

681 pag
HENSE, C.C.
1884

IN: SHAKESPEARE UND DIE
PHILOSOPHIE (PYTHAGORAS)
659-681

In den Äußerungen, welche sich in Shakespeares Dichtungen über Philosophie finden, läßt sich eine doppelte Richtung wahrnehmen. Einige seiner Personen, wie Laseu und Hamlet, sprechen sich positiv über die Bedenklichkeit und Unzulänglichkeit philosophischer Erkenntnis aus. Nach der Ansicht Laseu's überschreiten die Philosophen ihre Grenzen in der kritischen Auffassung des Wunderbaren: „man sagt, Wunder geschehen nicht mehr“, spricht Laseu aus (Ende gut, Alles gut II. 3): „und es fehlt uns nicht an philosophischen Köpfen, welche übernatürliche Dinge als gewöhnlich und harmlos darstellen. Daher kommt es, daß wir mit Schrecknissen Spiel treiben und uns hinter eingebildetem Wissen verschanzen, wenn wir einem unbekannten Furchtbaren uns unterwerfen sollten.“¹ Ein gestügeltes Wort ist geworden, was Hamlet sagte (I. 5): „Mehr Dinge giebt's im Himmel und auf Erden, als uns're Philosophie sich träumt, Horatio.“ Mit einer satirischen Beziehung auf König Claudius äußert (II. 2) derselbe Hamlet, welcher hervorhebt, daß man für das Miniaturporträt des Königs zwanzig, vierzig, fünfzig, ja hundert Dukaten gebe: „Es liegt etwas Übernatürliches darin, wenn die Philosophie es nur ansündig machen könnte.“ Die leidenschaftlich bewegten Gemüther in Shakespeares Dramen sind keine Freunde der Philosophie. Lucentio in der Zählung der Widerippenstigen ist zwar

1) Eine ähnliche Äußerung bei Montaigne: „Wenn ich sonst von Gespenstern hörte, bemitleidete ich das arme Volk, das solchen Thorheiten Glauben schenkte. Jetzt finde ich, daß ich damals wenigstens ebenso bemitleidenswert war: nicht daß ich neue Erfahrungen darüber gemacht hätte, aber ich habe eingesehen, daß es eine Verlehrtheit ist nach seinem Kopie der göttlichen Macht und der Mutter Natur Schranken setzen zu wollen. Es ist absurd, zu versuchen, was man nicht begreift: es verwirrt nicht nur unsern Verstand, sondern auch unser Gewissen.“ Julian Schmidt, Geschichte der Romantik im Zeitalter der Reformation und der Revolution, Leipzig 1846, I p. 341.

IX.

Shakespeare und die Philosophie
(Pythagoras).

In den Äußerungen, welche sich in Shakespeares Dichtungen über Philosophie finden, läßt sich eine doppelte Richtung wahrnehmen. Einige seiner Personen, wie Iafeu und Hamlet, sprechen sich positiv über die Bedenkllichkeit und Unzulänglichkeit philosophischer Erkenntnis aus. Nach der Ansicht Iafeu's überschreiten die Philosophen ihre Grenzen in der kritischen Auffassung des Wunderbaren; „man sagt, Wunder geschehen nicht mehr“, spricht Iafeu aus (Ende gut, Alles gut II, 3); „und es fehlt uns nicht an philosophischen Köpfen, welche übernatürliche Dinge als gewöhnlich und harmlos darstellen. Daher kommt es, daß wir mit Schrecknissen Spiel treiben und uns hinter eingebildetem Wissen verschangen, wenn wir einem unbekannten Furchtbaren uns unterwerfen sollten.“¹ Ein geflügeltes Wort ist geworden, was Hamlet sagte (I, 5): „Mehr Dinge giebt's im Himmel und auf Erden, als uns're Philosophie sich träumt, Horatio.“ Mit einer satirischen Beziehung auf König Claudius äußert (II, 2) derselbe Hamlet, welcher hervorhebt, daß man für das Miniaturporträt des Königs zwanzig, vierzig, fünfzig, ja hundert Dukaten gebe: „Es liegt etwas Übernatürliches darin, wenn die Philosophie es nur ausfindig machen könnte.“ Die leidenschaftlich bewegten Gemüther in Shakespeares Dramen sind keine Freunde der Philosophie. Lucentio in der Zähmung der Widerspenstigen ist zwar

1) Eine ähnliche Äußerung bei Montaigne: „Wenn ich sonst von Gespenstern hörte, bemitleidete ich das arme Volk, das solchen Thorheiten Glauben schenkte. Jetzt finde ich, daß ich damals wenigstens ebenso bemitleidenswert war: nicht daß ich neue Erfahrungen darüber gemacht hätte, aber ich habe eingesehen, daß es eine Verlehrtheit ist nach seinem Kopfe der göttlichen Macht und der Mutter Natur Schranken setzen zu wollen. Es ist absurd, zu verachten, was man nicht begreift; es verwirrt nicht nur unsern Verstand, sondern auch unser Gewissen.“ Julian Schmidt, Geschichte der Romantik im Zeitalter der Reformation und der Revolution, Leipzig 1848, 1 p. 341.

nach Padua gekommen, „um seine Studienzeit der Tugend und dem Teile der Philosophie zu weihen, der von dem Glücke handelt, welches man durch Tugendhaftigkeit allein erwirbt“ (I, 1). Allein er folgt nur zu gern dem Räte seines Dieners Tranio, welcher zu seinem Herrn sagt (I, 1):

Ich denk' in allem völlig wie ihr selbst,
Froh, daß ihr so bei eurem Vorsatz bleibt,
Der süßen Weisheit (philosophy) Süßigkeit zu saugen.
Nur, lieber Herr, indem wir so bewundern
Die Tugend und Moralphilosophie (moral discipline),
Laßt uns nicht Stoiker noch Stöcke sein,
So fromm vertieft in Aristoteles,
Daß wir Ovid beschwören als verrückt.

Lucentio läßt sich dies gesagt sein und benutzt die Philosophie, deren Studium ihn nicht weiter kümmert, um sich bei der geliebten Bianca als Bewerber einzuführen (III, 1). Der leidenschaftliche Romeo will sogar „die Philosophie gehängt wissen (III, 3), wenn sie nicht eine Julia schaffen, den Urteilspruch eines Fürsten aufheben, eine Stadt verpflanzen kann.“

Einige von tiefem Schmerz leidenschaftlich erregte Personen kennen zwar die Lehren der Stoa von der Gleichgültigkeit gegen den Schmerz, aber sie weisen in ihrem Leiden die Mahnungen der stoischen Philosophie ungestüm ab. Leonato in „Viel Lärm um Nichts“, der seinen Schmerz über seine Tochter nicht bemeistern will, hält den Mahnmorten seines Bruders die Überzeugung entgegen (V, 1):

Noch keinen Philosophen hat's gegeben,
Der Zahnweh mit Geduld ertragen konnte,
Wie sehr sie auch den Stil von Göttern schreiben
Und rümpften: Psui! zu jedem Erdenleib.¹

Leonatus ist daher auch der realen Meinung (V, 1):

1) Zur Erläuterung führt Warburton Stellen aus Seneca an: Sapiens ille plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus, cum dis ex pari vivit. Epist. 59. Iupiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est. Sapiens nihilo se minoris aestimat. — Deus non vincit sapientem felicitate. Epist. 73. — Der Ansicht des Leonatus entspricht eine ähnliche Ciceros Tuscul. Disp. 2 § 12: Quotusquisque philosophorum invenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac vita constitutus, ut ratio postulat? qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem vitae putet? qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat?

Die Menschen

Sie wissen Rat und Trost für Kummer, den
 Sie selbst nicht fühlen; aber trifft er sie,
 Dann wird der Rat zu Thränen, der zuvor
 Dem Gram Arznei verschreiben, Raserei
 Mit einem seidenen Faden fesseln wollte,
 Herzweh mit Lust und Qual mit Worten stillen.
 Nein, nein, es predigt jeder gern Geduld,
 Wenn andre unter Kummerlast sich winden;
 Doch keines Menschen Kraft ist stark genug
 So weise fortzupred'gen (to be so moral), wenn er selbst
 Das Gleiche dulden muß.

Eine ähnliche Anschauung hatte Brabantio in dem bittersten Schmerz, als er seine Tochter durch ihre Vermählung mit Othello für sich verloren gab. Der Herzog hält ihm Gedanken zum Troste vor, die an die Lehren der stoischen Philosophen erinnern; nach ihrer Darstellung, wie wir bei Cicero (Tusc. disput. 2 § 64) lesen, ist die Erhabenheit der Seele, welche vorzüglich in der Verachtung und Geringschätzung der Schmerzen hervortragt, unter allem bei weitem das Schönste.

Der stoische Philosoph wird nach Cicero (Tusc. 4 § 37) auch die Seelenleiden für nichts achten: „wer durch Mäßigung und Beständigkeit in seinem Innern ruhig und mit sich selbst versöhnt ist, so daß er sich weder durch Betrübnis aufzehrt, noch durch Furcht sich entmutigen läßt, noch lechzend etwas erstrebend vor Verlangen brennt, noch in nichtiger Fröhlichkeit ausgelassen dahinschwindet, der ist der Weise, der Glückselige, dem nichts von den menschlichen Dingen entweder unerträglich scheinen kann, um den Mut sinken zu lassen, oder allzuerfreulich, um die Seele übermütig werden zu lassen.“ Einen solchen Weisen befreit die Tapferkeit von Kummer und Furcht, entfernt die Besonnenheit von der Leidenschaft (Tusc. 5 § 42). Solche stoische Ataragie empfiehlt der Herzog (im Othello) dem Brabantio für seine tiefen Seelen Schmerzen (I, 3):

Wo nichts mehr hilft, kann auch der Gram nichts nützen,
 Das Schlimmste bricht der Hoffnung letzte Stützen.
 Ein Übel zu betrauern, das vergangen,
 Macht leicht zu neuem Übel uns gelangen.
 Verliert man, was man nicht zu halten wußte,
 Macht die Geduld ein Nichts aus dem Verluste.

Beim Raube lächeln heißt dem Diebe nehmen,
 Doch selbst beraubt man sich durch nutzlos Grämen.

Aber Drabantio in seinem Kummer weiß mit dieser Lehre nichts anzufangen; ihm bricht vielmehr die Vermählung Desdemonas mit Othello das Herz und er erwidert:

So mögt ihr Eppern denn dem Türken gönnen,
 's ist kein Verlust, so lang wir lächeln können.
 Ein weiser Spruch läßt sich gar leicht ertragen,
 Bringt er dem Träger Trost nur und Befagen;
 Doch wer, um Gram zu zahlen, erst muß borgen
 Bei der Geduld, trägt beides: Spruch und Sorgen.
 Sentenzen können Trost und Schmerz bereiten,
 Sind doppelsinnig, starr auf beiden Seiten;
 Doch Wort bleibt Wort, noch nie hab' ich gefunden,
 Daß kranke Herzen durch das Ohr gefunden.

(Fr. Bodensieckts Übers.)

Auch der König von Frankreich (Ende gut, Alles gut II, 3) hält dem leidenschaftlichen Vertram Ansichten über Tugend und Beschaffenheit des Standesunterschieds vor, die an stoische Lehren bei Seneca erinnern, ohne daß wir sagen wollen, sie wären entlehnt. Diese Ansichten, welche der Tugend vor dem Stande den Vorzug geben, gewinnen ihre Bedeutung, daß sie aus dem Munde des Königs kommen, der die Helena, des armen Arztes Tochter, mit dem widerwillig ablehnenden Vertram Grafen von Roussillon vermählen will:

Seltam ist's, daß unser Blut, —
 Vermischte man's, — an Farbe, Wärme, Schwere
 Den Unterschied verneint und doch so mächtig
 Sich trennt durch Vorurteil. Ist jene (Helena) wirklich
 Von meiner Tugend und verschmähst du nur
 Des armen Arztes Kind, — so schmähst du Tugend
 Um eines Namens willen. Das sei fern!
 Wo Tugend wohnt und war's am niedern Herd,
 Wird ihre Heimat durch die That verkärt.¹

1) Man beachte die weiteren Worte des Königs, die auf p. 423 angeführt sind. Vgl. Seneca an Lucilius, epist. 44: Si quid est aliud in philosophia boni, hoc est, quod stemma non inspicit. — — Bona mens omnibus patet, omnes ad hoc sumus nobiles. — — Quis est generosus? ad virtutem bene a natura compositus. — — Non facit nobilem atrium

Aber die stoischen Lehren des Königs machen auf den leidenschaftlichen und leichtsinnigen Bertram keinen Eindruck. Die leidenschaftliche und verzweifelnde Konstanze (in König Johann III, 4) wünscht sogar von der Philosophie gerade das Gegenteil von dem zu erhalten, was diese zu leisten verspricht; sie wünscht den Wahnsinn; „predige Philosophie“, ruft sie dem Kardinal Pandulpho zu, „um mich toll zu machen; und du sollst Heiliger werden, Kardinal.“

Eine andere Klasse von Personen, welche bei Shakespeare von der Philosophie reden, besteht in denjenigen, welche unfreiwillig oder freiwillig zu ihr ein parodisches Verhältnis haben. In unfreiwilliger Weise parodiert der Schäfer Corinnus in „Wie es euch gefällt“ (III, 2): auf die Frage Probsts, ob er etwas von Philosophie in sich habe, antwortet er: „Nicht mehr als daß ich weiß, je kränker einer ist, desto schlimmer ist ihm zu Mute; und wem Geld, Kräfte und Zufriedenheit abgehn, dem fehlen drei gute Freunde; daß es die Eigenschaft des Regens ist naß zu machen, und des Feuers zu brennen; daß gute Weide fette Schafe giebt, und daß die Hauptursache der Nacht die Abwesenheit der Sonne ist; daß einer, der weder von Natur noch durch Kunst Verstand bekommen, sich über seine Erziehung beschweren darf oder von sehr dummen Eltern abstammt.“ Unfreiwillig parodiert auch wohl der Pfarrer Evans (Luftige Weiber von Windsor I, 1) die „Philosophen, welche dafür halten und sagen, daß die Lippen Artikel des Mundes seien.“ Aber in bewußter Weise parodiert Probst selbst: „wenn der heidnische Philosoph“, meint der Narr (V, 1), „Luft hatte eine Traube zu essen, pflegte er seine Lippen zu öffnen, indem er sie in den Mund steckte und deutete damit an, Trauben seien zum Essen gemacht und Lippen zum Aufthun.“ Die Beweisführung, mit welcher Probst dem Schäfer Corinnus darlegt, daß derselbe verdammt sei, weil er nie am Hofe gewesen sei (III, 2), ist als eine „köstliche Verhöhnung der Schullogik“ bezeichnet worden.¹ Die Lehre des Pythagoras von der

plenum fumosis imaginibus. Nemo in nostram gloriam vixit nec quod ante nos fuit nostrum est. Animus facit nobilem, cui ex quacunque condicione supra fortunam licet surgere.

1) Von E. Heßler, Shakespeare und die Philosophie; Aufsätze über Shakespeare, Bern 1874, p. 291.

Heßler, Shakespeare.

Seelenwanderung ist ebenfalls die Zielscheibe des spottenden Witzes für einige humoristische Persönlichkeiten Shakespeares. Diese Lehre von der Seelenwanderung ist auch für andere Dichter ein Thema parodischer Darstellung gewesen.

Schon Horaz hatte offenbar die Seelenwanderung im Sinne, wenn er scherzend die Bohne die Verwandte des Pythagoras nannte (Serm. 2, 6, 59—64). In dem Drama des Lope de Vega „Der neue Pythagoras“ wird ein Doktor Cornagoras verspottet. „Sein Hirn“, sagt Myson von ihm, „ist von dem unsinnigen Glauben der Seelenwanderung eingenommen. Er behauptet, er sei einst Priamus, Cäsar, Lamerlan, Alexander und weiß der Himmel was sonst noch gewesen; mit diesen Ideen hat er der Donna Beatriz den Kopf verdreht; er sagt, in ihrem Körper wohne die Seele der Helena, und sie glaubt es, bloß weil er es sagt.“ Beatriz behauptet: „Nachdem ich als Helena gelebt hatte, irrte ich eine Zeit lang ohne bestimmten Aufenthalt umher, dann ward ich eine Maus und vermählte mich mit einer Ratte.“¹ Diese persiflierenden Vorstellungen werden weiter fortgesetzt. Die Ratte wird auch von Rosalinde in „Wie es euch gefällt“ erwähnt; „ich bin nie mehr“, sagt die Humoristin zu Celia (III, 2), so angefangen worden seit Pythagoras Zeiten, als ich eine irländische Ratte war, woran ich mich kaum noch erinnern kann.“ Ausgiebiger hat der Narr in „Was ihr wollt“ die Lehre von der Seelenwanderung verspottet. Er examiniert als Pfarrer verkleidet den Malvolio (IV, 2). Dieser antwortet richtig auf die Frage des Narren, welches die Ansicht des Pythagoras in Betreff wilden Geflügels sei, und verwirft, „von der Seele würdig denkend“, die Ansicht des Philosophen. Aber der Narr hat ihn zum besten mit der Äußerung (IV, 2): „Bleib in der Finsternis; du sollst dich zu des Pythagoras Ansicht bekennen, ehe ich dich für gesund erkläre, und dich scheuen eine Walbschnepfe umzubringen, aus Furcht die Seele deiner Großmutter auszutreiben.“

Aus den ernststen und witzigen Äußerungen, welche über Philosophie oder Ansichten von Philosophen von den erwähnten Perso-

1) Vgl. A. F. von Schack, Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst in Spanien, 2 p. 342 fg.

nen in Shakespeares Dramen gemacht werden, ist geschlossen worden, daß Shakespeare keine befreundete Stellung zur Philosophie gehabt habe. Auch ist es richtig, daß die Metaphysik ihm fern lag und daß er kein systematischer Philosoph war.¹ Dagegen wurde sein Denken von der Moralphilosophie tief angezogen; seine Neigung, die Gegenstände gedankentief zu erfassen und dieselben von verschiedenen Seiten zu betrachten, machte ihn für die philosophischen Reflexionen anderer empfänglich und er wich ihnen nicht aus, wo sie ihm begegneten. So sind denn Äußerungen, wie sie im Hamlet vorkommen, von B. Tschischwitz auf den Philosophen Giordano Bruno zurückgeführt worden, welcher während der Jahre von 1583 bis 1586 in London lebte, wohin Shakespeare im J. 1583 kam. Unter den Sätzen, welche Hamlet ausspricht, ist auch der berühmte (II, 2): „An sich ist kein Ding weder gut noch schlimm, das Denken macht es erst dazu.“ Es ist gut zur Beurteilung dieses Ausspruchs sich der Worte zu erinnern, welche Giordano Bruno brauchte: „Absolut genommen ist nichts unvollkommen oder ein Übel; nur in Bezug auf ein anderes erscheint es so, und was dem einen ein Übel, das ist dem andern gut.“ Und eine andere Stelle lautet: „Kein Ding ist so schlimm, daß es nicht zum Nutzen und Vorteil des Guten ausschläge und kein Ding so gut und wertvoll, daß es den Bösen nicht Ursache und Stoff zu Argernis werden könnte.“² Diese Sätze erinnern aber auch an die Lehre der Stoiker, nach welcher „als ein Gut nur das absolute Gute oder die Tugend zu betrachten ist, als ein Übel nur das absolute Übel, die Schlechtigkeit; alle anderen Dinge dagegen, wie eingreifend ihr Einfluß auf unsern Zustand auch sein mag, gehören weder zu den Gütern noch zu den Übeln, sondern zu dem Gleichgültigen, den *Adiaphora*: weder Gesundheit, noch Reichtum, noch Ehre, noch das Leben selbst ist ein Gut, ebensowenig sind aber auch die entgegengesetzten Zustände, Armut, Schmerzen, Krankheit, Schmach, Tod ein Übel; sondern diese wie jene sind an sich gleichgültige Dinge, ein Stoff, der gleich

1) Vgl. hierüber G. Rümelin, *Shakespearestudien* p. 207.

2) B. Tschischwitz, *Shakespeare-Forschungen*, Halle 1868, 1 p. 65.

sehr zum Guten, wie zum Schlechten benutzt werden kann.“¹ Auch in den Gedanken, welche bei Shakespeare über das Verhältnis des Guten und Bösen, der Liebe und des Hasses, der Selbsterkenntnis vorkommen, sind von W. König Anklänge an die Philosophie Brunnos gefunden worden und in der Neigung des Dichters die Gegenstände und Personen von verschiedenen Seiten zu betrachten, findet W. König² eine Verwandtschaft Shakespeares mit Bruno. Das Interesse Shakespeares für moralphilosophische Betrachtungen führte ihn auch zu Michael de Montaigne, und Philarethe Chasles³ bemerkt, daß durch die Beschäftigung Shakespeares mit dem französischen Essayisten eine neue Gedankenerziehung in ihm seit 1603 eingetreten sei. Sicherer ist, daß Shakespeare von den moralphilosophischen Lehren der Stoiker angezogen wurde. Wie sehr auch die leidenschaftlichen Personen bei Shakespeare die Tröstungen der Philosophie abweisen, besonnene huldigen einer Gesinnung, welche mit den Lehren der stoischen Philosophie in Einklang ist. So Horatio, wie ihn sein Freund Hamlet schildert. „Er ist arm und hat keine Rente als seinen muntern Geist, um sich zu nähren und zu kleiden; aber

1) E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1880, III, 1 p. 215. Ähnliche Gedanken finden sich bei Montaigne: „Es wäre ein großer Trost für die Menschen, wenn man den Satz der Stoiker, daß die Menschen nur von den Einbildungen über die Dinge, nicht von den Dingen selbst leiden, zur Evidenz bringen könnte. Wären es wirklich die Dinge, welche den Menschen affigieren, so müßten sie auf alle Menschen gleichmäßig einwirken, denn die Organe derselben sind qualitativ nicht verschieden; und doch weiß jeder, wie unendlich verschieden die Meinungen sind. Was man wünscht, was man entbehrt, liegt nur in der Meinung und davon hängt Zufriedenheit und Mißstimmung ab. Nicht der ist zufrieden, von dem man es glaubt, sondern der es von sich glaubt; hier ist das Glauben Wesen und Wahrheit. Das Glück thut uns weder Gutes noch Böses; es giebt uns den Stoff; wie wir den formen, ist unsere Sache. Es hängt von uns ab, ob unsere Einbildungen ein anmutiges Spielzeug oder eine Qual werden sollen.“ J. Schmidt, Geschichte der Romantik im Zeitalter der Reformation und Revolution, Leipzig 1848, 1 p. 349 fg.

2) Shakespeare und Giordano Bruno, Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft, Weimar 1876, 11 p. 115—116.

3) Etudes sur W. Shakespeare, Mario Stuart et l'Arctin, Paris 1851, p. 184.

er war, als litt er nichts, indem er alles litt; ein Mann, der Stöß' und Gaben vom Geschick mit gleichem Dank genommen" (III, 2). Dieser stoische Gleichmut, die Mahnungen, die Leidenschaft in Liebe und Haß (vgl. Norfolk in Heinrich VIII. I, 1) zu zügeln das Lob der Mäßigung finden sich auch in der pythagoreischen Philosophie. Die Art, wie Gratiano im Kaufmann von Venedig von der Seelenwanderungslehre des Pythagoras spricht, ist keine Verspottung, vielmehr ein Symbol, durch welches er die grausame Gefinnung Shylocks kennzeichnet, den er anredet (IV, 1):

Du machst mich irre fast in meinem Glauben,
 Daß ich es halte mit Pythagoras,
 Wie Tieresseelen in die Leiber sich
 Von Menschen steden; einen Wolf regierte
 Dein hünd'scher Geist, der, aufgehängt für Mord,
 Die grimme Seele weg vom Galgen riß,
 Und weil du lagst in deiner schönsten Mutter,
 In dich hineinfuhr: denn dein ganz Begehren
 Ist wölflisch, blutig, räuberisch und hungrig.

Der Dichter faßt hier die bezeichnete Lehre von der moralischen Seite auf; aber auch eine andere Anschauung des Pythagoras hat er in demselben Drama moralisch verwertet; sie betrifft die Harmonie der Sphären. Den Satz, den Pythagoras ausgesprochen hatte: „Alles ist Zahl“, hatte er zu dem Gedanken erweitert: „Alles ist Zahl und Harmonie.“ Pythagoras oder die Pythagoreer hatten auch die Meinung, „daß die Weltkörper in ihrem Umschwunge um das Centralfeuer tönten, daß sie eine Harmonie hervorbrächten.“¹

Diese Lehre des Pythagoras ist von dem Zeitalter der Renaissance mit Liebe dargestellt oder benutzt worden. Unter den Fresken, welche Raphael im Auftrage Papst Julius II. während der Jahre 1509 bis 1511 malte, befindet sich die „Schule von Athen.“ Im Vordergrund dieses Bildes ist die Gestalt des Pythagoras sichtbar; „die vor ihm aufgestellte Tafel ist die Darstellung der pythagoreischen Zahlen- und Harmonielehre, die Darstellung der pythagorei-

1) Vgl. R. Dunder, Geschichte des Altertums, Berlin 1857, 4 p. 563.
 E. Zeller, Die Philosophie der Griechen etc., Leipzig 1876, 1 p. 400.

sehen Grundidee, daß das All Zahl und Harmonie ist.“¹ Von der Sphärenmusik hatte Dante bereits im Paradiese (I, 74 fg.) gesungen. Die Idee der Sphärenmusik hatte Montaigne (Essays I, 32) zu einem Vergleiche benutzt, um den Satz zu erläutern, daß die Gewohnheit unsere Sinne abstumpfe. Shakespeare hat diese pythagoreische Idee öfter auch zum Bilde gebraucht; nach Hortensio (Zähmung der Widerspenstigen III, 1) ist Bianca der „Himmelsharmonie Beschützerin“ (the patroness of heavenly harmony); „wenn er“, sagt der Herzog in „Wie es euch gefällt“ II, 7 von Jaques, „ganz Mißlaut, musikalisch wird, so giebt's halb Dissonanzen in den Sphären.“ In „Was ihr wollt“ (III, 1) will Olivia ein Gefuch von Cäsario (Viola) lieber hören als die Musik der Sphären. Als Pericles, Fürst von Tyrus (V, 1) seine Tochter Marina wiedergefunden hat, glaubt er entzückt die Musik der Sphären zu hören. Für Kleopatra war das Wort des Antonius (V, 2) Harmonie wie aller Sphären Klang. Am schönsten hat von der Sphärenmusik Lorenzo im „Kaufmann von Venedig“ (V, 1) gesprochen:

Sieh, wie die Himmelsstir
Ist eingelegt mit Scheiden lichten Goldes!
Auch nicht der kleinste Kreis, den du dort siehst,
Der nicht im Schwunge wie ein Engel singt
Zum Chor der hellgeangten Cherubim.
Solche Harmonie ist in unsrerlichen Seelen
(Such harmony is in immortal souls),
Doch weil dies schmuck'ge Erbleib des Verfalls
Sie grob umhüllt, vernehmen wir sie nicht.“

1) Vgl. H. Fettingner, Italienische Studien, Braunschweig 1879, p. 198.

2) Die Schönheit dieser Stelle hat auf andere Dichter tiefen Eindruck gemacht, z. B. auf Milton, welcher sich mit der Idee der Sphärenmusik vielfach beschäftigte; „er verbreitet sich ausführlich darüber in dem Gedichte At a Solemn Music und in der lateinischen Abhandlung De Sphaerarum Concentu;“ aus der Maske Miltons „Arcades“ teilt R. Elze in der trefflichen Abhandlung über Milton (Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft, Weimar 1877, 12 p. 94) eine Stelle mit. Vgl. Goethes „Faust“, Prolog im Himmel:

Die Sonne lüht in alter Weise
In Brudersphären Wettgefang.

Vgl. auch E. Mörike, Gedichte, Stuttgart und Tübingen 1838, p. 69.

Wenn Shakespeare zur Dichtung dieser Worte, wie R. Elze bemerkt,¹ durch Montaigne (I, 22) angeregt wurde, so wird durch die Vergleichung beider die Tiefe in Shakespeares Worten recht ersichtlich. Montaigne spricht von der Sphärenmusik nur mit der Bemerkung, daß das Gehör der Geschöpfe dieses Erdbodens durch die ununterbrochene Dauer jenes Klanges, sowie die Ägypter von den Katarakten des Nil, betäubt sind und ihn nicht vernehmen, wie stark er auch sei. Für Shakespeare wird die Harmonie, welche durch die Bewegung der Himmelskörper erzeugt wird, zum ethischen Bilde der geistigen Harmonie, welche in unsterblichen Seelen wohnt. Diese Harmonie wird eine sittliche Forderung. Nach der pythagoreischen Lehre ist es die ethische Aufgabe des Menschen „die Gegensätze in seinem Innern zu überwinden und zur innern Harmonie zu gelangen.“

Diese Forderung befriedigt im „Kaufmann von Venedig“ Portia. Ihr Wesen ist die Harmonie der Seelenkräfte. Sie hat zu derselben sich gebildet und ihr Thun im Drama giebt Zeugnis, daß sie die Harmonie durch Arbeit an sich selbst zu erreichen sucht. Sie hat eine tiefe Neigung schon bei Lebzeiten ihres Vaters zu Bassanio gefaßt; jedoch ist sie durch das Testament ihres Vaters in der Freiheit ihrer Wahl beschränkt. Aber sie überwindet die Anwandlungen des Unmuts, welchen sie über diese Schranke empfindet, und „sollte sie so alt werden wie Sibylla, so will sie doch so keusch sterben wie Diana, wenn sie nicht dem letzten Willen ihres Vaters gemäß erworben wird“ (I, 2). Ihre Empfindung für Bassanio tritt bei seiner Anwesenheit in Belmont stark hervor; aber sie weiß dieselbe in den Schranken der Mäßigung zu erhalten. Als Bassanios Wahl das glückverheißende Rästchen getroffen hat, ist Portias Empfindung bis zu leidenschaftlichem Entzücken gesteigert, aber sie ruft sich selbst zur Mäßigung zurück (III, 2):

Wie jede Regung fort die Lüfte tragen!
Als irre Zweifel, ungestüm Verzagen,
Und bange Schau'r und blasse Schülternheit.

1) Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft, Weimar 1872, 7 p. 211, 1.

O Liebe, mäß'ge dich in deiner Seligkeit;
 Halt ein, laß deine Freuden sanfter regnen;
 Zu stark fühl' ich, du mußt mich minder segnen,
 Damit ich nicht vergeß'.

Mit Portias tiefer Empfindung ist ein heller, klarer Verstand in der innigsten Verbindung. Sie ist eine kritische Beobachterin menschlicher Verhältnisse und Charaktere und ihre scharfe Unterscheidungsgabe, verbunden mit der Freiheit des Gemüts, erhebt sich in das Gebiet des Witzes und Humors. Sie beweist diese Eigenschaften in der Schilderung eines jungen und eitlen Geden (III, 4) und in der Charakteristik ihrer Freier (I, 2), in welcher sie das Übermaß stirnrunzelnden Ernstes ebenso sehr tabelt als die flache Beweglichkeit und Veränderlichkeit der Gesinnung. Ihr klarer Verstand verlangt die denkende Betrachtung sittlicher Verhältnisse. Sie wird nicht vom Vorurteil beherrscht; sie weiß, daß erst „die Beziehung den Wert der Dinge macht und vieles erst durch seine Zeit gezeitigt wird zu rechter Schätzung und Vollkommenheit“ (V, 1).

Portias mäßige Beurteilung der Verhältnisse ist sich der Schwachheit des menschlichen Willens und der Stärke der Leidenschaft bewußt: „Wäre Thun so leicht“, sagt sie zu Nerissa, „als Wissen was gut zu thun ist, so wären Kapellen Kirchen geworden und armer Leute Hütten Fürstenpaläste. Der ist ein guter Prediger, der seine eignen Ermahnungen befolgt: — ich kann leichter zwanzig lehren, was gut zu thun ist, als einer von den zwanzigen sein und meine eignen Lehren befolgen. Das Gehirn kann Gesetze für das Blut ausfinden; aber eine hitzige Natur springt über eine kalte Vorschrift hinweg. Solch ein Hase ist Tollheit, der junge Mensch, daß er hinweghüpft über das Netz des Krüppels guter Rat“ (I, 2).

Wir sehen demnach, daß in Portias Charakter die Tiefe der Empfindung und die Kraft des reflektierenden Denkens in gleichem Maße thätig sind; in den höchsten Momenten des Lebens, in wichtigen Entscheidungen wirken diese Kräfte in voller Einheit und Harmonie. In der richterlichen Stellung, welche Portia in dem Prozesse des Kaufmanns und Shylocks einnimmt, entfaltet sich ihr Gemüt und ihr Denken nicht in getrennter, sondern in einheitsvoller Thätigkeit. Ein Blick auf die Dame von Belmont, welche in der

von Shakespeare benutzten Novelle des Giovanni Fiorentino auftritt, läßt Portias Seelenharmonie durch das Gegenteil recht erkennen. Jene ist habgierig und in der Behandlung ihrer Freier arglistig und trügerisch. Sie scheint die Rettung Ansalbos, dessen Rolle bei Shakespeare Antonio spielt, fast mehr aus Lust an Abenteuern als aus tieferer Neigung zu betreiben.¹ Bei der Entscheidung, daß Shylock vom Kaufmann das Pfund Fleisch nehmen, aber kein Blut vergießen dürfe, ist mehr ihr Scharffinn als der Zug tiefen Mitgefühls thätig. In Portia dagegen sind bei dem Prozesse des Shylock alle Seelenkräfte in harmonischem Gleichgewicht. Die Liebe zu Bassanio, das lebhafteste Gefühl für die Freundschaft Antonios und Bassanios treibt Portia an sich an dem gefahrdrohenden Handel zu beteiligen. Ihren Empfindungen hat sie Entsagung auferlegt; an ihrem Hochzeitstage bestimmt sie den eben angetrauten Bassanio sofort zur Rettung Antonios abzureisen. Sie hat sich zur Freiheit des Gemüts erhoben und diese Freiheit giebt ihr die Besonnenheit und Überlegenheit des Geistes. Es kann auffallen, daß keiner der Freunde Antonios, nicht Bassanio, nicht Gratiano, daß ferner kein Mitglied des Gerichtshofs, daß nur Portia den Gedanken hat, daß kein Blut vergossen werden dürfe; der Grund ist, daß in den beteiligten Personen mehr die Lebhaftigkeit des Mitgefühls, als die Freiheit des Gemüts herrscht. Im Besitze derselben ergreift Portias Besonnenheit die zweckmäßigsten Mittel, sucht die Hilfe des gelehrten Doktor Belario, ihres Vetzers, nach und empfängt durch ihn die nötige Vorbereitung zur Entscheidung des Rechtsfalls. Sie entscheidet ihn durch den Scharffinn, der von den tiefsten und reinsten Gefühlen getragen ist. Mit der Schönheit ihres Gemüts, mit der Tiefe der christlichen Gesinnung, in welcher sich die Seelenharmonie vollendet, wendet sie sich an Shylock mit dem Vortrage über die Gnade (IV, 1). Sie begegnet einem felsenharten Widersacher; ihr Gemüt besitzt aber die Freiheit durch weitere Gründe auf Shylock wirken zu wollen. Sie appelliert an die Empfindungen, die ihn beherrschen, und an die, die ihn beherrschen sollten: an seine Gelbliebe, Barmherzigkeit, Menschenliebe. Da alle ihre umsichtigen Vorstellungen ohne Erfolg blei-

1) Vgl. Hebler, Der Kaufmann von Venedig, Bern 1854, p. 8.

ben, veranlaßt sie den Antonio selbst zu sprechen. Erst dann, als alle Mittel Shylock zur Milde zu bewegen, erschöpft sind, spricht Portia die Entscheidung aus, daß der Schein die Vergießung des Blutes ausschließe. Von dieser umsichtsvollen Behandlung des Gegenstandes, welche aus Portias Gemütsfreiheit stammt, ist in der Novelle des Giovanni Fiorentino nichts zu finden.

Dem Gleichgewicht der Seelenkräfte, das wir in Portias Charakter lieben und zu pythagoreischen Forderungen in Beziehung gebracht haben, nähert sich am meisten Bassanio Wesen und er wird dadurch des Glückes würdig, das ihm mit Portias Hand zuteil wird. Bassanio ist ein werdender Charakter, der zu höherer und reinerer Gesinnung allmählich aufsteigt. Er ist ein Studierter und ein Soldat. Aber seine Bildung ist zunächst theoretisch. Sie schließt den Leichtsinns des Lebens nicht aus. „Er hat sich glänzender eingerichtet, als seine schwachen Mittel tragen konnten“ (I, 1). Er bekennt, daß sein Leben „etwas zu verschwenderisch“ war. Er ist in Schulden geraten. Aber er hat sich zusammengefaßt und jammert nicht, daß „der große Zuschnitt ihm verkürzt ist“ (I, 1). Er ist durch Erfahrung und Einsicht in sein Inneres gebrängt worden und seine Bildung hat ihm den praktischen Erfolg gewonnen, daß er den Schein des Lebens von dem wahren Wesen und Werte zu unterscheiden versteht. Seine Liebe zu Portia bewegt seine Seele tief und erregend; so lange er nicht gewählt hat, „lebt er auf der Folter“, ist er voll von Mißtraun, „das ihn am Glück der Liebe zweifeln läßt“ (III, 2). Aber die Bewegung und Unruhe seines Herzens überwältigt sein besonnenes Denken nicht. Es ist gekräftigt durch gereifte Ansichten und Grundsätze der Sittlichkeit. Vor den Rästchen als Wählender stehend wird er nicht durch den Glanz des Äußeren bestochen. Er hat es an sich selbst und im Leben überhaupt erfahren, wie viel Schein und Unwahrheit erborgter Eigenschaften sich geltend machen, aber nur den unklaren Blick täuschen. In seinen Betrachtungen vor den Rästchen steht er auf der Höhe einer gleichmütigen und sittlichen Weltanschauung und gewinnt durch das Gleichgewicht und die Harmonie der Seelenkräfte das erwünschte Los. Dieses Gleichgewicht setzt sich im Glück fort; im Besitze der Hand Portias ist er ein Befenner der Wahrheit und trennt sich von Portia,

um dem bedrohten Freunde zu Hilfe zu eilen; die Stärke der Freundschaft ist mit der beglückten Liebe im Gleichgewicht. Die Einheit von tiefer Empfindung, besonnenen Denkens, entschlossener Thatkraft ist in den übrigen Freiern Portias nicht zu finden, welche von dem Dichter, wovon er nichts in der Novelle des Giovanni Fiorentino fand, um des Gegensatzes willen aufgestellt sind und den Charakter des Bassanio in helleres Licht setzen.

Die Freier Marocco und Arragon werden treffend von Portia selbst charakterisiert (II, 9):

O diese weisen Narren, wenn sie wählen,
Sind sie so klug durch ihren Witz zu fehlen.

Beide sind einseitige Charaktere; beide haben sich nicht zur Harmonie der Seelenkräfte und zum sittlich richtigen Urteil erhoben. Marocco hebt einseitig die Räte seines Blutes hervor, seinen kühnen Mut (II, 1). Über sein Verdienst ist er nicht im Zweifel; „Besorgnis wegen seines Wertes zu hegen“ hält er „für Schändung seiner selbst“ (II, 7); er wandelt auf der Heerstraße derer, die von dem Golde angezogen werden; daß das Bild der Portia nicht von Gold umschlossen werde, hält er für einen sündlichen Gedanken. Einen höheren Standpunkt nimmt Arragon ein; „er will der Thorenmenge nicht angehören, die nach dem Scheine wählt“ (II, 9); er will nicht bei gemeinen Geistern hausen, noch sich zum rohen Haufen stellen. Er hält es mit dem Verdienst und macht über dasselbe richtige Bemerkungen:

Niemand schmäde
Mit unverbienter Würde sich! O daß
Besitztum, Amt und Rang nie unrechtmäßig
Erworben würden und daß reine Ehre
Erkauft durch das Verdienst des Trägers würde!

(Fr. Bodenrechts Übers.)

Die Klage über verkanntes oder unbelohntes Verdienst wird öfter bei Shakespeare ausgesprochen.¹ Aber derselbe Dichter läßt Hamlet sagen (II, 2): „Behandelt jeden Menschen nach Verdienst, und wer ist vor Schlägen sicher?“ Indem Arragon die Wahl „aufs

1) Vgl. Sonett 66. Hamlet III, 1; Troilus und Cressida III, 3; Ende gut, Alles gut II, 3.

Verdienst magt“, das er sich selbst zuschreibt, ist er unbekümmert wie auch Marocco um die Aufschrift des bleiernen Kästchens (II, 7): „Wer mich erwählt, muß all sein Gut als Einsatz wagen“, unfähig zur vollen Hingebung, in der Selbstgenügsamkeit befangen.

Das Gleichgewicht der Seelenkräfte, welche wir in Portias Charakter wahrgenommen haben, welches Bassanio in seiner Entwicklung annähernd erreichte, wird durch weitere Gegensätze für die Einsicht gehoben. Sie sind in Gratiano und Antonio aufgestellt.

Nach den Vorschriften des Pythagoras „sollte man im Umgange die Ruhe und Harmonie der Seele an den Tag legen. Man sollte weder lachen und ausgelassen sein, noch finsternem Wesen sich hingeben.“¹ Diese Vorschriften der Mäßigung in der Heiterkeit und Lust überschreitet Gratiano. „Laßt den Narren mich spielen“, ist sein Bekenntnis (I, 1), „mit Lust und Lachen laßt die Kunzeln kommen und lieber mir vom Wein die Leber glühn als härmendes Gestön das Herz mir kühlen.“ Er wird von seinem besonnenen Freunde Bassanio zurecht gewiesen (II, 2): „Du bist zu wild, zu rauh, zu fest im Ton; drum nimm dir Müß und dämpfe mit ein paar kühlen Tropfen Sittsamkeit den flücht'gen Geist.“ Aber die Versprechungen, die er giebt (II, 2), enthalten nach Inhalt und Form mehr Ironie und Satire als Ernst und guten Willen. Dem Pythagoras wird der alte Satz zugeschrieben, „daß man seine Zunge beherrschen und den Göttern folgen solle;“² auch legte Pythagoras seinen Schülern ein mehrjähriges Schweigen auf. Aber es ist, als ob Gratiano, der ja auch über die pythagoreische Seelenwanderungslehre sich äußert, die geforderte Beherrschung der Zunge verspotten wolle. Sein Grundsatz ist: „Schweigen ist nur zu empfehlen an geräucherten Zungen und jungfräulichen Seelen.“ Zu Lorenzo sagt er im Sinne dieser Empfehlung: „Leiste mir zwei Jahre noch Gesellschaft, so kennst du deiner Zunge Laut nicht mehr.“ Er ist daher stark eingenommen gegen diejenigen, „die man für Weise hält, weil sie nichts sagen“ (I, 1), und seiner Natur gemäß richtet er eine

1) M. Dunder, Geschichte des Altertums 4, p. 566.

2) Πλώσης πρὸ τῶν ἄλλων κράτει θεοῖς ἐπόμενος. Göttling, Gesammelte Abhandlungen aus dem klassischen Altertume 1 p. 296 (32).

Strafrede gegen solche, „die ein eigensinnig Schweigen halten“, da er ihnen die Absicht zuschreibt, „sich in einen Schein zu kleiden von Weisheit, Würdigkeit und tiefem Sinn.“ Das Unmaß der Redseligkeit Gratianos wird von dem gemäßigten Bassanio verurteilt, der sich gegen Antonio äußert (I, 1): „Gratiano spricht unendlich viel Nichts, mehr als irgend ein Mensch in ganz Venedig. Seine vernünftigen Gedanken sind wie zwei Weizenkörner in zwei Scheffeln Spreu versteckt; ihr sucht den ganzen Tag, bis ihr sie findet, und wenn ihr sie habt, so verlohnen sie das Suchen nicht.“

Gratianos Gegenbild ist Antonio. Hat Gratiano ein Übermaß der Gemütsfreiheit, so leidet Antonio an einem Mangel derselben. Er bezeichnet seinen Zustand selbst. Er sieht in der Welt eine Bühne, wo jeder eine Rolle spielt, und Antonio nennt die seine traurig, ohne zu wissen warum. Ein Spruch des Pythagoras lautete, man solle das Herz nicht essen,¹ d. i. sich von Kummer und Sorgen nicht übermannen lassen. Aber Antonio läßt sich dem „weinenden Philosophen“ vergleichen, von welchem Portia scherzend spricht (I, 2). Sein Mangel an Gemütsfreiheit tritt auch in dem Übermaße des Hasses gegen Shylock hervor, den er einen Bluthund schmäht, auf dessen Gewand und Bart er speit (I, 3), den er auf das äußerste reizt und dessen Rachsucht er sich doch mit gefährvoller Bedachtlosigkeit aussetzt. Bassanio wollte nicht, daß Antonio die von Shylock verlangte Bürgschaft leiste und den bedenklichen Schein unterzeichne. So hatte Pythagoras gemahnt „nicht leichtsinnig die Rechte zu geben“,² eine Mahnung, die mit dem delphischen Spruche: „Verbürge dich, aber gleich ist das Unglück da“, eine Verwandtschaft hat. Wie hoch wir auch der opferfähigen Freundschaft des Antonio jene Bürgschaft anrechnen, so scheint sie doch auch in der trüben und einseitigen Lebensanschauung, welche die klare Überlegung einschränkt, erklärt werden zu können.

1) *Μὴ ἐσθλὲν καρδίαν*. Plutarch. de educatione 17. Bei Jamblichus: *καρδίαν μὴ τρώγε*. Götting, Gesammelte Abhandlungen aus dem klassischen Altertume 1 p. 305 (18).

2) *Μὴ παντὶ δεξιὰν ἐμβάλλειν*. — *Ἐγγύα, παρὰ δ' ἄτα*. Götting a. a. O. p. 311 (35), p. 243.

Aber den vollkommensten Gegensatz gegen die pythagoreische Harmonie der Seele bildet Shylocks Charakter. Er ist die Disharmonie. Die Begierde, welche in „Troilus und Cressida“ (I, 3) ein allgemeiner Wolf genannt wird, macht Shylocks Seele unrein, disharmonisch, mißgestaltet; sie gleicht den Seelen, welche Plato im Gorgias (p. 524 e) beschreibt, an denen nichts Gesundes ist, welche vielmehr zerfleischt und voll von Narben infolge von Meinerb und Ungerechtigkeit sind.¹ Shylocks Leidenschaften sind Haß und Rachgier sowie hungrige Gewinnsucht. Er hat tiefe Kränkungen von Antonio erfahren; sein erklärbarer Haß steigert sich zu feindseligem Vernichtungsdrang durch die Gewinnsucht. Er haßt Antonio, „weil er von den Christen ist, doch mehr noch, weil er aus gemeiner Einfalt umsonst Geld ausleiht und in Venedig den Preis der Zinsen herunterbringt“ (I, 3). Portias Seelenharmonie ist aufbauend, Rettung gewährend, Glück gründend; Shylocks Disharmonie ist schädigend, niederreißend, zerstörend für andere und für ihn selbst. Portias Seelenharmonie wächst im Glück anderer und ist Freundschaft befestigend; Shylocks Disharmonie nährt sich vom Schaden anderer und ist Freundschafts- und Familienbände zerstörend. Sein Verhältnis zu Tubal und zu seiner Tochter geben den Beweis, ohne daß wir Jessicas Handlungsweise verteidigen oder rechtfertigen wollen. Portias Seelenharmonie ist selbst schon ein hohes Gut und Glück und weiteres Glück sich erschaffend; Shylocks Disharmonie ist an sich schon ein Elend und weiteres Elend sich bewirkend; seine Disharmonie kann in der verwirrten Leidenschaft, die Solanio (II, 8) schildert, den unseligen Wunsch ausdrücken (III, 2): „Ich wollte, meine Tochter läge tot zu meinen Füßen und hätte die Juwelen in den Ohren! Wollte, sie läge eingesargt zu meinen Füßen und die Dulaten in ihrem Sarge!“ Die Seelenharmonie verleiht Portia die Klarheit des Denkens, die unbeirrte Umsicht in der bedenklichen Lage des Prozesses; die „verwirrte Leidenschaft“ nimmt Shylock das behutame Denken und verblendet ihn zu einer verderblichen Sicherheit; er hält den von Antonio ausgestellten Schein für so unanfechtbar, ist sich der Befriedigung seiner

1) Bgl. Tacit. annal. 6, 12.

Rachsucht so gewiß, daß er vor dem Gerichtshofe den Mahnungen des Dogen mit Offenheit seine mörderischen Gesinnungen und Absichten entgegensetzt (IV, 1). „Aus eingefleischtem Haß und Widerwillen gegen Antonio“, wie er sagt, „verfolgt er sein Recht an demselben.“ Den Schein, der ihm sein Recht verbürgte, hatte er dem Antonio (I, 3) arglistig als einen bloßen Scherz (a merry bond) dargestellt und bemerkt, daß ein Pfund Menschenfleisch, von einem Mann genommen, nicht so schätzbar und nützlich sei als Fleisch von Schafen, Ochsen oder Ziegen; er hatte noch einmal wiederholt, daß der Schein einen Scherzvertrag enthalten solle. Er hatte also selbst an der Rechtmäßigkeit eines solchen Scheines gezweifelt. Vor dem Gerichtshofe versteht er unter seinem Rechte die Vernichtung Antonios und spricht seine Absichten mit verblendeter Sicherheit aus (IV, 1): „Wer haßt etwas und möchte es nicht vernichten? Was, soll dich eine Schlange zweimal stechen?“ In seiner Sicherheit und Rachbegierde ahnt er nicht, daß ihn seine unverhüllten Vernichtungsabsichten der Verfolgung vonseiten des Rechts aussetzen. Dieses muß Shylock erst durch Portia erfahren (IV, 1):

Es steht geschrieben im Gesetz Benedigs:
Wenn man es einem Fremden kann beweisen,
Daß er, auf g'radem oder krummem Wege,
Dem Leben eines Bürgers nachgestellt,
Soll die Partei, auf die er's abgesehen,
Die Hälfte seiner Güter an sich ziehen;
Die andre Hälfte fällt in den Gemeinschaft
Des Staats, und des Verbrechers Leben hängt
Bloß von der Gnade unsres Dogen ab,
Mit Ausschluß aller andren Stimmen. Nun,
Behaupt' ich, du bist hier in diesem Fall:
Denn es erhellt aus offenbarem Vorgang,
Daß du auf krummem wie auf g'radem Wege
Dem Leben des Beklagten nachgestellt
Und also jene Schuld auf dich geladen,
Von der ich eben sprach.

Shylocks leidenschaftliche Rachsucht hat seinen Sinn in sittlicher und intellektueller Hinsicht verblendet und ihn zu maßloser Hybris verleitet; zu einer inneren Harmonie zu gelangen hatte er stets veräuht.

In Portias Charakter finden wir eine tiefe Begeisterung für die Freundschaft. Lorenzo rühmt sie an ihr und nennt sie eine göttergleiche. Die Freundschaft erfuhr im Zeitalter der Renaissance einen bedeutenden Kultus. Schon Petrarca hat viele Bemerkungen über die Freundschaft, die er mit Beispielen aus dem klassischen Altertum erläutert. In seiner Dichtung „Africa“ ist der klassische Vertreter der Freundschaft Lilius; eine Verherrlichung der Freundschaft ist in die „Africa“ eingelegt worden.¹ Auch Lyly hat die Freundschaft (vgl. p. 101) hoch gepriesen. Im „Kaufmann von Venedig“ stimmt die Freundschaft Antonios und Bassanios mit den pythagoreischen Forderungen überein. Dem Pythagoras wird der Spruch zugeschrieben: „Das Besitztum unter Freunden ist gemeinschaftlich und Freundschaft besteht in der Gleichheit.“² Die Freunde Damon und Phintias, in der Geschichte des Dionysius durch ihre Treue berühmt, waren Pythagoreer.³ Ein solches Freundespaar ist Antonio und Bassanio. Antonios Freundschaft für Bassanio ist aufopferungsfähig bis zum Tode: „Empfehl mich eurem edlen Weib“, sagt er zu Bassanio (IV, 1), „erzählt ihr

Den Hergang von Antonios Ende, sagt,
Wie ich euch liebte, rühmt im Tode mich;
Und wenn ihr's auferzählt, heißt sie entscheiden,
Ob nicht Bassanio einst geliebt ist worden.
Bereut nicht, daß ihr einen Freund verliert,
Und er bereut nicht, daß er für euch zahlt.“

Daß Bassanio seinerseits zu allen Opfern der Freundschaft bereit ist und ihr wirkliche Opfer bringt, ist aus seinen Handlungen ersichtlich.

Wie die Freundschaft von Pythagoras vom ethischen Gesichtspunkte aus betrachtet wurde, so war ihm die Musik ein Mittel zu sittlicher Bildung, zu der Erlangung innerer Harmonie. Des Morgens wandten die Pythagoreer die Musik an, um die Energie des Geistes zu

1) Vgl. G. Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, Berlin 1880, 1 p. 114.

2) *Κοινὰ τὰ φίλων καὶ φίλα ἰσότης*. Vgl. E. W. Götting, Gesammelte Abhandlungen aus dem klassischen Altertume, Halle 1851, 1 p. 293.

3) Vgl. Cic. Tusc. disp. 5 § 63.

stärken, des Abends, um die Erregung zu besänftigen (Quintil. IX, 4, 12),¹ oder wie Cicero sagt (Tuscul. Disp. 4 § 3), sie pflegten ihren Sinn von der Anstrengung des Denkens durch Gesang und Saitenspiel zur Ruhe zu führen. In einem ethischen Sinne faßt auch Shakespeare im „Kaufmann von Venedig“ die Musik auf. „Der Mann“, sagt Lorenzo (V, 1), „der nicht Musik in ihm selbst, den nicht die Eintracht süßer Töne rührt, taugt zu Verrat, zu Unheil und zu Tücken; die Regung seines Sinns ist dumpf wie Nacht, sein Trachten düster wie der Erebus.“ Wenn Bassanio vor den Kästchen um zu wählen steht, soll Musik ertönen (III, 2), offenbar damit die Ruhe der Betrachtung durch milde Töne gestärkt werde (vgl. p. 465).

1) Vgl. Eb. Bergl, Griechische Literaturgeschichte, Berlin 1883, 2 p. 434.