ECKARD LEFÈVRE

Die Funktion der Götter in Euripides „Troades“

Originalbeitrag erschienen in:
Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft N.F. 15 (1989), S. 59 - 65

DIE FUNKTION DER GÖTTER IN EURIPIDES' 'TROADES'*

Euripides' *Troades* sind 415 v.Chr. während des Peloponnesischen Kriegs in Athen aufgeführt worden, als sich die alte Polis dem Ende zuneigte und auch den alten Götterglauben mit in den Abgrund riß. Der Zuschauer, der zuvor als erste Stücke der Trilogie[1] den *Alexandros* und den *Palamedes* gesehen hatte, war auf keine tröstliche Botschaft eingestellt, wenn das dritte Stück begann. Im *Alexandros* wurde ihm vorgeführt, wie der Königssohn mit Billigung der Götter zu der Fackel heranwuchs, die die Vaterstadt zerstören sollte, und der *Palamedes* hatte gezeigt, wie der *σοφός* schmählich zu Fall gebracht wurde, ohne daß die Götter es verhinderten. Wenn zu Beginn der *Troades* Poseidon und Athena die Bühne vor dem Hintergrund des zerstörten Troia betraten: Wie sollte der Zuschauer da noch auf ein *εὐαγγέλιον* hoffen? Poseidon hatte einst mit Apollon die Mauern der Stadt erbaut, jetzt war sein Werk nicht von Menschen, es war von Göttern besiegt – von Hera und Athena, wie er selbst sagt: *νικῶμαι γὰρ Ἀργείας θεοῦ / Ἥρας Ἀθάνας θ', αἳ συνεξεῖλον Φρύγας* (23-24). Der Hörer Homers hatte seine Freude an den Streitereien der Götter gehabt, der Zuschauer Athens hatte mitten im gräßlichsten Krieg, den die Stadt je geführt hatte, schwerlich dafür Verständnis. Und so mochte es für ihn tiefere Bedeutung haben, wenn Poseidon fortfuhr: *λείπω τὸ κλεινὸν Ἴλιον βωμούς τ' ἐμούς* (25). Der Zuschauer mußte sich – noch einmal: nach dem *Alexandros* und dem *Palamedes* – sagen: Das ist eine Welt ohne Götter; hier sagen sie es selbst, daß sie die Menschen verlassen[2].

In der Tat vermitteln Euripides' *Troades* ein trübes Götterbild. Die Götter werden zwar nicht für das verwerfliche Handeln der Menschen verantwortlich gemacht; aber sie werden angeklagt, weil sie es zulassen, daß es rechtschaffenen Menschen schlecht geht – eine uralte Frage und Klage der Menschheit. Auch wenn der Zuschauer wußte, daß nicht jede Person die persönliche Meinung des Dichters wiedergibt, hatte er doch das Gefühl, daß Hekabe mit ihren Worten 612-613 aussprach, was viele mit ihm empfanden:

* Dieser Aufsatz ist parallel mit dem Vortrag 'Die Funktion der Götter in Senecas *Troades*' entstanden, der in den Akten des Primo Seminario di Studi sulla Tragedia Romana, Palermo 26.-28.10.1987, veröffentlicht wird. – Der während der Drucklegung erschienene Kommentar von W. Biehl zu Euripides' *Troades* machte keine Änderung erforderlich.

[1] Vgl. A. Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen, Gottingen [3]1972, 381-392, und in jungerer Zeit R. Scodel, The Trojan Trilogy of Euripides, Hypomnemata 60, Göttingen 1980.

[2] So bemerkt D.J. Conacher beim Vergleich der homerischen Götter mit denen des Prologs, „we may suspect that the exaggerations of this prologue, like that of the prologue of the *Hippolytus*, are really aimed at the repudiation of the mythological tradition" (Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure, Toronto 1967, 137).

ὁρῶ τὰ τῶν θεῶν, ὡς τὰ μὲν πυργοῦσ' ἄνω
τὸ μηδὲν ὄντα, τὰ δὲ δοκοῦντ' ἀπώλεσαν.

Das ist die Beschreibung eines Automatismus, bei dem die Moral auf der Strecke bleibt. Die schneidende Bedeutung dieser Verse wurde sogleich expliziert. Auch Hesiods Zeus stärkte den Schwachen und bedrängte den Starken, aber es war der Stolze, der *ἀγήνωρ*, gegen den er vorging (*Erg.* 5-8). An seiner Gerechtigkeit gab es keinen Zweifel. Bei Euripides heißt es dagegen in Andromachas Antwort, daß das Adlige, das Edle der Sklaverei verfällt, daß nicht der Frevel, sondern der Wert zugrundegeht (614-615):

ἀγόμεθα λεία σὺν τέκνῳ· τὸ δ' εὐγενὲς
ἐς δοῦλον ἥκει, μεταβολὰς τοσάσδ' ἔχον.

Statt eines göttlichen Prinzips herrscht die *μεταβολή* – von Moral keine Spur. Und wenn Hekabe darauf kommentiert: *τὸ τῆς ἀνάγκης δεινόν* (616), dann wird vollends offenbar: Diese Personen haben nicht das Empfinden, in einer sinnvollen Weltordnung zu leben, sondern bloßem Wechsel (*μεταβολῇ*) und furchtbarem Zwang (*ἀνάγκη*) ausgeliefert zu sein.

Hekabe läßt nicht locker, ja sie wird erschreckend deutlich, wenn sie nach Astyanax' Tod bitter ausruft (1203-1206):

θνητῶν δὲ μῶρος ὅστις εὖ πράσσειν δοκῶν
βέβαια χαίρει· τοῖς τρόποις γὰρ αἱ τύχαι,
ἔμπληκτος ὡς ἄνθρωπος, ἄλλοτ' ἄλλοσε
πηδῶσι, κοὐδεὶς αὐτὸς εὐτυχεῖ ποτε.

Hier ist nun endlich der Zufall (*τύχαι*) an die Stelle der Götter getreten, und ihm wird die Wankelmütigkeit als Prinzip unterstellt[3]; sie gehört wesenhaft (*τοῖς τρόποις*) ihm zu. Nicht der Mensch hat sein Schicksal in der Hand, sondern der Zufall[4]: Das läßt Euripides an dieser Stelle die Hauptperson seines Stücks sagen – und kein Zuschauer dürfte im Theater gewesen sein, der nicht das Gefühl hatte, hier spreche der Dichter aus der leidgeprüften Frau.

In diesem Denken ist für die traditionellen Götter kein Platz. Schon Kassandra äußerte ihren Zweifel deutlicher, als es einer Priesterin ansteht: *εἰ γὰρ ἔστι Λοξίας* (356). Vielleicht ist es kein Zufall, daß sie an dieser Stelle nicht von Phoibos spricht, sondern von Loxias – ein Name, dessen Bedeutung man unter anderen als der 'Dunkle' verstand[5]. Euripides ist freilich ein zu großer Menschenkenner, als daß ihm

[3] W. Nestle hat die Stelle arg mißverstanden: Weil bei den Menschen Geld und Reichtum vielfach am Unglück schuld seien, brauche „man denn sich nicht allzusehr darüber zu grämen", daß das Glück hin- und herspringe (Euripides. Der Dichter der griechischen Aufklärung, Stuttgart 1901, 231).

[4] Zu dem schwierigen Vers 1206, insbesondere zu der Bedeutung von *αὐτός*, vgl. die Diskussion bei K.H. Lee, Euripides, *Troades*, ed. with introd. and comm., Basingstoke/London 1976, der folgenden Sinn annimmt (267): „a man is mad to think that he will always fare well, since no one is happy of himself (i.e. without the influence of extrinsic factors) and fortune (an essential extrinsic factor) capers about like an idiot and therefore cannot be trusted." J. Latacz merkt mir zu *αὐτός* an: 'aus eigener Machtvollkommenheit', 'in eigener Regie'.

[5] Vgl. auch Lee (oben Anm. 4) 134.

nicht klar gewesen wäre, wie stark konventionelle Denkformen und Sprechweisen den Menschen halb bewußt, halb unbewußt bestimmen. So ruft Hekabe, als sie ihr Leid zu überwältigen droht, traditionell die Götter an, doch korrigiert sie sich sofort: *ἰὼ θεοί. καὶ τί τοὺς θεοὺς καλῶ; / καὶ πρὶν γὰρ οὐκ ἤκουσαν ἀνακαλούμενοι* (1280-1281)[6]. Ganz in diesem Sinn sagt sie schon vorher nach einem Anruf an die Götter, bei dem sie sich dessen bewußt wird, daß jene schlechte Verbündete seien, es spreche trotz allem etwas dafür[7], in der Not die Götter anzuflehen (469-471):

ὦ θεοί - κακοὺς μὲν ἀνακαλῶ τοὺς συμμάχους,
ὅμως δ' ἔχει τι σχῆμα κικλήσκειν θεούς,
ὅταν τις ἡμῶν δυστυχῆ λάβῃ τύχην.

Hekabe schätzt die Macht der Gewohnheit richtig ein[8].

Hekabe ist Menschenkennerin, und man tut gut daran, auch ihren Dichter für einen Menschenkenner zu halten. Es ist allzu bequem und nur eine scheinbare Objektivität der Interpretation, bei jeder 'theologischen' Äußerung Hekabes zu betonen, es spreche keinesfalls Euripides aus ihr[9]. Hekabe ist eine außergewöhnliche Leidensgestalt, die zu Recht pointiert bekennt: *πάσχω τε καὶ πέπονθα κἄτι πείσομαι* (468). Wenn einem Kommentator nicht mehr dazu einfällt, als anzumerken, diese Worte seien 'a neat rhetorical effect' und paßten nicht in Hekabes Mund[10], dann hat er verkannt, daß es ein Ausmaß des Leids geben kann, dem man nur mit bitterer Ironie und schmerzendem Sarkasmus beikommt. Es ist ja keine Kleinigkeit, was der greisen Königin widerfährt! Ihren schlagfertigen Witz stellt sie gerade auch bei der Frage der Theodizee unter Beweis, wenn sie zu Helena sagt, es sei deren eigenes Herz gewesen, das als Kypris fungiert habe, und die Menschen nennten (Liebes)Torheit *Ἀφροδίτη*, die genau so beginne wie Torheit (*ἀφροσύνη*) – welch ein Wortspiel (988-990)!

ὁ σὸς δ' ἰδὼν νιν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις·
τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτη βροτοῖς,
καὶ τοὔνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς.

Auch diese Verse[11] fügen sich zu Hekabes Linie: Es gibt für sie keine Götter. Am

[6] Hekabe ist ganz konsequent, und man möchte nicht gern der Skepsis von Lee 276 folgen, der anmerkt, daß diese Stelle „tells us nothing about Euripides' ideas concerning the gods or their intervention in human affairs". So abstrakt hat Euripides doch wohl nicht geschrieben.

[7] Zu der Wendung *ἔχει τι σχῆμα* vgl. LSJ s.v. *σχῆμα* 3 ('there's something to be said for') und den Verweis auf *Iph. A.* 983-984: *ἀλλ' οὖν ἔχει τοι σχῆμα, κἂν ἄπωθεν ᾖ / ἀνὴρ ὁ χρηστός, δυστυχοῦντας ὠφελεῖν.* Vgl. auch Lesky (oben Anm. 1) 386 ('dennoch ruft man die Götter eben an').

[8] Vgl. *Hek.* 800 und dazu F. Heinimann, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts (Basel 1945), Darmstadt [4]1980, 121, sowie W. Kullmann, Euripides' Verhältnis zur Philosophie, in: Literatur und Philosophie in der Antike, Annales Universitatis Turkuensis, Ser. B 174, Turku 1986, 35-49, hier: 47.

[9] Das ist in dem Kommentar von Lee durchweg der Fall.

[10] Lee 154.

[11] Vgl. L.H.G. Greenwood, Aspects of Euripidean Tragedy, Cambridge 1953, 39-40, 56-57, sowie A. Lesky, Zur Problematik des Psychologischen in der Tragödie des Euripides, in:

Ende pflichtet Menelaos ihr bezüglich Helenas expressis verbis bei, daß sie Alexandros freiwillig gefolgt sei und mit Kypris nur geprahlt habe (1036-1039):

ἐμοὶ σὺ συμπέπτωκας ἐς ταὐτὸν λόγου,
ἑ κ ο υ σ ί ω ς τήνδ' ἐκ δόμων ἐλθεῖν ἐμῶν
ξένας ἐς εὐνάς · χὴ Κύπρις κόμπου χάριν
λόγοις ἐνεῖται.

Euripides hat Hekabes 'aufgeklärte' Deutung also noch einmal nachdrücklich unterstrichen.

Nunmehr ist man gerüstet, Hekabes kühnstem Ausspruch über die Götter gegenüberzutreten. Er ist freilich so oft diskutiert worden, daß er trotz seiner Wichtigkeit nur kurz behandelt werden soll. Es ist Hekabes Gebet (wenn man es überhaupt als solches bezeichnen kann)[12], als sie Menelaos' ansichtig wird (884-888):

ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἕδραν,
ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,
Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσηυξάμην σε · πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.

Auf dieses 'Gebet' hin fühlt sich (wohl nicht nur) der biedere Menelaos überfordert, wenn er lakonisch feststellt, Hekabe habe auf ganz neue Weise gebetet: *τί δ' ἔστιν; εὐχὰς ὡς ἐκαίνισας θεῶν* (889). Es ist augenscheinlich, daß Euripides an dieser Stelle auf allen Athenern bekannte Philosophen anspielt[13]: Diogenes von Apollonia (Luft) und Anaxagoras (Verstand) – was natürlich nicht nur wegen des krassen Anachronismus in die Augen springt. Isoliert man den Passus, liegt es nahe, Euripides als aufgeklärten, um ein neues Gottesbild ringenden Denker zu verstehen. Dies hat vor allem W. Nestle getan[14], der die Verse als 'grundlegend' für Euripides interpretierte[15]: Dieser habe sich zu einer pantheistisch gedachten Gottheit bekannt, die in der Stille wirke und die Welt gerecht lenke; Euripides werde nicht müde, ihre Allgegenwart, ihre Allwissenheit und ihr unfehlbares Wirken zu schildern[16].

Gymnasium 67, 1960, 10-26, hier: 15 (= Gesammelte Schriften, hrsg. v. W. Kraus, Bern/München 1966, 247-263, hier: 252): „Mit vernichtender Schärfe zieht Hekabe die Motive Helenas aus dem luftigen Bereich des Mythos in höchst reale Bezirke: da wünscht eine üppige Frau aus den engen Verhältnissen herauszukommen, in denen sie lebt, und nur zu rasch verfällt sie dem schönen Prinzen aus der Fremde [...]."

[12] Lesky 388 spricht von „dem seltsamsten Gebete [...], das die griechische Tragödie kennt".

[13] Vgl. Nestle (oben Anm. 3) 450-451 und Scodel (oben Anm. 1) 93-95; ausführlich zu dem Gebet: Chr. Chromik, Göttlicher Anspruch und menschliche Verantwortung bei Euripides, Diss. Kiel 1967, 206-218. Zu Recht hat F. Chapouthier betont, aus den philosophischen Anspielungen seien nicht „intentions systématiques" abzuleiten (Euripide et l'accueil du divin, Entretiens 1, 1954, 203-225, hier: 217). O. Gigon verband Hekabes Gebet nicht mit Anaxagoras, sondern mit Heraklit 22 B 119 (daselbst 233).

[14] Nestle 146-147.

[15] Lesky 388 meinte, daß sich in dem Gebet Euripides' „eigenes Ringen um einen geläuterten Gottesbegriff spiegelt".

[16] Vgl. Greenwood (oben Anm. 11) 21: „I can think of one and one only: that for five

Doch sehe man den Zusammenhang der Szene: Hekabe fürchtet zu Recht, Menelaos könne zu schwach sein, Helena in der Heimat dem Tod zu überantworten, und stößt deshalb ihre Worte, man muß schon sagen: in Verzweiflung aus; es ist „ein verzweifelter Versuch, Gerechtigkeit *irgendwie herbeizuzwingen*"[17]. Nach allem, was bisher über das Götterbild der *Troades* festzustellen war, kann nicht einfach an die Stelle des alten abgewirtschafteten Götterbilds ein neues, aufgeklärtes, philosophisches, rationales oder wie man sonst noch zu sagen pflegt gesetzt worden sein; denn es wäre notwendig mit allen Implikationen des sinnlosen Geschehens verknüpft: Wenn die alten Götter außer Kurs geraten sind, nützen auch neue Götter nichts, wenn die alten Definitionen verblassen, sind auch neue Definitionen farblos – so farblos wie Äther, Notwendigkeit oder Vernunft, zumal wenn sie alternativ aufgezählt werden. Das aber heißt: In Hekabes 'Gebet' schwingen unüberhörbare Untertöne mit, Verzweiflung und Skepsis, Ironie und Spott. K. Reinhardt hat zu Recht seine Absurdität herausgestellt[18]. Schließlich sei auf M. Pohlenz' schöne Interpretation verwiesen[19]: „Hier versinkt der Zeus der Volksreligion, und ein Philosophengott will sich an seine Stelle setzen. Aber wenn sich an diesen das Sehnen des Menschenherzens nach ausgleichender Gerechtigkeit klammern will, so greift es auch da ins Leere. Denn Helena schlägt ja eben der Gerechtigkeit ein Schnippchen, und die Troerinnen verfallen dem Elend. Die Lebenserfahrung zeigt nichts als den Zufall, wetterwendisch wie ein Mensch ohne Halt und Verstand."

Gerade das Anspielen auf den anaxagoreischen *νοῦς* ruft die bereits besprochene Vorhaltung Hekabes an Helena in Erinnerung, es sei deren eigener *νοῦς*, der alles verschuldet habe (988)[20]. Es ist schwer, in diesem Zusammenhang nicht

lines the speaker is in effect not Hecuba but Euripides, and that Euripides is here revealing something of what he believes about God and his relation to the world." Chromik (oben Anm. 13) 215-216 nahm das Gebet sogar zum Anlaß einer umfassenden Interpretation des Götterbilds der *Troades*: In ihnen werde das Wirken einer übergeordneten Gerechtigkeit sichtbar, die nicht für jedes Einzelschicksal aufrechenbar sei, sondern nur für die Troer und Griechen zusammen. Bereits W. Schmid vertrat die Ansicht, Hekabe sei „von der Gerechtigkeit von Zeus' stillem Walten [...] überzeugt" (W. Schmid – O. Stählin, Geschichte der griechischen Literatur, I, 3, 1, München 1940, 484 Anm. 3). Auch für W. Schadewaldt war es „kein Zweifel, daß hier einmal bei Euripides ein echt religiöses Erleben gestaltet wurde" (Monolog und Selbstgespräch, Berlin 1926, 114).

[17] W. Kullmann, Deutung und Bedeutung der Götter bei Euripides, in: Mythos. Deutung und Bedeutung, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Dies philologici Aenipontani, Heft 5, 1987, 7-22, hier 10 (Hervorhebung ad hoc).

[18] „Denn auch abgesehen davon, daß man zu einem solchen Gott nicht beten kann: was seine, wie es scheint, bestätigte Gerechtigkeit betrifft, so folgt deren Widerlegung dem Gebete der betrogenen Greisin auf dem Fuße. Das Gebet, gesprochen zu Beginn eines der Haupt-Agone [...], ist nach des Dramatikers Absicht unter anscheinendem Tiefsinn ein nicht zu entwirrendes Rätsel. Janusköpfiger kann der gerechte Gott nicht werden. Auch formal wird die Gebetsform überspannt. Das traditionelle und das aufgeklärte Göttliche, eins auf das andere gestülpt, als ob sie vereinbar wären, enden gleichermaßen im Absurden" (Die Sinneskrise bei Euripides, Neue Rundschau 68, 1957, 615-646 = Tradition und Geist. Gesammelte Essays zur Dichtung, hrsg. v. C. Becker, Gottingen 1960, 227-256, hier: 234).

[19] Die griechische Tragödie, 2 Bde., Göttingen ^{2}1954, I, 370.

[20] Vgl. dazu Lesky (oben Anm. 11) 13-15 (= 250-252).

weiterhin an einen vielzitierten Euripides-Vers zu denken: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός* (fr. 1018 N²). Wer die *Troades* gelesen hat, wird nicht Cicero (*Tusc.* 1,65), sondern Nemesios von Emesa (*De nat. hom.* 43,349) zustimmen: *Εὐριπίδης δὲ καὶ Μένανδρος ἐν ἐνίοις τὸν νοῦν τὸν ἐν ἑκάστῳ φασὶ προνοεῖν ἑκαστου, θεῶν δὲ μηδένα.* Daß kein Gott in der Welt der *Troades* sichtbar wird – trotz Prolog, trotz philosophischem Räsonnement –, zeigt Hekabes Äußerung gegen Ende des Stücks, daß die Götter nur Troias und ihr Unglück im Sinn hatten (1240-1242):

οὐκ ἦν ἄρ' ἐν θεοῖσι πλὴν οὐμοὶ πόνοι
Τροία τε πόλεων ἔκκριτον μισουμένη,
μάτην δ' ἐβουθυτοῦμεν.

Das ist sozusagen Hekabes theologisches Schlußwort. Ihr *μάτην* wird den Zuschauern noch lange in den Ohren nachgehallt haben[21]. Götter, die so handeln, sagten sie sich, sind keine Götter. Auch dieser Satz stammt von Euripides: *εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί*[22].

Wenn es keine Götter gibt, ist der Mensch frei – freilich nur, solange es der Zufall zuläßt. In den *Troades* ist von ihm ausdrücklich die Rede, mag er *μεταβολή* (615), *ἀνάγκη* (616) oder *τύχη* (1204) heißen. Solange das Handeln des Menschen gelingt, fühlt er sich frei; sobald es mißlingt, fühlt er sich unfrei. Beide Fälle führen die *Troades* mit entsetzlicher Konsequenz vor. Die Griechen sind die, deren Handeln gelingt, aber es ist moralisch zu beanstanden; die Troer sind die, deren Handeln mißlingt, aber es ist moralisch nicht zu beanstanden. Damit ist eine Wertung in das Stück gebracht, die in dem stolzen Athen des Jahrs 415 erschrecken läßt. Natürlich stellt Euripides den Griechen nicht einen Freibrief aus; denn er läßt keinen Zweifel daran, daß auch sie von der *μεταβολή* eingeholt werden. Poseidon spricht am Ende des Prologs aus, daß der Sieger später selbst zugrundegehen wird (95-97). Aber auch Kassandra prophezeit das Unglück, das zwei der griechischen Haupthelden, Agamemnon (356-364) und Odysseus (431-441), treffen wird.

Es wurde in den vorstehenden Bemerkungen darauf verzichtet, das Götterbild der *Troades* mit dem anderer euripideischer Stücke zu vermengen. Denn wie jeder suchende Mensch dürfte auch Euripides auf verschiedenen Wegen oder doch mit verschiedenen Ansätzen nach der Wahrheit gesucht haben. Deswegen ist es absolut unbefriedigend, die klare Aussage der *Troades* mit theologischen Zitaten aus anderen

[21] Gute Bemerkungen zu dem Götterbild der *Troades* finden sich bei Scodel (oben Anm. 1) 132-137: „In essence, the gods depicted in the drama are as irrational as the human beings, and they change along with the changes of fortune, without any moral logic" (132-133). „After the efforts of Hecuba to find gods who will correspond to her desire for justice, it is natural to treat the gods as an invention based on a similar desire. The gods can be completely rational and just if they are fictitious. Once men can imagine better gods than fit the evidence of the world, the next step is to conclude that the gods are the product of the moralizing imagination" (136).

[22] Fr. 292 N².

Stücken zu verwässern[23]. Es soll nicht verkannt werden, daß nahezu alle betrachteten Äußerungen solche Hekabes sind, die von Anfang bis Ende die Bühne beherrscht. Selbst wenn Euripides nur zeigen wollte, daß jemand wie Hekabe den Glauben an die Götter verlieren kann, sollte diese Konzeption nicht unterschätzt werden. Es genügt, *daß* er sie gemacht hat. Und er hat sie an einer Person demonstriert, die mit solcher Intensität geformt ist, daß sie die Dichter durch zwei Jahrtausende hindurch zu immer erneutem Nachgestalten angeregt hat. Wie könnte man verantworten, ihre Aussage als eine beliebige abzutun?

Freiburg i.Br. Eckard Lefèvre

[23] Es sei gestattet, auf die eigenen Ausführungen zu verweisen: Theatrum Mundi: Götter, Gott und Spielleiter im antiken Drama, in: Theatrum Mundi. Götter, Gott und Spielleiter im Drama von der Antike bis zur Gegenwart, Sonderband des Literaturwissenschaftlichen Jahrbuchs 1981, 49-91, hier: 51-63; vgl. dort S. 60 zu *Hipp.* 1328-1334: „Das ist die Bankerotterklärung der herkömmlichen Götter, die Reduzierung ihres Waltens auf das Gebiet der Literatur. Diese Götter haben abgewirtschaftet: Anstelle einer theologischen erfüllen sie eine dramaturgische Funktion. Bei dem jüngsten der drei großen Tragiker ist das Paradoxon zu beobachten, daß die Götter auf seiner Bühne äußerlich als Spiellenker mehr denn je agieren, daß sie aber die innere Berechtigung weitgehend verloren haben."