalt und bei seinen zahlreichen Schülern sichern. Die Schüler und Lehrer begleiteten seine irdische Hülle am 1. Fe-

straty, przez które okupionemi zostały, i obfite błogosławieństwo Boże, które w skutek wielkich czynów naszego króla, naszego rządu i naszego narodu złożyło się w nieprzewidzianej mierze na naszą szczuplejszą i obszerniejszą Ojczyznę, nie mogły nie oddziaływać w sposób przejmujący i wzniósł i na naszą szkołę. Mimo to, że bodaj był kto między nami, którego by nie poruszyły obojętne mniej lub więcej czy to ogólne wielkie wypadki, czy dotkliwe straty, do których policzamy niejednego z naszych dawniejszych uczniów, czy też radosne skutki walki, przecież pod opieką Bożą i naszych uregulowanych stosunków życie naszej szkoły w niczem nie doznało uszczerbku. Tylko dnia 27. Czerwca, jako w dniu ogólnych modłów, nauka przerwana została, a dnia 12. Listopada użył Dyrektor kilka przedpołudniowych godzin, ażeby z powodu uroczystości pokojowej w obec nauczycieli zgromadzonym uczniom przedstawił historyczne znaczenie wypadków zeszłorocznych, i przemówił do ich serc, w jakim to wyższem znaczeniu winniśmy dziękować Bogu za błogosławieństwo zawartego pokoju.

Ze względu na stan zdrowia rok ubiegły szkolny nie był pomyślny. Z powodu chorób kilku nauczycieli stały się przydłuższe zastępstwa koniecznymi. Z liczby uczniów w przeszłej jesieni wyrwała z grona tychże śmierć na difteris uczniów seksty Teobalda Pentthnera i Pawła Anderscha; a na bieżącą wiosnę zachorowała znaczna liczba uczniów wszystkich klas na panujące w naszym mieście żarnice, które przecież żadnych smutnych skutków za sobą nie pociągnęły.

Po przeszło czterdziestoletniej pracy przy naszym instytucie zaprzestał na dniu 11. Grudnia r. z. swojej czynności nauczycielskiej, nasz kolega, pan profesor Adolf Matern w skutek ogólnej słabości fizycznej, a zakończył swój pracowity żywot dnia 29. Stycznia r. b. Rzadka obszerność jego wiedzy, jakoż wielka skromność, przez którą nie występował ze swymi pracami, niezmordowana pilność ze względu na kształcenie młodzieży, z której głównie korzystali uczniowie klas wyższych, zapewniają mu zaszczytną i wdzięczną pamięć tak w naszym instytucie, jak w umysłach licznych jego uczniów. Nauczyciele i uczniowie towarzyszyli zwłokom jego w dniu 1. Lu-

bruar zur Ruhestätte, nachdem der Director vor denselben Worte der dankbaren Erinnerung gesprochen. Der Schülerchor erhöhte die Feier durch Gesänge im Trauerhause und in der Kirche.

Am 1. Juli v. J. trat in die dritte ordentliche Lehrerstelle Herr Julius Fleischer ein, bis dahin Cantor und Gesanglehrer am Gymnasium zu Guben. Unter seiner Leitung, hoffen wir, wird der Gesang der Schüler, welcher längere Zeit hindurch unterbrochen war, von neuem gedeihen.

Um der Überfüllung der Quarta abzuhelpen wurde seit dem 1. Juli v. J. eine Theilung dieser Klasse bewirkt. Zu der hierdurch nothwendig werdenden Vermehrung der Lehrkräfte gewann die Anstalt eine interimistische Aushülfe in dem Schulamts-Candidaten Herrn Pockrandt, welcher zu demselben Termine eintrat.

Am 22. März d. J. feierte die Schule das Geburtsfest Sr. Majestät durch Gesang und eine Rede des Primaners Ludwig Köhler. Die sich auf das Verhältniss Preussens zu Deutschland beziehende Festrede hielt der Herr Professor Tschepke.

togo na wieczny ich odpoczynek, po przemówieniu poprzedniem Dyrektora do tychże w słowach wdzięcznego uznania. Chór uczniów podniósł tę żałobną uroczystość śpiewami tak przy wyprowadzeniu ciała, jak w kościele.

Dnia 1. Lipca r. z. wstąpił w trzecie miejsce nauczycielskie pan Juliusz Fleischer. dotąd zatrudniony przy Gimnazjum w Guben jako kantor i nauczyciel śpiewu. Spodziewamy się, że pod jego przewodem śpiew naszych uczniów, którego nauka przez dłuższy czas przerwana była, na nowo się podniesie.

Z przyczyny przepełnienia Kwarty podzielono klasę tę 1. Lipca r. z. na dwa oddziały. W skutek stąd powstałej potrzeby zwiększenia sił nauczycielskich uzyskał sobie nasz instytut tymczasową pomoc w kandydacie panu Pockrandt, który swój zawód w tymczasowym dniu rozpoczął.

Dnia 22. Marca r. b. obchodziła szkoła nasza uroczystość urodzin Najjaśniejszego Pana śpiewami i mową ucznia Prymy Ludwika Köhlera. Mową uroczystą mającą za przedmiot wykazanie stosunku Prus do Niemiec uczcił dzień ten pan profesor Tschepke.

D. Statistische Verhältnisse.

a) Bei der am 22. März 1866 abgehaltenen Abiturientenprüfung erhielten sämtliche Prüflinge das Zeugnis der Reife:

1. Hugo Kretschmer aus Reisen, 19 Jahr alt, evangelisch, 7 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, studirt Philologie in Breslau.
2. Konrad Baier aus Zaborowo, 18 1/2 Jahr alt, evangelisch, 8 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, studirt in Breslau Theologie.
3. Gustav Salomonski aus Sandberg, 20 1/4 Jahr alt, jüdischer Religion, 9 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, um sich dem Kaufmannsstande zu widmen.
4. Otto v. Kurnatowski aus Strzałkowo, 18 3/4 Jahr alt, reformirt, 7 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, um Jura und Cameralia zu studiren.
5. Adolph Brühl aus Kosten, 17 1/2 Jahr alt, 6 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima studirt Jura in Berlin.
6. Arnold Anschütz aus Lissa, 18 1/4 Jahr, reformirt, 8 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, studirt Medicin in Berlin.
7. Richard Falbe aus Posen, 21 Jahr, evangelisch, 4 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, will Oekonomie studiren.
8. Victor Specht aus Fraustadt, 18 1/2 Jahr, evangelisch, 6 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, will Oekonomie studiren.
9. Jsaak Riess aus Jarocin, 20 1/4 Jahr, jüdischer Religion, 5 1/2 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, will Kaufmann werden.

Ebenso bei der am 9. Juni 1866 abgehaltenen Prüfung:

1. Friedrich Bullrich aus Herrnstadt, 19 $\frac{1}{4}$ Jahr alt, evangelisch, 10 Jahr in der Anstalt, 2 $\frac{1}{4}$ Jahr in Prima, tritt in die Armee ein.
2. Matthias v. Rutkowski aus Kosten, 21 $\frac{1}{4}$ Jahr, katholisch, 9 Jahr in der Anstalt, 2 $\frac{1}{4}$ in Prima, will Agronomie studiren.

Ebenso bei der am 17. September 1866 abgehaltenen Prüfung:

1. Reinhard Spisky aus Schönlanke, 19 $\frac{1}{2}$ Jahr, evangelisch, $\frac{1}{2}$ Jahr in der Anstalt.

Desgleichen bei der am 29. März 1867 abgehaltenen Prüfung:

1. Stanislaus v. Karwowski aus Lissa, 18 $\frac{3}{4}$ alt, katholisch, 10 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, will in Berlin Geschichte studiren.
2. Julius Cohn aus Kosten, 20 $\frac{1}{2}$ Jahr, jüdischer Religion, 6 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, will in Breslau Chemie studiren.
3. Leon Biskupski aus Kosten, 19 Jahr alt, katholisch, 7 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, will in Berlin Medicin studiren.
4. Theodor Wenzel aus Sarne, 19 $\frac{3}{4}$ Jahr alt, katholisch, 8 Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, will in Berlin Medicin studiren.
5. Rudolph Goldring aus Jarocin, 18 Jahr, jüdischer Religion, 6 $\frac{1}{2}$ Jahr in der Anstalt, 2 Jahr in Prima, will sich dem Kaufmannsstande widmen.

b) Die Frequenz der Anstalt betrug im vergangenen Sommersemester 322 Schüler, darunter 138 evangelische, 99 katholische, 85 jüdische. Im Wintersemester 303 Schüler, davon 138 evangelische, 89 katholische und 76 jüdische.

c) Vermehrung der Gymnasialbibliothek: J. A. Comenii opera didactica omnia. — Comenius, Testament der sterbenden Mutter. — Rieck, Pädagogische Briefe. — Müllensiefen, Zeugnisse von Christo. — Vilmar, Deutsche Grammatik. — Heinichen, Schulwörterbuch. — Webster, engl. Schulwörterbuch. — J. Becker, Carmina Homerica. — J. Becker, Homerische Blätter. — Homeri Odyssea, ed. Fäsi. — Plutarch. de musica, ed. Westphal. — Scriptores metrici graeci. — Theon Smyrnaeus, ed. Bullialdi. — Meiring, latein. Grammatik. — L. Napoléon, Histoire de J. César. II. — Leges XII. tabularum ed. Schöll. — Schmidt, Poln. Grammatik. — Rüstow, der Krieg von 1866. — Macaulay critical and historical essays. — Ebrard, System der musikal. Akustik.

Durch Munificenz der hohen Behörden: Joh. Bugenhagen von Vogt. — Gerhardt, Etrusische Spiegel. 18. Heft. — Scriptores rerum Prussicarum Bd. III. — Jochmus, die Provinz Posen seit 1815. — Waldemar, Geschichte und Statistik der russischen Bildungsanstalten II. — Urkunden zur Geschichte des grossen Kurfürsten III. — J. Scaligers Gedichte. — Gerhard, Archäolog. Zeitung. 1865. — Vom Curatorium der Raczyński'schen Bibliothek: Katalog dieser Bibliothek. — Vom Herrn Syndikus Wegner: Roczniki Towarzystwa przyjaciół nauk. IV.

Vermehrung der Schülerbibliothek: Der Jugend Lust und Lehre 1865. — Simrock, Deutsche Volksbücher XII und XIII. — Daheim 1866. — Graesse, Sagenbuch. — Kolb, Atlas der Naturgeschichte. — Das Buch der Erfindungen IV. u. V. — Fontane, Der schleswig-holsteinsche Krieg. — Herbst und Baumeisters Quellenbuch. — Curtius, griech. Grammatik. — Nitzelnadel, Das Wissenswertigste aus der Geschichte.

d) An Unterstützungen kamen die Stipendien der Herren Levy, Mollard, Wollheim und Halberstadt so wie das sogenannte Toast-Stipendium zur stiftungsmässigen Vertheilung. Die städtischen Behörden haben abermals 15 Thaler angewiesen, welche in jedem der drei Jahre 1867—69 zu Prämien verwendet werden sollen.

Themata zu den Abiturientenprüfungen.

Deutsche freie Arbeit: 1. Haben wir noch mehr Grund, als der römische Schriftsteller Plinius, das Eisen das vortrefflichste und zugleich verderblichste Werkzeug des Lebens zu nennen? — 2. Die Wahrhaftigkeit ist — wie auch schon die Erfahrung des Schülers lehrt — eine schwer zu übende Tugend. — 3. Wenn das Leben einer Reise gleicht, nach welchen Führern haben wir uns dann umzusehen?

Lateinische freie Arbeit: 1. De Hannibalis ingenio et moribus. de fastigio gloriae, ad quod ascendit, de inclinata ejus fortuna atque interitu. — 2. De causis, quibus factum est, ut Graecorum libertas paulatim ad interitum vergeret. — 3. Quibus rebus gestis Cn. Pompejus ad summum potentiae atque auctoritatis fastigium pervenerit.

Lateinisches Extemporale: 1. Ein vom verstorbenen Prof. Matern selbst verfasster Text. — 2. Cicero de nat. deorum II, 59; III, 10, 11. — 3. Livius XXIX, 11. sqq.

Griechisches Extemporale: 1. Isocr. Panath. § 42. sqq. — 2. Aus Boehme's Aufgaben Nro. 215. — 3. Isocr. Plataic. 56. sqq.

Französisches Extemporale: 1. Karl der Grosse (Sismonde de Sismondi). — 2. Der Tod Alexanders. — 3. Peter der Einsiedler von Michand.

Polnische freie Arbeit: 1. Życie i pisma Kaspra Miaskowskiego. — 3. Życie, pisma i zasługi Jana Śniadeckiego.

Polnisches Extemporale: 1. Themistocles (Popliński historia powszechna). — 3. Der Kampf in den Thermopylen.

Hebräische Übersetzung: 2. Judices VI. 1—6.

Mathematische Arbeit: (1, 2 u. 3) 4 Aufgaben aus der Theorie der Gleichungen 2ten Grades, der Zinseszinsrechnung, Geometrie und Trigonometrie.

Übersicht der statistischen Verhältnisse des Gymnasiums im Schuljahre 1866/67.

Lehrer.	Allgemeiner Lehrplan.										Verhältnisse der		
	Klassen und Stunden.										Schüler.		
	Fächer.	I.	II.	III. A.	III. B.	IV. A.	IV. B.	V.	VI.	Summ.	In den Klassen.	waren	Es wurde entlassen.
Director Ziegler.	Latein	8	10	10	10	10	10	10	10	78	I.	19	15
1. Oberlehrer Prof. Olawsky.	Griechisch	6	6	6	6	6	6	2	2	36	II.	48	37
2. " Prof. Tschepeke.	Deutsch	3	2	2	2	2	2	2	2	17	III. A.	44	37
3. " Prof. Matern.	Polnisch	2	2	2	2	2	2	2	2	16	III. B.	62	57
4. " Prof. v. Karowski.	Französisch	2	2	2	2	2	2	3	—	15	IV. A.	37	37
5. " Martens.	Hebräisch	2	2	2	2	2	2	—	—	4	IV. B.	38	38
1. ord. Lehrer Dr. Stensloff.	Religion ref.	2	2	2	2	2	2	3	3	22	V.	50	54
2. " Dr. Neseemann.	Mathematik	4	4	3	3	3	3	—	—	17	VI.	24	28
3. " Fleischer.	Rechnen	2	1	—	—	—	—	3	4	7		322	303
Hilfslehrer Töplitz.	Physik	3	3	3	3	3	3	2	2	22			
Superintendent Grabig.	Geschichte	—	—	—	—	—	—	2	2	8			
Prediger Frommberger.	Geographie	—	—	—	—	—	—	2	2	6			
Prediger Petzold.	Naturkunde	—	—	—	—	—	—	3	3	6			
Probst Lic. Chizynski.	Kalligraphie	—	—	—	—	—	—	2	2	10			
Candidat Pockrandt.	Zeichnen	—	—	—	—	—	—	2	2	6			
Zeichenlehrer Gregor.	Gesang	—	—	—	—	—	—	2	2	9			
	Tunten	—	—	—	—	—	—	2	2	9			
	Summa	32	32	32	32	32	32	32	30	276			

Vertheilung der Unterrichtsstunden

von Ostern 1866 bis Ostern 1867. *)

Lehrer.	Ordina- riate.	I.	II.	III. A.	III. B.	IV. A.	IV. B.	V.	VI.	Summa.
1. Ziegler, Director.	I.	6 Griech. 2 Latein.	2 Griech. 2 Latein.							12.
2. Olawsky, Prof.	II.	3 Deutsch.	8 Latein. 2 Deutsch.	2 Latein.		3 Latein.				18.
3. Tschepke, Prof.	III. A.	3 Gesch.	3 Gesch.	3 Gesch. 8 Latein.	3 Gesch.					20.
4. Matern, Prof.		6 Latein. 2 Hebr.	2 Franz. 2 Hebr.	2 Griech. 2 Franz.	3 Latein. 2 Griech. 2 Franz.					23.
5. v. Karwowski, Professor.		4 Math. 2 Polnisch.	4 Math.	3 Math. 2 Polnisch.	3 Math.	2 Polnisch.		3 Franz. 2 Polnisch.		25.
6. Martens, Ober- Lehrer.	IV. A.	2 Franz. 2 Polnisch.		2 Polnisch.		7 Latein. 2 Deutsch. 2 Franz. 2 Polnisch.	2 Franz.		2 Polnisch.	23.
7. Dr. Steusloff, ordentl. Lehrer.	III. A.		4 Griech.	4 Griech.	7 Latein. 4 Griech.	2 Griech.	2 Griech.			23. 9.
					9 Turnen in allen Klassen.					
8. Dr. Neemann, ordentl. Lehrer.	IV. B.			2 Deutsch.	2 Deutsch.	4 Griech. 2 Gesch. 1 Geogr.	10 Latein. 2 Deutsch.			23.
9. Fleischer, ordentl. Lehrer.								2 Geogr. 3 Kalligr.	2 Geogr. 4 Arithm. 3 Kalligr.	20.
						6 Gesang in allen Klassen.				
10. Töplitz, Hilfs- lehrer.	V.	2 Physik.	1 Physik.	2 Naturk.	2 Naturk.	3 Mathematik.		10 Latein. 3 Arithm. 2 Naturk.	2 Naturk.	27.
11. Grabig, Superint. evang. luth. Re- ligionslehrer.		2 Religion.	2 Religion.	2 Religion.						6.
12. Frommberger, Prediger, ev. re- form. Rel.-Lehrer.					2 Religion.					2.
13. Petzold, Predi- ger, ev. luth. Re- lig.-Lehrer.						2 Religion.		3 Religion.		5.
14. Propst Chizyński, kath. Rel.-Lehrer.		2 Religion.		2 Religion.		2 Religion.		3 Religion.		9.
15. Pockrandt, Schul- amts-Candidat.	VI.						4 Griech. 2 Gesch. 1 Geogr.	2 Deutsch.	10 Latein. 2 Deutsch.	21.
16. Gregor, Zeichen- Lehrer.			2 Zeichnen.			2 Zeichn.	2 Zeichn.	2 Zeichn.	2 Zeichn.	10.

*) Die vor dem Eintritt der Herrn Fleischer und Pockrandt und durch den Abgang des Prof. Matern be-
dingten Veränderungen konnten hier nicht berücksichtigt werden.

Dienstag, den 16. April

Nachmittags von 2 Uhr an:

Öffentliche Prüfung.

Sexta:	Latein	Pockrandt.
Quinta:	Geographie	Fleischer.
Quarta A. und B.:	Latein	Nesemann.
Tertia B.:	Griechisch	Steusloff.
Tertia A.:	Naturkunde	Töplitz.
Secunda:	Latein	Olawsky.
Prima:	Mathematik	v. Karwowski.

Wtorek, dnia 16. Kwietnia

popołudniu od 2giej godziny:

Popis publiczny.

Mittwoch, den 17. April

früh 8 Uhr:

Chorgesang der Schüler.
Entlassung der Abiturienten.
Vertheilung der Prämien und Censuren.
Chorgesang der Schüler.

Środa, dnia 17. Kwietnia

rano o 8mej godziny.

Śpiew choralny uczniów.
Wręczenie zaświadczeń dojrzałości abiturientom.
Rozdanie nagród i cenzur.
Śpiew choralny uczniów.

Das neue Schuljahr beginnt am Donnerstag
den 2. Mai 9 Uhr mit der Prüfung und Auf-
nahme der neuen Schüler.

Nowy rok szkolny rozpoczyna się w Czwartek
2. Maja o 9tej godzinie i to egzaminem i wpisem
nowo przybywających uczniów.

Öffentliche Prüfung

Prima: Mathematik
 Secunda: Latein
 Tertia A: Naturkunde
 Tertia B: Griechisch
 Quarta A und B: Latein
 Quinta: Geographie
 Sexta: Latein

Mittwoch, den 17. April
 früh 8 Uhr:

Chorgerang der Schüler.
 Verteilung der Prämien und Geschenke.
 Aufnahme der Abiturienten.
 Fortgang der Schüler.

Das neue Schuljahr beginnt am Donnerstag
 den 2. Mai 9 Uhr mit der Prüfung und Auf-
 nahme der neuen Schüler.

Popis publiczny

W. Krawczyk
 O. Krawczyk
 T. Krawczyk
 S. Krawczyk
 N. Krawczyk
 I. Krawczyk
 P. Krawczyk

Freitag, den 17. April
 früh 8 Uhr:

Spiew chorowy uczniow.
 Rozdanie nagród i cenow.
 Wznowienie zastawienia dozwolonych szkolnicow.
 Spiew chorowy uczniow.

Nowy rok szkolny rozpoczyna się w czwartek
 2. Maja o 9 godzinie i to egzamin i wpisani-
 nowo przybywających uczniow.