

DER ZAGREUS—MYTHOS BEI EURIPIDES

Zagreus auf Kreta?

Eines der frühesten Zeugnisse über den Gott Zagreus¹ gibt uns Euripides in einem Chorlied der 'Kreter'²:

ἦκω ζαθέους ναοὺς προλιπῶν,
οὐς ἀθιγενῆς τμηθεῖσα δοκὸς
στεγανὸς παρέχει Χαλύβω πελέκει
καὶ ταυροδέτῳ κόλλη κραθεῖσ'
ἀτρεκεῖς ἄρμους κυπαρίσσου.
ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὐ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην,
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς (βούτας)
τάς τ' ὠμοφάγους δαΐτας τελέσας
μητρὶ τ' ὀρεῖω δᾶδας ἀνασχῶν
καὶ Κουρήτων
βάκχος ἐκλήθην ὀσωθεῖς.
πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω
γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης
οὐ χρομπτόμενος τὴν τ' ἐμψύχων
βρώσῳ ἐδεστῶν πεφύλαγμαί.

Dieses Bruchstück, das größte Bedeutung für die Geschichte des orphischen 'bios' hat, ist gleichzeitig der einzige Beleg „aus älterer Zeit für den Zagreus auf Kreta“³. Ein Jahrtausend jünger ist eine Nachricht des Firmicus Maternus, die einen nahen Bezug zu den Riten herstellt, die diesem Chorlied zugrundeliegen dürften⁴.

Liber itaque Iovis fuit filius, regis scilicet Cretici. Hic cum fuisset adultera matre progenitus, nutriebatur apud patrem studiosius quam decebat. Uxor Iovis cui Iunoni fuit nomen, novercalis animi furore commota ad necem infantis omnifariam parabat insidias. Proficiscens peregre pater quia indignationes tacitas sciebat uxoris, ne quid ab irata muliere dolo fieret, idoneis sibi videbatur custodibus tutelam credidit filii. Tunc Iuno opportunum insidiarum nanta tempus, et ex hoc fortius inflammata, quia proficiscens pater et sellam regnis puero tradiderat et sceptrum,

¹ Die neueste und ausführlichste Dokumentation über 'Zagreus' gibt W. Fauth in seinem RE-Artikel IX A2 (1967) 2221-2283. Auf ihn ist überall dort verwiesen, wo die Darstellung eines Einzelproblems den Rahmen eines Aufsatzes zu sprengen drohte. Ebenso mußten Ergebnisse – vor allem sprachliche – meiner Dissertation 'Teiresias in den Bakchen des Euripides', Zürich 1979 (Vertrieb Wasmuth Berlin), vorausgesetzt werden, die den Mythos unter einem anderen Vorzeichen behandelte: an seiner Echtheit sollte sich die religionsgeschichtliche Bedeutung der Szene erweisen, in der er steht. Diese Arbeit ist mit *Teiresias* gemeint. Mehrfach zitiert sind ferner: W. Burkert, Griechische Religion, Stuttgart 1977 (*Burkert*) und F. Graf, Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit, Berlin 1974 (*Graf*).

² fr. 472N² 3-18 = Porph. de abst. 4,19; Kommentar bei C. Austin, Nova fragmenta Euripidea, Berlin 1968, 51 f. Literatur bei Fauth 2226 f.; 2243 ff.

³ Fauth 2226. – ⁴ De err. 6 p. 15,2 Ziegler = Kern OF 214.

custodes primum corruptit, deinde satellites suos, qui Titanes vocabantur, in interioribus regiae locat partibus, et crepundiis ac speculo adfabre facto animos ita pueriles inlexit, ut desertis regis sedibus ad insidiarum locum puerilis animi desiderio duceretur. Illic interceptus trucidatur, et ut nullum possit necis inveniri vestigium, particulatim membra concisa satellitum sibi dividit turba. Tunc ... decocta variis generibus pueri membra consumunt, ut humani cadaveris inauditis usque in illum diem epulis vescerentur. Cor divisum sibi soror servat, cui Minerva fuit nomen, quia et ipsa sceleris fuit particeps ... Reverso Iovi filia ordinem facinoris exponit. Tunc pater funesta calamitate cladis et acerbi luctus atrocitate commotus Titanas quidem vario genere excruciatos necat ... Tunc quia diutius pater ferre lugentis animi tormentas non poterat, et quia dolor ex orbitate veniens nullis solaciis mitigabatur, imaginem eius ex gypso plastico opere perfecit et cor pueri, ex quo facinus fuerat sorore deferente detectum, in ea parte plastes conlocat, qua pectoris fuerant lineamenta formata. Post haec pro tumulo exstruit templum et paedagogum pueri constituit sacerdotem; huic Silenus fuit nomen. Cretenses ... festos funeris dies statuunt et annum sacrum trieterica consecratione componunt, omnia per ordinem facientes, quae puer moriens aut fecit aut passus est. Vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes et per secreta silvarum clamoribus dissonis eiulantes fingunt animi furentis insaniam ... Praefertur cista, in qua cor soror latenter absconderat, tibiarum cantu et cymbalorum tinnitu crepundia ..."

Die beiden Stellen zeigen markante Gemeinsamkeiten: Omophagie und orgiastische Feiern. Religionsgeschichtlich bedeutsamer ist noch, daß auch Firmicus den Kult nach Kreta legt⁵. Der Gott, der so verehrt wird, ist der 'chthonische' Dionysos, der schon früh mit Zagreus gleichgesetzt wird, eine Gleichsetzung, die wegen des Ausdrucks 'bakchos' auch für das Euripidesfragment wahrscheinlich ist⁶. Neben Zagreus-Dionysos ist auch Zeus an beiden Kulturen beteiligt. Sodann spielen hier die 'Kureten', dort die Wächter des Kindes und die 'Titanen' eine Rolle. Bemerkenswert ist auch, daß beide Zeugnisse einen Tempel erwähnen. Die Kultlegende bei Firmicus ist eine märchenhaft-euhemeristische Fassung des orphischen Mythos von Dionysos, dem Sohn des Zeus und der Persephone, von seiner Inthronisation, der Verfolgung durch die Stiefmutter, von seiner Tötung und Wiedererweckung. Sie gilt als eine der frühesten vollständigen Quellen dieser Überlieferung⁷.

In meiner Dissertation konnte ich bei Euripides einen unerkannten Mythos von der Kindheit des Dionysos freilegen: Ba. 286-297:

καὶ καταγελαῖς νῦν, ὡς ἐνεράφῃ Διὸς
μηρῶ; διδάξω σ' ὡς καλῶς ἔχει τόδε.
ἐπεὶ νῦν ἤρπασ' ἐκ πυρὸς κεραυνίου
Ζεὺς, ἐς δ' Ὀλυμπον βρέφος ἀνήγαγεν θεόν,
Ἦρα νῦν ἤθελ' ἐκβαλεῖν ἀπ' οὐρανοῦ·
Ζεὺς δ' ἀντεμηχανήσαθ' οἶα δὴ θεός.
ρήξας μέρος τι τοῦ χθόν' ἐγκυκλουμένου
αἰθέρος, ἔθηκε τόνδ' ὄμηρον ἐκδιδοῦς
Διόνυσον Ἦρας νεκέων· χρόνῳ δέ νῦν
βροτοὶ ραφῆναι φασὶ ἐν μηρῶ Διός,
ὄνομα μεταστήσαντες, ὅτι θεᾶ θεός
Ἦρα ποθ' ὠμήρευσε, συνθέντες λόγον.

⁵ Fauth 2245.

⁶ Fauth 2233. Zur Gleichsetzung des Zagreus mit Dionysos bei Euripides Fauth 2227.

⁷ Die Schrift entstand zwischen 346 und 350 n. Chr. Walter Burkert weist mich darauf

Die sprachliche und motivgeschichtliche Analyse ergab folgende Übersetzung⁸: „Du verlachst ihn, weil er eingenäht wurde in Zeus' Schenkel? Lehren werde ich dich, daß Folgendes richtig ist: Als Zeus ihn dem Blitzfeuer entrissen und dann den Säugling aufgeführt hatte zum Olymp als Gott, da wollte Hera ihn vom Himmel herabstürzen. Zeus aber ersann ein wahrhaft göttliches Gegenmittel: er brach ein Stück aus dem Aither, der die Erde umschließt, machte daraus eine 'Geisel' gegen Heras Unfrieden und lieferte die Geisel als Dionysos aus. Mit der Zeit aber erzählten die Menschen, er sei in den 'Schenkel' des Zeus genäht worden. Sie verdrehten das Wort, daß der Gott bei der Göttin Hera als Geisel war, und schufen so eine Legende.“ Meine Untersuchung konnte sämtliche Teile dieses Mythos in der Dionysos-Tradition verankern und widerlegte damit die bisherige Deutung, es handle sich hier um eine eigenwillige Schöpfung des Dichters zum Zweck der „Mythenglättung“ (Lesky). Damit erschloß sich eine sehr frühe Version von der Geburt und Kindheit des Gottes.

Nachdem bereits der Kult eine Brücke von Euripides zu Firmicus schlug, lohnt vielleicht der Versuch, zu prüfen, wieweit der Mythos, den wir bei dem Tragiker – wenn auch an anderer Stelle⁹ – finden, mit der Legende übereinstimmt, auf die der Apologet diesen Kult zurückführt. Dazu muß zunächst untersucht werden, ob bereits bei Euripides typisch orphische Motive und Strukturen sichtbar sind. Deshalb soll hier die Erzählung des Teiresias Zug um Zug – Geburt, Apotheose, Ausstoßung, Eidolon, Hera – mit den orphischen Traditionen verglichen werden.

Geburt

Die uneheliche Mutter des Dionysos dürfte für Firmicus – der orphischen Überlieferung gemäß – Persephone oder Demeter sein. Der Dionysos des Teiresias ist Sohn der Semele, und diese Mutterschaft ist Grundlage des Dramas selbst. Freilich kann auch Semele Mutter des *chthonischen* Dionysos sein¹⁰. In der naturphilosophischen Allegorie 274 ff. hatte Teiresias überdies Dionysos mit Demeter-Ge¹¹ zusammengestellt als die 'ersten Gottheiten'. Diese Verse erinnern sehr an den Alkmaio-

hin, daß zu dem behandelten Kapitel eine sehr nahe Parallele in der Sapiaentia Salomonis zu finden ist (14,15), so daß man eine gemeinsame (hellenistische) Quelle zugrundelegen muß – vielleicht Euhemeros (zu Firmicus – Euhemeros vgl. RE VI [1909] 2379). Der Zagreusmythos ist allerdings schon für Kallimachos (fr. 43; 117; 643) und Euphorion belegt. Anspielungen reichen noch weiter zurück (etwa Pindar fr. 133). Quellenlage des orphischen Mythos ausführlich dargestellt bei Graf 74 ff.

⁸ Das Wortspiel des Originals kommt dabei leider zu kurz. Die Verse 293/4 stehen seit langer Zeit im Kreuzfeuer der Textkritik. Meistens wurde eine Lücke zwischen den Versen angenommen. Außerdem gibt es eine Unzahl von Konjekturen. Ich selbst versuchte den Text so zu halten, wie er überliefert ist. Dabei scheint mir neben der oben angebotenen auch folgende Übersetzung möglich: „Er brach ein Stück aus dem Aither [...] und machte daraus eine Geisel, denn er lieferte damit einen Hera-Streit-Dionysos aus“. Die Stelle ist zweifellos schwierig. Wichtig für unseren Zusammenhang ist, daß kaum Zweifel über den Inhalt bestehen, daß hier Zeus ein Bild des Dionysos schafft und dieses der Hera überreicht. Nur die rein allegorischen Deutungen von Hartung, Corssen und Pohlenz sowie Lambrinudakis (dessen Deutung aber schon allein aus metrischen Gründen unglaubwürdig wird) leugnen, daß hier von einem Eidolon die Rede ist (vgl. *Teiresias* 15-20, 35-40).

⁹ Immerhin verbindet er in der Parodos der 'Bakchen' dionysischen Kult mit dem kretischen Zeus und seinen Kureten (120 ff.).

¹⁰ Iust. Mart. dial. c. Tryph. 2,234 Otto. – ¹¹ vgl. *Teiresias* 44 ff.

nis-Vers, der zum ersten Mal den Namen 'Zagreus' überliefert (fr. 1 Kinkel):

πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε, θεῶν πανυπέρτατε πάντων.

Gut fügt sich hier auch das Pindarscholion Isth. 7,3 ein, das – der Natur-Allegorie dieser Passage nahe verwandt – neben Demeter ausdrücklich den chthonischen Dionysos stellt und diesen mit Zagreus (und Iakchos) gleichsetzt. Das Nebeneinander von Demeter und Dionysos in den Versen, die dem Mythos vorangehen, könnte somit Hinweis auf deren orphische Verwandtschaft sein. Die Schenkelgeburt ist in der orphischen Tradition nicht zuhause, und eben diese zweite Geburt leugnet Teiresias. Im übrigen ist dieses Motiv auch sonst nicht unbedingt an die Semeleerzählung und die Blitzgeburt geknüpft¹².

Apotheose und Inthronisation

Bei den Orphikern überläßt Zeus seinem Sohn gleich nach der Geburt Thron und Herrschaft. Sie sprechen in diesem Zusammenhang von einem Kindgott, νέος θεός¹³. Typisch orphisch scheint die Inthronisation, die nicht nur Göttlichkeit sondern die neue Weltherrschaft bedeutet. Firmicus verbrämt sie märchenhaft: „... *nutriebatur apud patrem studiosius quam decebat ... proficiscens pater et sellam regni puero tradiderat et sceptrum.*“ Teiresias weiß nur von einer Einführung des Kindes in den Olymp, die sich gut an die Blitzgeburt anschließt – anderswo verleiht ihm schon der Blitz allein Unsterblichkeit¹⁴. Für diese Apotheose brauchen wir nicht mit Dodds Herakles und Ganymed als nächste Parallelen zu bemühen. Sie ist für Dionysos selbst bestens belegt, etwa im Paian des Philodamos¹⁵. Näher an unsere Stelle führt eine Notiz des Etymologicum Gudianum über Athene¹⁶:

... κατὰ τὸν μυστικῶδέα λόγον· ἀναβίβασθέντος γὰρ τοῦ Διονύσου ὑπὸ Ἑρμοῦ εἰς οὐρανὸν φασὶ Ἦραν ἀπεχθῶς ἔχουσαν ἐπιπέμψαι τοὺς Τιτᾶνας εἰς τὸ διαφθεῖραι αὐτόν, καὶ τούτους ἐπιχειρήσαντας διασπάσαι αὐτὸν πάλλοισα ἀπήλασε.

Die Titanen und der Hinweis auf den mystischen Charakter der Erzählung erweisen deren orphische Herkunft.

Gut zur Verteidigerin Athene (die bei Firmicus das Herz des Zerrissenen rettet) paßt die Darstellung einer Pelike aus Kertsch (Abb. 1)¹⁷, wo die Göttin in voller Rüstung ihren Schild vor das Dionysoskind hält, das von einer jungen Göttin dem Hermes überreicht wird. Geschützt werden soll das Kind wohl vor Hera, die neben dem thronenden Zeus steht. Die Darstellung ist singular. Bislang wurde freilich übersehen, daß ikonographische Motive auf der bekannten Bologneser Elfenbeinpyxis

¹² Ap. Rh. 4,1134; Diod. 4,2; vgl. 1,23; Hygin fab. 167; 179. — ¹³ OF 207; 208; 210.

¹⁴ Diod. 5,52,2; Ba 521-4; vgl. Arist. 1p47 Dind. Hes. th. 940 Pi. O. 2,25.

¹⁵ 1,6-10 Powell Coll. Al p. 166,6 ff.

¹⁶ s.v. Pallas p. 450 Sturz, bei Kern nicht berücksichtigt.

¹⁷ Leningrad Ermitage St. 1792; Furtwängler-Reichhold Taf. 70; Beazley ARV² 1476,1. Par. 496. — E. Simon, Neue Deutung zweier eleusinischer Denkmäler, in: AntK 9, 1966, 72-93, hat dieses Bild als Geburt des orphischen Dionysos-Zagreus gedeutet. Ähnlich Graf (66-78; dort ausführlich Literatur). Das Rehfell, worin das Kind eingewickelt ist, und der Efeukranz beweisen jedenfalls, daß es sich hierbei um den Dionysosknaben handeln muß. H. Metzger, Athène soulevant de terre le nouveau-né, in: Mél. P. Collart, Paris 1976, 295-303, will hier das Bad des Kindes (vgl. Ba. 521-4) sehen und interpretiert die Überreichende als Quellnymphe Dirke.

(Abb. 2) wiederkehren, die Geburt und Inthronisation des Dionysos-Zagreus zeigt¹⁸. Auffällig ist, daß wir auf der Pelike wie auf der Pyxis eine bewaffnete Gestalt mit erhobenem Schild und rechts davon eine Frau mit dem Tympanon sehen – dazwischen einen Thron. Auf dem Thron der Pelike sitzt freilich Zeus¹⁹. Die bewaffnete Person ist dort Athene, auf der Pyxis ein tanzender Krieger. Wenn links von dieser Szene auf beiden Gefäßen die Übergabe des Neugeborenen dargestellt ist, gehen die Übereinstimmungen auf jeden Fall so weit, daß man eine gemeinsame Vorstellung zugrundelegen darf. Auf der Pelike finden wir also neben Motiven des orphischen Mythos die Aufnahme des Kindes in die Götterfamilie. Die Einführung des neugeborenen Dionysos in den Olymp war bereits auf dem archaischen Thron von Amyklai dargestellt²⁰ und gehört somit zur ältesten Tradition von der Geburt des Gottes. Aus welcher Quelle Bathyklus schöpfte, wissen wir nicht; die Pelike wie das Etymologicum belegen aber eben diese Variante für den chthonischen Dionysos. Somit steht Teiresias in der orphischen Tradition, wenn er unmittelbar auf die Geburt des Dionysos seine Apotheose folgen läßt. Ob dieser Spielart eine Tendenz zugrundeliegt, orphische Überlieferung mit dem olympischen Götterhimmel zu harmonisieren, ist schwer zu entscheiden; denn Kelsos²¹, der früheste Zeuge für die Thronosis als Bestandteil des Dionysosmythos, ist etwa 700 Jahre jünger als Bathyklus. Für den Kult der phrygischen Mutter allerdings ist das Motiv bereits durch Platon bezeugt²².

Apotheose und Inthronisation können zudem eng verbunden sein: Für die Einführung des Kindes in die Götterfamilie, wie wir sie in Vergils 4. Ekloge (15 ff.) finden, entdeckte E. Norden²³ das Vorbild in dem ägyptischen Ritual um die Einsetzung des Königs. Dort wird der König durch seinen göttlichen Vater als neuer Gott im Kreis der Himmlischen vorgestellt und erfährt im nächsten 'Akt' seine Inthronisation²⁴ zum Herrscher. Norden (123) sieht in diesem 'Königsdrama' eine Wiederholung dessen, was sich im Mythos bei der Investitur des Horus abgespielt hatte. So folgt im 'großen' Lied an Osiris die Inthronisation des Horus auf seine Vorstellung im Kreis der Götter. Ähnlich ist im orphischen Mythos die Präsentation des künftigen Götterkönigs mit der Inthronisation verbunden (OF 207/8). Der Präsentation geht im ägyptischen Ritual die 'Verleihung göttlichen Lebens' (*ille deum vitam accipiet* Verg. ecl. 15) voraus. Entsprechung dazu ist vielleicht der göttliche Blitz, der das Kind vor der Apotheose ereilt. 'Königsdrama' und 'Götterdrama' stehen hier eng beisammen. Wenn Firmicus den Zeus zum 'König von Kreta' macht, ähnlich wie Diodor (5,46,3) und Laktanz (1,11,4), so muß man darin also nicht allein den Euhemerismus sehen. Nehmen wir Firmicus (allzu?) wörtlich, so findet die Inthro-

¹⁸ E. Simon, in: Homm. A. Grenier 1962, 1422. *Teiresias* 23; 66.

¹⁹ Es ist auch fraglich, ob dieser thronende Zeus nicht auf einer anderen Bildebene gesehen werden muß. Waffentanz und Tympanonschlagen haben apotropäischen Charakter. Die Athene des Etym. Gud. wehrt die Titanen durch das 'Schütteln' ihrer Lanze vom Kinde ab, die Athene der Pelike schützt das Kind mit ihrem Schild. Bei Firmicus rettet Athene das Herz des Kindes, ist aber gleichzeitig Komplizin der Titanen. Der attische Maler wird freilich seine Stadtgöttin nicht ungern in die Mitte seiner Komposition gestellt haben.

²⁰ Werk des Bathyklus von Magnesia. Bei Paus. 3,18,11.

²¹ Bei Or. c. Cels. 3,23; vgl. OF 208 f.

²² Euthyd. 277 d; leg. 7,790e; vgl. Dio Prus. 12,33; Ar. nub. 588 ff.

²³ Die Geburt des Kindes, Leipzig 1924, 16 ff.

²⁴ Vgl. Diod. 3,16; orac. Sibyll. 8,49; Hom. Od. 11,568-71.

nisation im Palast der Königsstadt Knossos statt. Der Thron dieses Palastes steht heute noch: Ein verstohlener Gedanke an minoisches Königtum mag immerhin erlaubt sein.

Ausstoßung

In der Erzählung des Teiresias versucht Hera, das Kind wieder aus dem Olymp zu entfernen. Der Zorn der Hera ist fester Bestandteil der Dionysosgeburt. Zu dem Ausstoßungsmotiv schien bislang (Dodds) nächste Parallele der Sturz des Hephaistos. Dodds zieht außerdem die Statue des thebanischen Dionysos Kadmos heran, die vom Himmel gefallen sein soll, als der Blitz das Gemach der Semele traf²⁵. Diese Entsprechungen sind allerdings recht entfernt, hält man den orphischen Mythos daneben: dort steht diese Ausstoßung vor der Tötung — ein Gegenstück zur Inthronisation²⁶:

(1) Orig. c. Cels. 4,17 (vgl. 3,23):

Διονύσου ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπατωμένον καὶ ἐκπίπτοντος ἀπὸ τοῦ Διὸς θρόνου καὶ σπαρασσομένου ὑπ' αὐτῶν καὶ μετὰ ταῦτα πάλιν συντιθεμένου καὶ οἰοῦο ἀναβιώσκοντος καὶ ἀναβαίνοντος εἰς οὐρανόν.

(2) Procl. Tim. 23 d.e. (I, 142,24 Diehl = OF 209):

... οἱ φασιν αὐτὸν ἄνωθεν ἀπο τοῦ Ὀλύμπου φέρεσθαι μέχρι γῆς.

Warum diese Stellen bislang noch nicht mit unserer verglichen wurden, ist schwer begreiflich.

Bei Kelsos bringen die Titanen das Kind durch eine 'Täuschung' zu Fall: damit meint er offenbar die 'Spielzeuge', mit denen die Titanen den jungen Gott auch sonst täuschen (vgl. Clem. protr. 17,2). Bei Firmicus ist es Hera selbst, die das Kind mit Spielsachen betört und damit vom Thron lockt: ... *animos ita pueriles inlexit, ut desertis regis sedibus ad insidiarum locum puerilis animi desiderio duceretur. Illic interceptus trucidatur*. Auch Firmicus schiebt also zwischen Inthronisation und Tötung das Entfernen vom Thron — nicht durch Sturz zwar, sondern durch listiges Weglocken. Diese List ist aber so weit nicht von Kelsos entfernt, der den Sturz an die Spielzeugberückung knüpft. (Möglicherweise berechtigt auch das 'Gegenmittel' Ba. 291 dort zu dem Rückschluß, Hera habe ihrerseits ihr Vorhaben durch ein 'mechanema' bewirken wollen.) Firmicus weiß nichts von einem gewaltsamen Sturz, er teilt aber mit Euripides die Besonderheit, daß die Stiefmutter selbst das Kind entfernen will. Diese Spielart liegt wohl auch der Bologneser Darstellung zugrunde, wo vor dem inthronisierten Kind eine *Frau* mit Spiegel kniet²⁷. Das lockende Spielzeug gehört zudem eher in die Hände einer Frau, als in die kriegerischer Titanen, und so dürfte diese Fassung sogar die ältere sein — ist doch der Trug der Stiefmutter auch im Märchen beliebt (etwa im 'Schneewittchen').

Teiresias folgt also der orphischen Erzählung knapp bis vor die Tötung durch die Titanen; denn die Ausstoßung, von der er noch spricht, ist für die Orphiker Voraussetzung dieser Tötung. Dem Tötungsmotiv aber weicht Teiresias aus: das Kind

²⁵ Paus. 9,12,4. Durch diese Statue wird vor allem das 'Eidolon-Motiv' bestätigt.

²⁶ Vgl. Procl. in Plat. Alcib. I 103a p. 391 Cous = OF 211. Kelsos fehlt in Kerns Sammlung, obgleich ältester Beleg.

²⁷ Vgl. E. Simon, AntK 9, 1966, 79.

wird gerettet²⁸. Allerdings war unmittelbar vor dem Mythos von der 'Opferung' des Gottes die Rede²⁹. Der weite zeitliche Vorsprung der 'Bakchen' vor den anderen Quellen macht die Überlegung, Euripides habe hier ein Motiv 'vermieden', freilich unbeweisbar.

Das Eidolon

Im orphischen Mythos folgt auf die Verstoßung vom Thron die Tötung – meist als Zerreißen –, darauf die Wiedererweckung des Gottes durch Wiederzusammensetzen oder durch das gerettete Herz, das den Gott neu erzeugt. Im Mythos des Teiresias wird der Sturz verhindert durch ein Trugbild, das Zeus schafft und seiner Gattin als 'Geisel' aushändigt³⁰. Abgesehen von dem Rettungsmotiv, das auch im Et. Gudianum an dieser Stelle erscheint, sieht es zunächst so aus, als würde sich die Erzählung hier völlig von der orphischen entfernen. Gesichert ist allerdings ein allgemeiner mythologischer Hintergrund; denn die Trugbildtäuschung durch einen Gott hat eine lange Tradition³¹. Die nächste Parallele gibt Euripides selbst: das Trugbild der Helena (Hel. 34). Wie der Trugdionysos in unserem Mythos ist das Eidolon der Helena aus dem Aither gebildet und wird aus einer göttlichen 'List' (Hel. 610) erklärt (vgl. Ba. 231). Die Täuschung der Hera durch Zeus, der das Dionysoskind in ein Böcklein verwandelt, kennen wir aus Ps.-Apollodor (3,29). Daß Zeus die eifersüchtige Gattin durch ein Trugbild der Nebenbuhlerin täuscht und schließlich besänftigt, erzählt der Mythos zu den Großen Daidala in Boiotien³². Eine stellvertretende Auslieferung finden wir auch in einer phrygischen Mysterienlegende: Zeus liefert seiner Mutter-Gattin als Sühne der vorangegangenen Vergewaltigung die Testikel eines Widders aus – anstelle der eigenen. Dieser Trug durch ein stellvertretendes Opfer dient dort dem Schutz des gezeugten Persephonekinde: „*virilitate pignoris visa sumit animum mitiorem et concepti fetus revocatur ad curam*“³³. Das klingt unserer Stelle nicht unähnlich, darüber hinaus führt uns der Inzest des Zeus mit seiner Mutter wieder in die Nähe des chthonischen Dionysos. In orphische Gefilde führt uns auch der Aither als Stoff für die Bildung eines Gottes: Phanes, eine frühere Erscheinungsform des Dionysos, wird von Chronos aus dem Aither geschaffen und ist 'Sohn des Aither'³⁴. Ein Dionysosbild, das Zeus (dem Dardanos) als Geschenk überreicht, finden wir im patraischen Aisymnetes wieder (Paus. 7,11,6). Die Überreichung eines Dionysosbildes durch Zeus, die Schaffung eines Gottes aus dem Aither und die Trugbildtäuschung der Hera durch ihren Gatten sind also mythologisch belegt. Aber sogar das genaue Motiv 'Zeus schafft ein Bild des Dionysosknaben'

²⁸ Ähnlich der Version des Gudianum; die Rettung durch Apoll bei Procl. in Alcib. I 103 a p. 391,9 Cous = OF 211 ist vielleicht ein Ergebnis neuplatonischer Interpretation.

²⁹ 284; vgl. *Teiresias* 66 ff.

³⁰ Diskussion der sprachlich äußerst schwierigen Stelle: *Teiresias* 35 ff.

³¹ Ausführlich bei R. Kannicht, Euripides Helena, Heidelberg 1969, I 53-68.

³² Paus. 9,3,3-8; Plut. fr. 157/8; vgl. *Burkert* 213 ff. Zum Vergleich herangezogen werden kann auch der Stein, den Rhea ihrem Gatten anstelle des Zeuskinde aushändigt.

³³ Arn. adv. nat. 5,21; vgl. Clem. protr. 2,15,2. Kastration des 'Aither': Cic. de nat. deor. 2,64. Frühester Hinweis auf den Inzest: Pap. Derv. Kol. 22.

³⁴ OF 70-75; 237. Über den philosophischen Hintergrund der Ableitung eines zweiten Dionysos aus dem Aither: *Teiresias* 42 ff.

findet seine Parallele, und überraschenderweise gerade bei Firmicus: ... *imaginem eius ex gypso plastico opere perfecit et cor pueri ... in ea parte plastes conlocat, qua pectoris fuerant lineamenta formata.*

An dieser Stelle sieht Fauth (2248 f.) „die Wiedergeburt des göttlichen Kindes unter euhemeristischem Deckmantel dargestellt“. Wir kennen zwar auch die Überlieferung, daß Zeus das gerettete Herz der Semele einverleibt, die so den Gott wiedergebärt. Ein Vergleich mit dem ägyptischen Mumienritual – das sich als Replik der Wiedererweckung des Osiris versteht – zeigt aber, daß gerade der Zug der ‘Ersatzbildung’ und der ‘Einsetzung des Herzens’ sehr alt sein muß³⁵. Bemerkenswert ist dabei die Sonderbehandlung, die das Herz erfährt: „Im Alten Reich wurde das Herz herausgenommen und durch ein anderes aus Stein(?) ersetzt. Im Mittleren Reich wurde es vorübergehend aus dem Körper entfernt [...]. Im Neuen Reich wurde es Sitte, das Herz im Körper zu lassen“³⁶. Es wurde also dem echten Leichnam ein künstliches Herz eingesetzt: der Zeus des Firmicus setzt das echte Herz einem künstlichen Körper ein. Die Anfertigung des künstlichen Herzens war für den Ägypter ein Akt der Pietät, wie ihn ähnlich die Schaffung des Gipskörpers in unserem Mythos darstellt: „Gemacht habe ich für meinen Vater sein Herz, nachdem das andere herausgenommen war ...“³⁷. Auf den mythischen Hintergrund dieses Brauches weist ein Spruch der Pyramidentexte³⁸, der die Mutter des Toten meint, die Himmelsgöttin Nut, in der Mythologie Mutter des Osiris: „Sie bewahrt dich, sie verhütet, daß du in Not kommst, sie gibt dir den Kopf, sie vereinigt deine Knochen, sie bringt dir dein Herz wieder in den Leib“. Sethe bemerkt dazu (216): „Beachtung verdient die besondere Behandlung des Herzens“. Noch deutlicher wird das mythische Vorbild in einem ‘Kapitel, um ihm das Herz des Leuchtenden zu bringen’ des Totenbuches in einer Redaktion aus dem Grab des Rechmara (Moret 63): „Je t’ai apporté ton coeur dans ton ventre pour le mettre à sa place; de même Isis apporte son coeur à son fils Horus pour le mettre à sa place, et réciproquement; de même Thot apporte son coeur à Nessit...“ (vgl. Totenbuch 25-30). Isis ist Schwester des Osiris, Athene, die das Herz rettet, Schwester des Dionysos. Ganz bei Osiris aber sind wir in der

³⁵ Ich stütze mich im folgenden auf K. Sethe, Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern und einiger damit verbundener Bräuche, in: SBPreußAkadWiss 1934, 211-239, ferner auf A. Moret, *Ritual du Culte divin journalier*, Paris 1902. Weitere Literatur: A. Hermann, JAC 4, 1961, 77-107; H. Brunner, Das Herz im Umkreis des Glaubens, Berlin 1965; A. Hermann, Zergliedern und Zusammenfügen, in: Numen 3, 1956. Walter Burkert macht mich auf ein akkadisches Klageritual aufmerksam, wo ein Bild aus Gips hergestellt wird; dazu: „Das Herz des Schafes (von einem Opfer) in Feinmehl legen, mitten auf das Bild legen“ (E. Ebeling, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, Berlin 1931, nr. 14, S. 61-5). Eine volkskundlich interessante Parallele sind Figuren des Leichnams Christi in Heiligen Gräbern des Mittelalters, wo eine Öffnung der Brust zur Aufnahme des Allerheiligsten zwischen Karfreitag und Ostern diente (vgl. N.S. Brooks, *The sepulchre of Christ in Art and Liturgy*, Univ. Illinois 1921, 38, 88, 92 ff.). Wurde in Kreta das in der *cista* aufbewahrte Herz in einer Prozession zum Tempel gebracht und vom Priester für die Dauer des Festes in das Kultbild eingesetzt?

³⁶ Sethe 239. Dabei beobachtet er Ausnahmen wie die getrennte Beisetzung des Herzens noch in griechischer Zeit. Interessant wäre die Frage, in welcher Form das echte Herz beigesetzt wurde. Möglicherweise hat die hohle Plastik bei Firmicus eine Entsprechung in der ‘Hohlform menschlicher Gestalt’, in die der balsamierte Leichnam gelegt und zunächst an die Wand der Grabkammer gestellt wurde (Hdt. 2,86).

³⁷ Inschrift in der Pyramide des Königs Neferkere’ Phiops II; vgl. Sethe 238.

³⁸ 447, 828 a/c; vgl. Setze 215.

'Geschichte zweier Brüder', wo Bitiou, der legendäre Osiris, durch das Trinken seines Herzens wiedererweckt wird (Moret 63). Das Herz ist dem Ägypter „symbole de l'âme" (Moret 63): diese Vorstellung müssen wir auch der kretischen Kultlegende zugrundelegen.

Unmittelbar auf Kretisches weist der 'Tempel', der 'anstatt eines Grabhügels' errichtet und von Silen, dem 'Hofmeister' des toten Prinzen verwaltet wird. Die Nachricht des Diodor (4,79,3 f.), der – Zeussohn – Minos sei nach seinem Tod im kochenden Wasser (vgl. das Kochen des Zagreus) feierlich in einem Grab beigesetzt worden, dessen Vorderbau als Aphroditetempel diene, erhärtet eine solche Vorstellung für den kretischen Königskult. Das 'Tempelgrab' der Jüngeren Palastzeit, das Evans bei Knossos fand, macht schließlich glaubhaft, daß sich Firmicus direkt auf minoische Verhältnisse bezieht: Zur Grabkammer dieser Anlage, in der Gipsstein des Gypsadeshügels verwendet wurde, können wir *imaginem ... ex gypso plastico opere* gut hinzudenken. In diesem Zusammenhang steht vielleicht auch die Zeremonie um einen Gott vor einem Gebäude, die der Sarkophag von Hagia Triada wiedergibt³⁹. Stieropfer und Flötenspiel auf demselben Fries führen zu unserem Text zurück. Gerade die Form der Beisetzung (bzw. Wiedererweckung) also bezeugt die Echtheit der Firmicus-Überlieferung. Überdies wird hier für ein Detail der orphischen Tradition ägyptische Herkunft wahrscheinlich. Die Insel Kreta bietet sich für die Vermittlung natürlich zuerst an. Die Änderung im Mumifizierungsbrauch des Neuen Reiches spricht zudem für eine Übernahme dieser Vorstellung in Früh- oder Älterer Palastzeit. Jedenfalls sollten wir Herodots Fingerzeig auf Ägypten (2,81) wieder ernster nehmen.

Die 'Statue' bei Firmicus ist also kein Ergebnis euhemeristischer Verfremdung, sondern auf jeden Fall mythisch, und kann so ihre Entsprechung im Mythos des Teiresias stützen. Das zeusgeschaffene Bild des Dionysoskindes stellt somit eine Gemeinsamkeit der beiden Versionen her. Die Funktion ist freilich verschieden; denn während das Bild bei Euripides der Rettung des Kindes dient, ist es bei Firmicus Gegenstand der Trauer und Wiedererweckung. Beidemale aber gehen 'Einfache Geburt', 'Apotheose' (bzw. Inthronisation) und (geplante) 'Entfernung durch die Stiefmutter' voraus. Teiresias 'spart' die Tötung aus: im übrigen ist die Reihenfolge der Motive die gleiche. Der Mythos des Teiresias wird also noch bis zur Schaffung des Eidolons von der Erzählung des Firmicus begleitet. Bemerkenswert ist, daß sie damit ein Motiv anschlagen, das sehr alt sein muß, den anderen Zeugnissen aber fehlt.

Dionysos und Hera

Die Erzählung des Teiresias schließt so: Zeus übergibt den Dionysos-Doppelgänger⁴⁰ an Hera (293 f.), so daß sich dieser im Gewahrsam der Göttin befindet (297). Auch dieses Motiv steht keineswegs so einzig da, wie es zunächst scheint. So ist die Darstellung der Diosphosvase (frühes 5. Jh. v. Chr.) nahe verwandt, auf der

³⁹ Neueste Literatur bei E. Simon, RE Suppl. 15, 1978, 1417 s.v. Zeus. Es würde auch lohnen, die Zustände am Hof des kretischen Königs Zeus mit der Wirklichkeit historischer Dynastiestrukturen zu vergleichen (vgl. etwa die Hagar-Episode 1 Mose 16; 21).

⁴⁰ Zum Gott-Charakter des Eidolons: *Teiresias* 28; 37.

Zeus seiner Gemahlin den Dionysosknaben vorstellt (Abb. 3)⁴¹. Die Fackeln in der Hand des Knaben deuten auf Iakchos und Eleusis. Zeus, Hera und Dionysos in einer Szene vereint, stellen eine Verbindung zur äolischen Kultlandschaft her: zur Trias von Lesbos⁴². Einen Vorgänger dieser Götterdreiheit sieht Gallavotti auf einer Tafel des Palastarchivs von Pylos genannt: Zeus, Hera und 'Drimios, des Zeus Sohn'⁴³. Auch hier stoßen wir auf frühgeschichtliche Fundamente. Der Beiname *ὠμήστας* des Dionysos in der Trias von Lesbos bringt ihn in die Nähe des Zagreus. Hera als *πάντων γενέθλα* (vgl. orph. hymn. 16) trägt dort Züge der Meter–Kybele. Eben eine Dreiheit Zagreus–Meter–Zeus aber liegt dem Kult der euripideischen Kreter zugrunde. Der Gewahrsam des Dionysos bei einer Muttergöttin, Meter, Rhea, Persephone oder Hipta, ist den Orphikern gut bekannt⁴⁴. Ein frühapulischer Krater⁴⁵ zeigt aber die Hera selbst als Hebamme des Dionysoskindes – bei der Schenkelgeburt. Die zürnende Stiefmutter als Amme wirkt freilich zuerst ungewöhnlich. Und doch kennen wir das Motiv, daß sie einen gehaßten Stiefsohn pflegt: den Hermes und vor allem Herakles⁴⁶. Eratosthenes erklärt, die Säugung durch Hera sei für die Söhne des Zeus Bedingung der Göttlichkeit gewesen. Es handelt sich also um eine Adoption. Die Adoption des *Dionysos* durch Hera scheint auf dem 'Diosphosbild' dargestellt zu sein. Dieses Motiv ist aber auch – kaum bemerkt – literarisch belegt. Bei Nonnos reicht Hera auf Geheiß des Zeus dem jungen Gott die Brust, salbt ihn mit ihrer Milch und heilt ihn so vom Wahnsinn, den sie über ihn verhängt hatte: ja sie erweckt ihn zu neuem Leben (328 *καί μιν ἀνεξώγησε*)⁴⁷:

Βάκχω μαζὸν ὄρεξον ἐμήν μετὰ μητέρα Πείην,
 ὄφρα τελειώτεροισιν εἰς στομάτεσσιν ἀφύσση
 σὴν ἱερὴν ραθάμιγγα προηγῆτετραν Ὀλύμπου,
 καὶ βατὸν αἰθέρα τεῦξον ἐπιχθονίῳ Διονύσῳ·
 ὑμετέρῳ δὲ γάλακτι δέμας χρίσασα Λναίῳ
 σβέσσουν ἀμερσιώοιο δυσειδέα λύματα νούσου ...
 Ἥρη δ' οὐκ ἀμέλησεν· ἀκεσσιπόνου δὲ θηλῆς
 θεσπεσίη ραθάμιγγι δέμας χρίσασα Λναίῳ
 ἄγρια δαμονίης ἀπεσειάστο λύματα λύσσης·

⁴¹ Schwarzfigurige Halsamphore des Diosphosmalers. Paris Cab. Méd. 219; Beazley ABV 502,120. Vgl. *Teiresias* 33. H. Fuhrmann will in dem Kind den jungen Hephaistos sehen; die Darstellung wäre für diesen Gott allerdings ungewöhnlich. In der verwandten Darstellung des Altarmuralers ARV 593,41; Abb. Arias, Spina Taf. 11, kennzeichnen Kantharos und Rebe das Kind als Dionysos. Überdies trägt dort Zeus mit dem Thyrsos ein dionysisches Attribut. Der Name 'Diosphos' ist dem des Dionysos so ähnlich, daß er eine etymologisierende Variante darstellen könnte, wie der ebenfalls singuläre 'Dialysos' (Corn. de nat. deor. 30). R. Kannicht weist mich darauf hin, daß die Inschrift ΚΑΛΟΝ über dem Zeus zu der Diosphos-Inschrift gezogen sich „aufs schönste mit Ar. ran. 155 *ἔψει τε φῶς κάλλιστον* verknüpft“, das den Iakchos meint.

⁴² Alk. fr. 129 LP. — ⁴³ RFIC 34, 1956, 223-6; PP 14, 1959, 99.

⁴⁴ OF 49; 189; 199; orph. hymn. 48,4; 49,5; Strabo 10,3,13. Bei Firmicus übernimmt Athene, die den 'Herzdionysos' in einer cista überbringt, eine Rolle der Hipta.

⁴⁵ Maler der Dionysosgeburt CVA Italia 883; Trendall Nr. 166, Taf. 31; *Teiresias* Taf. IV. Der Charakter der Geburtshelferin ist ein altertümlicher Zug der Hera.

⁴⁶ Eratosth. kat. 44; Paus. 9,25,2; Schol. Diod. 4,96; Schol. Lyk. 36; Nonnos 9,23 ff.

⁴⁷ Dion. 35, 302-7; 319-21. — R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, Leipzig 1925, 360 ff., zieht eine Verbindung zum ägyptischen Königskult. Bei Iul. Ap., or. 7,220, schlägt Hera den *Neugeborenen* mit Wahnsinn, von dem ihn die Meter heilt; vgl. Eur. Kykl. 1 ff.

Die Annahme des Dionysos durch Hera auf Betreiben des Zeus steht also keineswegs singulär da. Aber auch bei Firmicus können wir eine Entsprechung dazu finden, wenn wir den Einsetzungsbericht noch einbeziehen: *Post haec pro tumulo exstruit templum et paedagogum pueri constituit sacerdotem; huic Silenus fuit nomen*. Die Statue als Stellvertreter für den Leichnam steht natürlicherweise im Tempel, dem Ersatz für das Grab. Zeus gibt also auch das Bild des toten Kindes in die Obhut seines *paedagogus*. Silen ist als Erzieher des Dionysosknaben wohlbekannt. So zeigt ein Kelchkrater des Klio-Malers (Abb. 4)⁴⁸ seine Übergabe an Papposilen durch Hermes. In den 'Trophi' des Aischylos sind die Satyrn die Männer der Ammen des Dionysos⁴⁹. Erziehung durch Silen und Pflege bei den Ammen gehören also zusammen. Wie wir sahen, tritt auch Hera als Amme des Dionysos auf. Die beiden Versionen sind also auch darin verwandt, wie sie schließen: Euripides mit der Übergabe des Eidolons in den Gewahrsam der Hera, Firmicus mit der Übergabe des Bildes in die Obhut des Erziehers. Sie teilen also nicht nur das Bild-Motiv miteinander, sondern auch das anschließende Übergabe-Motiv. Daß ein *Bild* des Knaben überreicht wird, ist eine offensichtliche Spezialität der beiden Varianten. Wenn Zeus in der gängigen Überlieferung das Kind nach der Schenkelgeburt den Ammen oder Silen(en) übergibt, so spricht dies darüber hinaus für eine Verwandtschaft von zweiter Geburt aus Zeus mit dem Motiv der Bild-Erschaffung. Dadurch wird es verständlicher, daß Teiresias seine Fassung als bloße Korrektur der Legende von der Schenkelgeburt begreifen kann.

Die Struktur der verglichenen Erzählungen hat sich also bis zum Schluß überraschend gleichläufig gezeigt. Vom Eidolonmotiv an bilden sie sogar gemeinsame Besonderheiten aus. Mit der Analyse dieser Fassungen ist zudem eine Verbindung von der orphischen zu der geläufigeren Tradition hergestellt. Die Ähnlichkeit unserer Varianten und die strukturelle Verwandtschaft der wesentlichen Überlieferungen soll eine Tafel deutlich machen:

⁴⁸ Athen 440/435; Beazley ARV² 1017; Par. 44; Buschor vermutet Abhängigkeit vom sophokleischen Dionysiskos (Furtwängler-Reichhold Taf. 169); Simon-Hirmer, Griech. Vasen, München 1976, Taf. 48.

⁴⁹ fr. 425-29 Mette; vgl. Eur. Kykl. 1 ff.; 141; Nikander Alexiph. 31; Dios. 3,72; hom. hymn. 5,256 ff.

<i>Häufigste Version</i>	Blitzgeburt	Apotheose durch den Blitz	Verfolgung durch Hera	Neugeburt aus dem Schenkel des Zeus	Zeus übergibt das Kind der Pflege von Amme(n) und/oder Silen(en)
<i>Euripides Ba. 286-97</i>	Blitzgeburt	Aufführung zum Olymp	Hera will ihn vom Olymp stürzen	Zeus schafft ein Idolon des Kindes	Zeus gibt das Eidolon in Heras Gewahrsam
<i>Firmicus de err. 6</i>	Geburt	Inthronisation	Hera lockt ihn vom Thron	Zeus schafft ein Bild des Kindes (Sonderrolle des Herzens)	Zeus übergibt das Bild der Obhut des 'Erziehers' Silen
<i>Weitere orbische Traditionen</i>	Geburt	Inthronisation oder Aufführung zum Olymp	Sturz vom Thron oder Olymp auf Betreiben Heras	Wiedererweckung durch Zeus oder Rhea (Sonderrolle des Herzens)	(Zeus übergibt das Kind der Meter oder Rhea zur Pflege)
<i>Julian Ap. or. 7,220</i>	Blitzgeburt	Schenkelgeburt bei den Nymphen	Hera schlägt ihn mit Wahnsinn	Heilung durch Meter	
<i>Nonnos, 35, 302 ff. (für jugendlichen Dion.)</i>			Hera schlägt ihn mit Wahnsinn		Zeus befiehlt Hera, den jungen Dion. zu säugen und zu salben
<i>Euripides Kykl. 1-4</i>		Aufenthalt bei den Bergnymphen	Hera schlägt ihn mit Wahnsinn (und treibt ihn vom Berg		Sorge des Silen

Ein Ergebnis

Die Untersuchung hat den Mythos des Teiresias nicht nur in der Dionysos-Tradition verankert; sie konnte ihn sogar speziell in den Umkreis orphischer Überlieferung verweisen. Der Vergleich mit der Fassung des Firmicus erwies sich als fruchtbar vor allem in einer gemeinsamen Besonderheit, die ein neues Mythologem erschloß: Zeus verfertigt ein Bild des Dionysosknaben. Gerade dieses Motiv scheint zudem sehr alt. Ob es dem Zufall zu verdanken ist, daß wir es gerade bei Firmicus wiederfinden, oder ob diese Übereinstimmung mit dem kretischen Kult zusammenhängt, den er mit der Erzählung verbindet, und der – wie das Kreterfragment wahrscheinlich macht – dem Euripides ebenfalls bekannt war, muß offen bleiben. Gewiß ist aber, daß wir bei Euripides eine Spielart des Mythos von Dionysos-Zagreus finden. Während man bisher die frühesten vollständigen Fassungen erst bei Himerios⁵⁰, Firmicus und Nonnos⁵¹ sah, ist nunmehr ein Zeugnis freigelegt, das ein Jahrtausend älter ist. Wieweit dieser Mythos bereits bei Euripides fest an die Orphik gebunden ist, läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden, wenn auch die Rede, in die er eingebunden ist, immer wieder auf orphische Vorstellungen weist. Dabei stellt sich auch das Problem, wie weit sich die Orphik der klassischen Zeit auf dem Hintergrund zeitgenössischer Strömungen abgrenzen läßt. Jedenfalls dürfte aber hiermit die Quellenlage des Mythos von Zagreus wesentlich bereichert sein. Darüber hinaus sei die Stelle bei Firmicus den Erforschern kretischer Kultgeschichte ans Herz gelegt.

Wolfenbüttel

B. GALLISTL

⁵⁰ or. 9,4 p. 560 Wernsd.; p. 66 Dübn. = OF 214. — ⁵¹ 6,163 ff. = OF 209.



Abb. 1

Kertscher Pelike: Geburt des Dionysos. Leningrad.
Nach Furtwängler—Reichhold Taf. 70



Abb. 2

Elfenbeinpyxis: Geburt und Inthronisation des Dionysos. Bologna.
 Nach S. Reinach, Rép. rel. III, 59, 3



Abb. 3

Schwarzfigurige Halsamphore des Diosphosmalers:
Zeus, Diosphos, Hera. Paris, Cab. Méd. Museumsaufnahme



Abb. 4

Kelchkrater des Kliomalers: Hermes überreicht das Dionysoskind dem Papposilen.
 Rom, Mus. Etr. Nach Furtwängler-Reichhold Taf. 169,2