

DER MYTHOS VON DER GEBURT DES DIONYSOS IN DEN BAKCHEN DES EURIPIDES

Die Kritik, die Euripides an dem Mythos von der Geburt des Dionysos in den Bakchen übt, enthält so viel Unklarheiten und Wunderlichkeiten, dass manche Gelehrte die ganze Stelle dem Euripides abgesprochen haben. Allein diese Kritik hängt so fest mit der ganzen Anlage des Stückes zusammen, dass niemand sie zu streichen berechtigt ist, weil er sie nicht versteht, was vielleicht auch ohnehin kein genügender Grund wäre.

Gibt es einen Gott Dionysos oder gibt es ihn nicht? Das ist die Frage, die im Anfang des Stückes zwischen Pentheus, Teiresias und Kadmos verhandelt wird. Ist der Mythos wahr, dass Zeus den Sohn der Semele bei dem Tode der Mutter in seinen Schenkel eingenäht hat, so ist Dionysos des höchsten Gottes Sohn und selber Gott. Darum erbost sich Pentheus gerade gegen diesen Mythos. Das Kind der Semele, hatten ihre Schwestern gesagt, ist mit seiner Mutter vom Blitz vernichtet worden, und Semele hat der Blitz getroffen zur Strafe dafür, dass sie fälschlich behauptet hatte, das Kind in ihrem Leibe sei von Zeus. Dasselbe sagt Pentheus und darum erklärt er, dass der fremde Ankömmling, der sich auf den Mythos beruft, den Strick verdient.

Teiresias, der die Rede des Pentheus angehört hat und darauf antwortet, um ihn über das wahre Wesen des Gottes aufzuklären, kann die Hauptsache, die Pentheus gesagt hat, nicht wohl ignorieren. Er muss den Mythos anerkennen und verteidigen oder ihn erklären, aber er kann den Angriff des Pentheus nicht unbeantwortet lassen.

Konsequenterweise muss daher, wer die Erklärung des Teiresias athetiert, auch den Angriff des Pentheus athetieren.



Dindorf hat dies getan und v. 243 gestrichen. Der Vers bietet in der Tat Anstoss. Gewöhnlich wird die ganze Stelle so gelesen, v. 242—245:

ἐκείνος εἶναι φησι Διόνυσον θεόν,
ἐκείνος ἐν μηρῷ ποτ' ἐρράφθαι Διός,
ὃς ἐκπυροῦται λαμπάσιν κεραυνίοις
ζὺν μητρὶ, Δίους ὅτι γάμους ἐψεύσατο.

Nach meinem Sprachgefühl kann man das nur so verstehen, dass in ἐρράφθαι als Subjekt ἐκείνος gedacht wird. Offenbar fühlen die Herausgeber anders und ergänzen Διόνυσον aus dem vorhergehenden Verse. Es ist überflüssig, darüber zu streiten, welches Gefühl das richtigere ist, denn ἐρράφθαι ist eine Konjekture von Reiske für das überlieferte ἐρράφη und Reiske hat in dem vorhergehenden Verse dementsprechend Διόνυσος θεός geändert. Allein dabei hat er nicht beachtet, dass nun der Relativsatz keinen Anschluss mehr hat, denn Pentheus kann doch nicht sagen, dass der in Theben erschienene Fremdling, der behaupte, er sei in den Schenkel des Zeus eingenäht gewesen, in Wahrheit bei seiner vorzeitigen Geburt vom Blitz getötet worden sei. Aber auch, wenn ich eine Inkorrektheit im Sinne der Herausgeber zugestehen wollte, so würde mir die pathetische Wiederholung des ἐκείνος nicht gefallen, da die Steigerung von dem einen zu dem anderen Satze in der erweiterten Behauptung und nicht in der Identität des Subjektes liegt. Was Reiske sich dachte, war etwas ganz anderes. Wenn der Fremde beides von sich selbst behauptete, dass er Gott und aus des höchsten Gottes Schenkel geboren sei, so wäre es natürlich, dass Pentheus Entrüstung gegen den Anmassenden bei dem zweiten Satz sich steigerte und er den Widerspruch zwischen dem Subjekt und seiner Aussage durch eine indignierte Anapher zum Ausdruck brachte. Ich sehe daher den Fehler der Ueberlieferung in ἐκείνος und glaube, dass dies einer von den Fällen ist, wo das Auge des Schreibers durch die Aehnlichkeit des Anlautes zweier untereinanderstehender Wörter getäuscht wurde. Schreiben wir ἐπέπερ statt ἐκείνος, so haben wir den Gedanken, den wir brauchen: jener beruft sich für die Göttlichkeit des Dionysos darauf, dass er einst in Zeus Schenkel eingenäht wurde. Dann folgt in scharfem Gegensatze des Pentheus eigene Meinung: der doch in Wahrheit mit seiner Mutter von dem flammenden Blitze des Zeus vernichtet wurde.

Fassen wir nun die Entgegnung des Teiresias ins Auge,

so häufen sich die Schwierigkeiten besonders in den Versen 292—295:

ῥήξας μέρος τι τοῦ χθόν' ἐγκυκλουμένου
αἰθέρος ἔθηκε τόνδ' ὄμηρον ἐκδιδούς
Διόνυσον Ἥρας νεικέων· χρόνῳ δέ νιν
βροτοὶ τραφήναι φασιν ἐν μηρῷ Διός.

Ich nehme zunächst Anstoss an dem überlieferten τραφήναι v. 295. Der Satz, um den sich alles dreht, ist: ὡς ἐνεργάφη Διὸς μηρῷ. Darüber hat Pentheus gehöhnt (v. 243), und diesen Satz will Teiresias richtig stellen (v. 286). Unmöglich kann Teiresias da am Ende seiner Erklärung einen neuen Zug einführen, der nicht zur Debatte steht. Ich halte daher Piersons Emendation ῥαφήναι für eine der sichersten Konjekturen, die je gemacht sind.

Aber was soll man mit den Versen v. 292—294 anfangen, denen man vergebens einen befriedigenden Sinn abzugewinnen gesucht hat? Man kann doch nicht übersetzen: 'Zeus machte das Stück Aether, das er losriss, zu Dionysos'; denn wenn es auch v. 291 heisst: Ζεὺς δ' ἀντεμχανήσαθ' οἶα δὴ θεός, so sind doch auch dem Gotte Schranken gesetzt. Er hätte allenfalls den Dionysos in ein Stück Aether, aber nicht den Aether in den bereits existierenden Dionysos verwandeln können. Andererseits kann: 'er machte den Aether zu Dionysos' nicht wohl heissen: 'er machte aus Aether ein Bild des Dionysos'. Und könnte das so heissen, so wäre der Gedanke abzuweisen, denn eine solche Manipulation hätte nur Sinn, wenn Zeus die Hera hätte täuschen wollen. Aber Zeus wollte die Hera nicht täuschen, denn er gab ihr ja ein Pfand.

Wer war das Pfand oder der Bürge?

θεῶ θεός Ἥρα ποθ' ὠμήρευσε, mit diesem Worte fasst Teiresias die nach seiner Behauptung ursprüngliche Form des Mythos zusammen. Der Gott aber, der einst der Göttin Hera zum Bürgen wurde, das war, darüber kann kein Zweifel sein, Dionysos selbst. Denn Zeus stellte den Bürgen, aber er war es nicht. Wir müssen also verbinden: ἔθηκε τόνδ' ὄμηρον ἐκδιδούς und unter τόνδε Dionysos verstehen.

Wofür aber wurde der Gott der Göttin Bürge?

Unmöglich kann das durch νεικέων ausgedrückt sein. Der Genitiv schwebt vielmehr, wie E. Bruhn erkannt hat, völlig in der Luft. Es muss also ein Verbum gefunden werden, von dem der Genitiv abhängt, und damit ein Ausdruck für den

Gedanken, dass Dionysos durch den Vertrag zwischen Zeus und Hera, für den er selbst zum Bürgen gemacht wurde, vor dem Hass und den Nachstellungen dieser hinfür geschützt blieb, denn ein solcher Gedanke wird durch das Wort *νεκῆων* selbst gefordert. Bruhn wollte dieses Verbum auf den Vorschlag von Wilamowitz durch Aenderung von *ἔθηκε* in *ἔσωσε* gewinnen. Allein diese Aenderung ist paläographisch nicht eben wahrscheinlich, und der Ausdruck *ἔθηκε τὸνδ' ὄμηρον* ist untadelig. Anders steht es mit dem Namen *Διόνυσον* im Anfang von v. 294. Geht *τὸνδε* auf Dionysos, so ist der Name selbst überflüssig und schleppend. Der Name Dionysos aber enthält einen Glaubenssatz. Ihn nennen heisst ihn bekennen. Warum man aber an diesen glauben muss und dass sein Träger kein anderer als der Sohn der Semele ist, das ist das thema probandum, das v. 278 einsetzt. Dem Sohn der Semele verdanken die Menschen den Rebensaft, darum ist er Gott. Der Gott wird mit seiner Gabe identifiziert. Dann wird die Fabel von seiner Geburt berichtigt. In dieser Berichtigung, von v. 288—297, wird von dem Gotte nur im Pronomen gesprochen, mit Ausnahme eben des v. 294. Erst am Schlusse der ganzen Beweisführung v. 305 erscheint der Name selbst, und hier ist er von grosser Wirkung, die zerstört wird, wenn er schon vorher genannt wurde. Es ist denkbar, dass ein Leser, um ein *qui pro quo* zu vermeiden, den Namen zu v. 293 an den Rand schrieb und dass er von da in den v. 294 geriet. Jedenfalls ist die Aenderung paläographisch nicht allzu gewaltsam, wenn wir statt *Διόνυσον*: *λύων* schreiben. Der Mythos, den Teiresias an die Stelle des überlieferten setzt, ist dann vollständig dieser: Als Zeus den Dionysos nach seiner Geburt aus dem Feuer des Blitzes emporgerafft und in den Götterolympe gebracht hatte, wollte Hera das Kind vom Himmel herabschleudern. Das Götterkind sollte also nicht unter die Götter aufgenommen und durch den Sturz womöglich vernichtet werden. Da riss Zeus einen Teil des Aethers los und schloss mit Hera einen Pakt, durch den sich Hera verpflichtete, das Götterkind nicht weiter zu verfolgen, während ihr dieses zugleich als Bürge des Vertrages ausgeliefert wurde.

Dieser neue Mythos ist weder an sich ohne weiteres klar, noch auch sein Verhältnis zu dem überlieferten Mythos vollkommen deutlich. Dass es sich in dem Vertrage zwischen Zeus und Hera um das losgerissene Stück Aether handelt, geht zwar

aus dem Zusammenhang unzweifelhaft hervor, wird aber nicht ausdrücklich gesagt, denn μέρος τι τοῦ αἰθέρος als Objekt zu ἐκδιδούς zu ziehen, widerrät die Wortstellung. Auch versteht man nicht aus dem Mythos selbst, warum gerade der Aether zum Gegenstande des Vertrages gemacht wird.

Die Entstehung des überlieferten Mythos wird aus einem Missverständnis oder einer Entstellung des fingierten Mythos erklärt. Διὸς ὄμηρος war Dionysos gewesen, aus ὄμηρος wurde mit der Zeit μηρός und dann wurde die Erzählung erfunden, dass Zeus den Dionysos in seinen Schenkel eingenäht habe (S. 297 f.). Da diese Handlung der schützenden Verpfändung entspricht, so muss Euripides den überlieferten Mythos so verstanden haben, dass Zeus das von der Semele geborene Kind vor der Hera verbergen und schützen, nicht dass er es in seinem Schenkel zur Reife bringen wollte. Dementsprechend heisst es in der Parodos v. 96—98:

κατὰ μηρῷ δὲ καλύψας
χρυσέαισιν συνερείδει
περόναις κρυπτόν ἀφ' Ἑρας.

Das später in den Vordergrund gerückte Motiv tritt bei Euripides kaum hervor. Denn wenn Zeus in dem Chorlied v. 527 seinen Schenkel eine ἄρσενα νηδὺν nennt, so ist dies eine kühne Metapher, die den Namen Διθύραμβος rechtfertigen soll, ohne dass der Gedanke auf das Nachreifen der Leibesfrucht gelenkt wird.

Die Entstehung von μηρός aus ὄμηρος ist schwerlich als Folge einer zufälligen Trennung von ὄμηρος in Artikel und Nomen gedacht, denn dafür würde Euripides wohl nicht den Ausdruck μεταστῆσαι gebraucht haben. Er hat vermutlich eine Verderbnis im Auge ähnlich der, durch die Plato οἰωνιστικὴ aus οἰονοϊστικὴ erklärt (Phaedr. p. 244 C).

Offenbar gibt Teiresias den Mythos von der Geburt des Dionysos preis, weil er ihn des Gottes für unwürdig hält. Aber den Glauben, der daran hängt, will er nicht preisgeben, sondern ihn durch eine Umdeutung oder vielmehr Umbildung des alten Mythos retten. Denn Teiresias redet nicht wie ein Seher der Vorzeit, sondern wie ein Theologe des 5. Jahrhunderts und zwar wie ein Vermittlungstheologe schlimmster Sorte. In dieser Mischung von Freigeisterei und Orthodoxie liegt der Hauptgrund seiner Unklarheit.

Die Erfindung neuer und die Umbildung alter Mythen war in dem sophistischen Zeitalter zu einem Mittel allegorischer

Darstellung ethischer Gedanken oder physikalischer Probleme geworden. Sokrates bewundert den Prodikos, und Plato, der geniale Meister solcher Mythenformung, legt die Umbildung des Mythos von Prometheus und Epimetheus dem Protagoras in den Mund. In diesem wird kein Bezug auf die alte Sage genommen, aber in der köstlichen Erzählung des Aristophanes im Symposion wird der Mythos von Otos und Ephialtes ausdrücklich korrigiert (p. 190 B). Es ist also ein gegebenes Schema, dessen Euripides sich bedient, um eine höhere Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Denn dass sein Teiresias nicht nur das, was an dem alten Mythos von den Gebildeten des 5. Jahrhunderts als kindlich oder anstössig empfunden wurde, beseitigen soll, sondern dass der neue Mythos zugleich symbolisch gemeint ist, geht daraus hervor, dass er in unmittelbare Verbindung mit einer allgemeinen Auseinandersetzung über das Wesen der Götter gesetzt wird. Erst in diesem weiteren Rahmen kann man ihn deuten.

Zweierlei, sagt Teiresias, ist für die Menschen das Wichtigste, Brot und Wein. Demeter ist nichts anderes als die Erde, der Name ist gleichgiltig. Die Erde aber hat das Korn hervorgebracht. Demeter aber kommt an Bedeutung der Sohn der Semele gleich, denn er ist der Geber des Weinstocks, ja er ist der Wein selbst (v. 284):

αὐτὸς θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς.

Das heisst: im Grunde genommen, sind weder Demeter noch Dionysos Götter, sondern die Menschen haben das, was ihnen nützt, für Götter erklärt, die Weisheit also des Prodikos, wie man längst erkannt hat.

Ist aber Dionysos nichts anderes als der Wein oder die Rebe, so kann natürlich auch der Streit des Zeus und der Hera um Dionysos, in welcher Form er auch immer erzählt wird, nicht wörtlich verstanden werden, und Euripides muss für Zeus und Hera eine der des Dionysos und der Demeter entsprechende Deutung im Sinne haben. Zeus ist für Euripides der Aether, das brauche ich nicht zu belegen, aber ich möchte doch das Fragment aus dem Chrysippos anführen, weil es, wie mir scheint, einen bösen, bisher unbeachteten Fehler enthält:

Γαῖα μέγιστη καὶ Διὸς Αἰθήρ,
ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ,
ἦ δ' ὕδροβόλους σταγόνας νοτίας

παραδεξαμένη τίκει θνητούς,
τίκει δὲ βορὰν φύλά τε θηρῶν.

Wie kann der Aether Erzeuger der Menschen und Götter genannt werden, wenn doch die Erde die Sterblichen hervorbringt? Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, dass ἀθανάτων statt ἀνθρώπων zu schreiben ist. — Ist Zeus der Aether, so kann Hera kaum etwas anderes sein als die Luft¹.

Nehmen wir dies an, so führt uns der euripideische Mythos zu der Vorstellung eines kosmogonischen Vorgangs. Das Losreißen eines Teiles des die Erde rings umgebenden Aethers muss dann die Scheidung des Aethers und der Luft bedeuten, und unwillkürlich sehen wir uns in den Euripides so vertrauten Gedankenkreis des Anaxagoras versetzt.

Im Anfang ist alles ununterscheidbar von Luft und Aether eingehüllt. Mit der Ausscheidung von Luft und Aether beginnt die Schöpfung. Das Chaos teilt sich, der Kosmos entsteht, wie es die Melanippe in den berühmten Versen schildert:

ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφή μία·
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
δένδρα, πετεινά, θήρας, οὓς θ' ἄλμη τρέφει,
γένος τε θνητῶν.

Mythisch gesprochen: Hera wird von Zeus in den Besitz der Luft gesetzt, während er sich den eigentlichen Aether vorbehält. Der Streit zwischen beiden wird geschlichtet, indem Hera für die Sicherheit ihres Besitzes Dionysos ausgeliefert wird; dies freilich nur pars pro toto gesprochen, denn Demeter fällt ihr ebenso anheim. Nun befeindet sie Dionysos nicht mehr, hindert nicht sein Gedeihen, sondern befördert es. Denn aus der Luft fallen die feuchten Tropfen, die das Leben auf der Erde wecken, dass sie nun Trockenes und Feuchtes zur Nahrung der Menschen hervorbringt.

So ungefähr, meine ich, wollte Euripides seinen Mythos verstanden wissen.

Aber was sind das schliesslich anderes als σοφίσματα? σοφίσματα in dem Munde des Gläubigen, der eben noch pathetisch versichert hatte, dass auch die grössten Gelehrten ver-

¹ Die Etymologie bei Plato Kratylos p. 404 C ist vielleicht älter als Plato.

gebens gegen die alten Ueberlieferungen über die Götter ankämpfen, v. 200—203:

οὐδὲν σοφίζομεσθα τοῖσι δαίμοσι
πατρίους παραδοχὰς ἅς θ' ὁμήλικας χρόνῳ
κεκτήμεθ'. οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος
οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν ὑῤῃρηται φρενῶν.

Die Interpunktion, die ich den angeführten Worten gegeben habe, bedarf der Rechtfertigung. Allgemein wird παραδοχὰς als vorangestelltes und mit αὐτὰ wieder aufgenommenes Objekt von καταβαλεῖ betrachtet. Usener hat ferner nach Musgraves Vorgang empfohlen οὐδ' ἐνσοφίζομεσθα abzutheilen¹. Aber ich meine, der Gedanke kommt erst dann recht heraus, wenn wir παραδοχὰς als Objekt von σοφίζομεσθα fassen: 'wir machen die uralten, von den Vätern überkommenen Ueberlieferungen nicht zum Gegenstande philosophischer Spekulation und setzen uns dadurch über sie hinweg'. Eine derartige Verbindung lässt sich freilich, so weit ich sehe, erst bei späteren Schriftstellern nachweisen, aber damit ist nicht gesagt, dass diese den Sprachgebrauch auch erst geschaffen haben. So wird zB. bei Aelian V. H. XIV 22, wo erzählt wird, wie Leute das Verbot eines Tyrannen, sich miteinander zu unterhalten, dadurch umgehen, dass sie sich durch Mienen und Gesten verständigen, diese Interpretation des Verbots durch die Wendung ausgedrückt ἐσοφίσαντο τὸ τοῦ τυράννου πρόσταγμα. Bei demselben heisst es von Mykerinos, der sich durch sophistische Auslegung über einen Orakelspruch hinwegsetzen will: ἐβουλήθη σοφίσασθαι τὸ λόγιον (II 41). Von Tatian sagt Clemens Al. Strom. III 81, dass er in der Anwendung von 1 Kor. 7, 5 σοφίζεται τὴν ἀλήθειαν δι' ἀληθοῦς ψεῦδος κατασκευάζων. Bei dieser Auffassung kommt dann auch der Dativ τοῖσι δαίμοσι zur rechten Geltung. Denn, wie der alte Matthiae sagt (Griech. Gr. II 387), es 'lässt sich fast bei Verbis aller Art eine Rücksicht auf eine Person oder Sache denken, die bei ihnen stattfinden kann; diese wird dann durch den Dativ ausgedrückt'. Ich hebe aus der Fülle der von ihm gegebenen Beispiele Plato Phaed. p. 79 B heraus ἡμεῖς γε τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ μὴ τῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει ἐλέγμεν. 'Mit Rücksicht auf die menschliche Natur' übersetzt Matthiae. Diese Uebersetzung werden vielleicht manche bestreiten und lieber den Dativ auf ὁρατὰ beziehen. Aber eine allgemeine

¹ Rhein. Mus. XXIII 161.

Uebersicht über den Gebrauch des Dativs und den Zusammenhang der Platostelle insbesondere zeigen, dass Matthiae Recht hat. So erklärt sich der Dativ auch hier: 'wir wollen uns den Göttern gegenüber nicht als die Weisen aufspielen', 'wir wollen in Rücksicht auf sie nicht gelehrte Interpretation der Ueberlieferung treiben, die wir über sie haben'. Dass es sich aber um die umdeutende, widerlegende und aufhebende Interpretation der überlieferten Mythen handelt, zeigt die ganze Stelle. Dies Gebiet ist es, auf dem die Weisheit ihre Triumphe feiert.

Dass damit auf Protagoras angespielt wird, scheint mir ganz zweifellos, und ich begreife nicht, warum dieser Gedanke Useners¹ nicht überall zur freudigen Anerkennung gekommen ist. Euripides spricht doch deutlich von den Sophisten, sogar mit höchster Anerkennung, trotz seines Widerspruchs:

οὐδ' εἰ δι' ἄκρων τὸ σοφὸν ἡύρηται φρενῶν.

Wie soll es da nur möglich sein, dass er an den berühmtesten von ihnen nicht denkt, dessen Schriften wegen ihrer Gottlosigkeit auf dem Markt von Athen verbrannt worden waren? Mag auch der berühmte Satz περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἶσιν οὐθ' ὡς οὐκ εἶσιν, wie Eusebius Pr. ev. XIV 3, 7 sagt, einer besonderen Schrift Περί θεῶν angehören, so konnte doch Protagoras gar nicht umhin, auch in seinem Hauptwerke Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες von den Göttern zu handeln. Unter diesen Umständen hat die keineswegs gewöhnliche Metapher οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος allerdings geradezu die Bedeutung eines Zitats². Die von Bruhn zur Entkräftung der Usenersehen Ansicht herangezogene Stelle aus Herod. VIII 77 scheint mir sie vielmehr zu bestätigen: χρησμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὡς οὐκ εἰσὶ ἀληθείας, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν. Warum soll nicht auch Herodot an Protagoras gedacht haben? Sind doch seine Worte, auch

¹ AaO. S. 162.

² In dem vortrefflichen Index von W. Kranz zu Diels Vorsokratikern finde ich ausser unserer Stelle nur noch einen Beleg für den übertragenen Gebrauch von καταβάλλειν, nämlich Demokrit fr. 125 Diels: τάλαϊνα φρήν, παρ' ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώμα τοι τὸ κατὰ βλημα. Kranz findet auch in dieser Stelle ebenso wie in der Euripidesstelle eine Anspielung auf Protagoras. Und das mit Recht. Vgl. Diels Vors. I 371 A 114. Ueber den Titel des protagoreischen Werkes und die Bedeutung von καταβάλλειν s. auch J. Bernays, Rhein. Mus. VII 465.

in der Form, beinahe nichts anderes als eine Wiederholung der zweiten Alternative des protagoreischen Satzes mit Uebertragung auf die Mantik.

In welchen Widersprüchen bewegt sich aber der gute Teiresias auch an dieser Stelle, ganz abgesehen von einer Vergleichung mit seinen späteren Aeusserungen. Er tritt für den volkstümlichen Glauben ein, und dabei kommt der neue Gottesdienst, dem er sich so bereitwillig unterwirft, aus der Fremde. Er behauptet, der Inhalt des Götterglaubens sei so alt wie die Zeit selbst, und doch war die Geburt des Dionysos, dessen Anerkennung sich Pentheus im Namen der alten und einheimischen Religion widersetzt, in Kadmos Hause in der Gegenwart erfolgt.

Es ist undenkbar, dass Euripides den nachdenklichen Leser über diese Widersprüche habe täuschen wollen, geschweige denn, dass er sie unbewusst ausgesprochen habe. Vielleicht rechnete er dabei nicht auf das Verständnis der grossen Masse im Theater, sicher aber auf die ernsteren Geister, auf die es ihm ankam. Die Frömmigkeit der beiden alten Knaben, die sich rühmen, allein die rechte Einsicht zu haben (v. 196), ist im höchsten Masse fragwürdig. Scheut sich Euripides doch nicht, dem Kadmos die cynische Bemerkung in den Mund zu legen, v. 333—336:

καὶ μὴ γὰρ ἔστιν ὁ θεὸς οὗτος, ὡς σὺ φῆς,
παρὰ σοὶ λεγέσθω· καὶ καταψεύδου καλῶς,
ὡς ἔστι, Σεμέλη θ' ἵνα δοκῇ θεὸν τεκεῖν
ἡμῖν τε τιμὴ παντὶ τῷ γένει προσῇ.

Fragt man, wie Euripides selber zu dem Stoffe steht, den er darstellt, so muss man sich vor allem über die Bedeutung dieser merkwürdigen beiden Figuren klar werden.

Berlin.

P. Corssen.