

**TÜBINGER BEITRÄGE  
ZUR ALTERTUMSWISSENSCHAFT**

IN GEMEINSCHAFT MIT  
F. FOCKE / H. HERTER / W. SCHMID  
HERAUSGEGEBEN VON  
OTTO WEINREICH

XXVII. HEFT:  
ANTON HÖFLER  
DER SARAPISHYMNUS  
DES AILIOS ARISTEIDES



---

STUTTGART-BERLIN 1935  
VERLAG VON W. KOHLHAMMER



DER SARAPISHYMNUS  
DES AILIOS ARISTEIDES

VON

ANTON HÖFLER



---

STUTTGART-BERLIN 1935  
VERLAG VON W. KOHLHAMMER



## Vorwort.

Die vorliegende Arbeit wurde 1933 bei der Philosophischen Fakultät in Tübingen als Dissertation eingereicht. Die Anregung zu ihr verdanke ich Herrn Professor Dr. Otto Weinreich in Tübingen, der so gütig war, sie durch wertvolle Ratschläge und Hinweise vielfach zu fördern und auch die Drucklegung mit zu überwachen.

Lochau a. Bodensee, Juni 1935.

Anton Höfler.



## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Schrifttum . . . . .	V
Ort, Zeit, Veranlassung des Sarapishymnus . . . . .	1
Besondere Vorbemerkungen zum ersten Teil des Hymnus . . . . .	5
Disposition des Hymnus . . . . .	9
Deutsche Übersetzung . . . . .	11
Kommentar und religionsgeschichtliche Untersuchungen . . . . .	21
Rechtfertigung des Prosahymnus . . . . .	21
Der Hymnus an Sarapis selbst . . . . .	41
S. als Soter des Menschenlebens . . . . .	46
S. als Heilgott . . . . .	54
S. als Helios . . . . .	58
S. als Spender des Reichtums . . . . .	67
S. als Soter aller Menschen . . . . .	71
S. als Εἰς Ζεὺς . . . . .	78
S. der „Einzig“ an Macht und Ehre . . . . .	80
S. als Pluton . . . . .	82
S. als Poseidon . . . . .	83
S. der „Einzig“ in allem . . . . .	84
S. der Unterweltsgott . . . . .	86
S. als Psychopompos . . . . .	89
S. der strenge Gott . . . . .	90
S. und sein Kultmahl . . . . .	93
S. im Leben und Erwerben der Menschen . . . . .	98
Die Aretai des Sarapis . . . . .	100
Zusammenfassung . . . . .	106
S. der Herr der Tiere . . . . .	107
S. der Herr des Nil . . . . .	108
S. der Herr der Tempel . . . . .	110
S. das Licht für alle Menschen . . . . .	111
Schlußwort . . . . .	114

---





## Schrifttum.

### Ausgaben der Werke des Aristeides.

- Aelii Aristidis Adrianensis opera omnia Graece et Latine . . . rec. Samuel Jebb.  
Tom. I. II. Oxonii 1722 u. 1730.
- Aristides ex rec. Guilielmi Dindorfii, Lipsiae 1829 (mit krit. Apparat und den Erklärungen der früheren Bearbeiter W. Canter (1866), S. Jebb, J. J. Reiske u. a.). Vol. I—III.
- Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia ed. Bruno Keil Vol. II. Berlini 1898.

### Literatur über Aristeides und seine Götterreden:

- Amann, Julius, Die Zeusrede des Ailios Aristeides, 'Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 12 1931.
- Baumgart, Hermann, Aelius Aristeides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des 2. Jahrh. der Kaiserzeit, Leipzig 1874.
- Boulanger, André, Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, Paris 1928.
- Mesk, Josef, Zu den Prosa- und Vershymnen des Aelius Aristides, Raccolta di scritti in onore di Felice Ramorino, Pubblicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, serie quarta, vol. VII S. 660 ff.
- Schmid, Wilh., Der Attizismus in seinen Hauptvertretern, vor allem der II. Band, Stuttgart 1889.
- Schwarz, Anton, Zeitschrift der österreichischen Gymnasien 1885 S. 331 ff.
- von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich, Der Rhetor Aristeides, Sitz-Berichte der Preuß. Ak. d. Wissenschaften, philos.-hist. Klasse 1925 S. 333 ff.

Speziell für den Sarapiskult wurden benützt, abgesehen von den einschlägigen Abschnitten in der R.-E. von Pauly-Wissowa und Roschers Mytholog. Lexikon und der weiteren Literatur, die an den betreffenden Stellen selbst angegeben ist:

- Cumont, Franz, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum<sup>8</sup> 1931.
- Erman, Adolf, Die ägyptische Religion 1909.
- Greßmann, Hugo, Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter 1930.
- Kroll, J., Die Lehren des Hermes Trismegistos, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XII 1914.
- Mitteis-Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, Leipzig-Berlin 1912.
- Peterson, E., Εἰς θεός, Forschungen z. N. T. 24/25 1926 (zitiert mit „Peterson“)

- Preisigke, Sammelbuch griechischer Inschriften aus Ägypten (und Berichtigungsliste) (zitiert mit S.-B.).
- Reitzenstein-Schäfer, Studien zum antiken Synkretismus, Studien der Bibliothek Warburg 7 1926.
- Rusch, Adolf, De Serapide et Iside in Graecia cultis, Diss. Berlin 1906.
- Schubart, W., Einführung in die Papyruskunde 1918.
- Vogt, J., Die alexandrinischen Münzen, Stuttgart 1924.
- Weber, W., Drei Untersuchungen, Hab.-Schrift Heidelberg 1911: Helios Sarapis; Antinoos Hermes; Zwei Formen des Osiris.
- Weinreich, Otto, Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius, Aristides, Neue Jahrbücher f. d. Klass. Altertum, Bd. 83 (17. Jahrg.) 1914 S. 597 ff.
- Neue Urkunden zur Sarapisreligion, Tübingen 1919 (zitiert mit N. U.).
- Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia, S. B. Heidelberger Ak. 1919 (zitiert mit „Kultsatzungen . . .“).
- Wilcken, Ulrich, Urkunden der Ptolemäerzeit I. 1927 (zitiert mit U. P. Z.),

Für die Hymnensprache im allgemeinen:

- Keyßner, K., Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus. Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft II 1932.
-

## Ort, Zeit, Veranlassung der Entstehung des Sarapishymnus; Verhältnis zum Zeus- und Asklepioshymnus.

Die engen Beziehungen, die zwischen dem Zeus- und Sarapishymnus des Aristeides bestehen, lassen in vielem die Beobachtungen, die Julius Amann in seiner Behandlung der Zeusrede gemacht hat, auch für unseren Hymnus gelten. So ist die Frage nach Zeit und Entstehen unseres Hymnus von ihm mittelbar bereits zu einem ziemlich gesicherten Resultat geführt worden<sup>1)</sup>. Unser Hymnus stammt aus der Frühzeit des Redners, Asklepios hat für ihn noch nicht die Bedeutung wie später, seine Machtvollkommenheiten gehen vollständig in denen des Sarapis auf. Wie die Rede an Asklepios den abschließenden Markstein seiner religiösen Entwicklung bereits nach Veröffentlichung der heiligen Reden (vgl. Wilamowitz S. 344)<sup>2)</sup> am Lebensabend des Redners darstellt, so ist unsere Rede ein Dokument seiner Vorkrankheitsjahre mit ihrer großen religiösen Aufgeschlossenheit.

Gegen zwei Jahre weilte Aristeides in Ägypten, 142/3 (wenn man 117 als Geburtsjahr des Redners annimmt)<sup>3)</sup>. Aus dem ersten Paragraphen des Aigyptios (XXXVI. Keil) ersehen wir, mit welcher Hingabe er Ägypten durchforschte, und wenn einen, so hat ihn vor allem die Religion interessiert<sup>4)</sup>. So wäre es wohl zu hart geurteilt

1) Darin stimmt auch ausdrücklich Eberhard Richtsteig der Arbeit Amanns zu, Philol. Wochenschrift 1931 Sp. 1283. Vgl. Sieveking, Gnomon 1933, S. 55.

2) „Der Rhetor Aristeides“ in Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1925, XXVIII.

3) Amann, S. 36.

4) Was Wilamowitz a. a. O. S. 336 bemerkt, gilt für den Aigyptios mit seinen speziellen, wissenschaftlichen Zielen. Das hindert nicht, daß gerade die Sarapisrede die religiösen Erfahrungen des Redners in Alexandrien und Ägypten widerspiegelt.

über diesen Mann, wenn man hinter manchem Schaum der Formeln in der Sarapisrede nicht doch ein starkes Gefühl für jene eigenartige Religiosität anerkennen würde<sup>1)</sup>. Er war heißhungrig nach dem Bethlehem des Sarapis, nach Alexandrien gegangen; nach damaliger Auffassung war ja eine Reise nach Ägypten nichts anderes als eine Reise in die Heimat der Religion überhaupt, im besonderen aber in die Heimat des Sarapiskultes.

Bei einer so gefährvollen Seereise nun wie der nach Ägypten bindet sich ein jeder und so auch Aristeides gewissermaßen vertraglich mit dem Gott, dem er zugehört, seinem Heimatgott. Aristeides als Sohn des Zeuspriesters Eudaimon von Hadrianotherai nimmt also Zeus als seinen Beschützer mit und ruft ihn in der Seenot an. Sein Gelübde erfüllt er in Alexandrien, er hält die Zeusrede nach seiner Ankunft. Bei der Rückfahrt dann nach Smyrna konnte niemand anders sein Begleiter sein als Sarapis. Eine Stelle im Hymnus § 28 weist direkt darauf hin, daß die Seeleute mit Sarapis bei ihrer Abfahrt einen Vertrag schlossen unter gleichen Bedingungen für beide Teile; Sarapis war ja der Herr von Wind und Wellen. Als das Schiffsunglück ihn zum Gelübde der Dankrede im Falle der Rettung bewog, da konnte dieses Gelübde nur dem Sarapis gelten. Wir kennen zudem die Propagandafreudigkeit, die gerade der ägyptischen Religion von Haus aus eigen ist. Der Dank für jede Wohltat des Gottes ist ihre Verkündigung<sup>2)</sup>. Seine Rettung also und damit den Gott selbst als den Retter verkündet Aristeides zu Hause in dieser Rede und besiegelt seine Ausführungen mit der feierlichen Sphragis, daß er nicht lüge (31/17)<sup>3)</sup>; wäre diese Besiegelung in Alexandrien verständlich? Soweit darf der Glaube an die leere Formel doch nicht gehen. Nein, Aristeides kommt heim mit einem Schatz von Sarapisbegeisterung und -weisheit, er kündigt sie und steht feierlich ein dafür mit seinem ganzen Namen.

Ebenso sind die Worte 21/23: „so rufen ihn ja auch die Bürger der großen Stadt am Nil als den Einzigen, den Zeus aus“, die auch Aman S. 29 anführt, unerträglich, wenn die Rede in Alexandrien

1) Anders der oft rationalistische Baumgart, Ael. Aristeides S. 89.

2) Vgl. die vielen Inschriften, die den Dank für Rettung aussprechen; für den Flugschriftcharakter solcher Charakterien vgl. Oxyrhynchus Papyrus XI 1382 vgl. unten zu § 29.

3) Die erste Zahl bedeutet den Paragraphen, die zweite Zahl die Zeile der entsprechenden Seite in Keils Ausgabe.

gehalten ist; in Smyrna aber sind sie eine Bestätigung der Wahrheit ersten Ranges, die Bestätigung eines Augen- und Ohrenzeugen, der diesen Ruf in Alexandrien selbst gehört und mitgerufen hat; auch in den 42 Heiligtümern des Sarapis 32/26, in dem Hinweis auf den Nil und anderem hört man noch etwas von den Erlebnissen des Redners heraus. Sicherlich hat Aristeides in dieser Rede das Neueste und Beste geboten, was die Mutterstadt des Sarapis glaubens von ihrem Gott zu sagen wußte; freilich wir werden das nie genau herauschälen können, was Aristeides in Ägypten dazugelernt hat. Die zahlreichen Anklänge zwischen Sarapis- und Zeushymnus, die Josef Mesk<sup>1)</sup> für die Abhängigkeit des Zeushymnus vom Sarapishymnus geltend macht, können genau so nach Amann S. 35 Anleihen des Sarapishymnus bei seinem Vorgänger sein. Es wäre durchaus begreiflich, ja psychologisch naheliegend, daß der Stoff der Zeusrede sich im Sarapishymnus zum Teil wiederfinde, aber ausgeweitet zum „Εἰς Ζεὺς Σάραπις“.

Das ist eine durchaus natürliche Entwicklung der Religiosität<sup>2)</sup>. Sonst kann ja von einer solchen in den Hymnen des Aristeides wenig die Rede sein: Die meisten sind Paradestücke mit allem Aufputz der Rhetorik und mit einer Leichtigkeit der Übertragung gewisser Gottesbegriffe von einem Gott auf den andern; nur diese drei Hymnen können als psychologisch gerechtfertigt gelten: der an Zeus, Sarapis und Asklepios. Diese sind tatsächlich ehrwürdige Marksteine eines religiös sich wandelnden Menschen.

In seiner Rezension der Arbeit Amanns hat E. Richtsteig (Philol. Wochenschrift 1931 Sp. 1283 f.) bezweifelt, ob Aelius Aristeides wirklich auf der Hin- und Rückreise in Seenot gekommen sei; er glaubt nur an die eine auf der Rückreise aus Ägypten, die dann beide Gelübdereden an Zeus wie an Sarapis bedingte; diese Hymnen folgten dann zeitlich unmittelbar aufeinander. Allein gerade dieser letzte Punkt ist psychologisch höchst unwahrscheinlich. Hätte nämlich die erstgehaltene Rede einer anderen Gottheit gegolten, z. B. dem Poseidon oder den Dioskuren, so läge von dieser Seite wenig im Wege. Daß aber gerade ein Hymnus auf Zeus und Zeus-Sarapis zeitlich so hart aneinanderliegen und zudem beide als Gelübdereden aus derselben Seenot, ist schwer vorstellbar. Auch wird eine solche Annahme dem Gedanken einer natürlichen Entwicklung der Religiosität des Redners in keiner Weise gerecht. Man wird schon von diesem Stand-

1) Raccolta di scritti . . . S. 660 ff.

2) Damit ist die Originalität des Aristeides nicht überschätzt. Er hat nicht geschaffen, sondern geschöpft. Vgl. Baumgart S. 39.

punkt aus beide Reden zeitlich trennen müssen und das religiöse Erlebnis in Ägypten ist dann das gegebene Zwischenglied. Vgl. Wilamowitz Litteris 1925 S. 128.

Schließlich verdient noch das Verhältnis des Sarapis zu Smyrna eine Würdigung. Schon in der Zeit der Unabhängigkeit von Rom ist dort der Kult des Sarapis und der Isis durch Münzen als wahrscheinlich bezeugt (Rusch S. 71), sicher in der Kaiserzeit, später stand er in voller Blüte. Auf der Münze *ἑμνοίας Ἐφεσίων καὶ Σμυρναίων* erscheint Sarapis als Repräsentant der Stadt. So besteht sein Kult in Smyrna neben dem des Apollon Didymaios, denen zusammen auch in der Kaiserzeit ein Bad in der Nähe der Stadt geweiht wurde. Die gemeinsame Verehrung der beiden ägyptischen Gottheiten bezeugt Aristeides selbst in der dritten Hl. Rede 44 f. Auch Katochoi hat es in Smyrna gegeben. Die Inschrift C. I. G. 3163 (Rusch S. 72) bezeugt das eindeutig (Wilamowitz, Aristeides S. 339 Anm. 1), aber Aristeides selbst redet in unserem Hymnus nicht davon.

Die Sarapisrede ist in Smyrna gehalten, wohl im Tempel des ägyptischen Gottes selbst, womöglich auch an seinem Feste (vgl. § 33) nach der Heimkehr aus Ägypten im Jahre 143/4 als Dankgabe für die Rettung aus der Seenot.

---

## Besondere Vorbemerkungen zum ersten Teil des Sarapishymnus.

In den ersten 14 Paragraphen, dem weit ausgesponnenen Prömium des Hymnus, will Aristeides die Gleichberechtigung und den Vorrang des Prosahymnus gegenüber dem der Dichter erweisen. Diese programmatische Ausführung, grundlegend für das ganze Lebenswerk des Redners, mag wohl verleiten, unseren Hymnus an den Anfang aller Götterreden des Aristeides zu stellen, wie Mesk getan hat<sup>1)</sup>, aber die Gründe, die nach Amanns Ausführungen und nach den Beobachtungen oben für die Priorität des Zeushymnus sprechen, bestehen dennoch zu Recht. Es sind doch so manche Fälle denkbar, die die heftige Stellungnahme des Redners provoziert haben; so konnte ein Angriff von seiten der Dichter schon durch eine frühere Rede des Aristeides veranlaßt worden sein. Zudem kommt Aristeides eben aus Ägypten, „wo das Griechentum für Poesie eine besondere Leidenschaft hatte, während es sich gegen die Rhetorik ablehnend verhielt“<sup>2)</sup>. Es mag sein, daß die Zeusrede in Alexandrien nicht das Gefallen aller gefunden hatte und daß eine Antwort auf diese Kritik erforderlich wurde.

Dies alles gilt natürlich auch dann, wenn der Hymnus außerhalb Ägyptens gehalten wurde, denn überall, wo man den Sarapis preist, preist man gerade den graeco-ägyptischen Gott, der wohl auch in der Bevorzugung der Poesie sein Heimatland nicht verleugnet<sup>3)</sup>.

Freilich war es nicht angebracht, gegen die Alexandriner oder gar gegen den Gott zu polemisieren; Anmaßung der Dichter und

---

1) a. a. O. S. 664 f.

2) Christ-Schmid, Lit. Gesch.<sup>o</sup> II, S. 113; 702. Vgl. Boulanger S. 307 Anmerkung 1.

3) Die Delische Weihinschrift I. G. XI 1299 bringt nach der Prosaerzählung nochmals dasselbe in Versen. Vielleicht hatte die Prosaschilderung allein nicht genügt. Vgl. auch das unten anzuführende Aushängeschild des Traumdeuters.

Gutmütigkeit und Nachgiebigkeit von seiten der Redner ist der Grund für die Vorherrschaft des Vershymnus und das reizt den Aristeides, hier einmal ein klares Wort zu sprechen. Es darf auch nicht übersehen werden, daß sich unzweifelhaft Anklänge und Verknüpfungspunkte zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Hymnus finden, die Wesentliches berühren. So paßt der Gedanke in § 5, daß alle Menschen verpflichtet seien, die Gottheit (durch Verkündigung) nach Kräften zu ehren, gut in die ausgesprochen propagandistische Stimmung der Sarapisreligion. Nicht minder ist der Hinweis in § 10f. auf das „Allmaß, das durchs Ganze geht“ eine Parallele zum Allgott, der 19/10 „durchs ganze Leben wandelt und kein Plätzchen ohne sein Wirken läßt“, 19/12 „alles prüft“ und 21/20 „die Maße des ganzen Lebens in seiner Hand hält“. Und auch das *διοικεῖν*, womit die Allwirksamkeit des Sarapis gegenüber dem Menschenleben wie in einem Kernwort ausgedrückt wird (16/13), deutet ebenso auch die Wesensaufgabe an, die das ganze und volle Metrum in der Rede zu erfüllen hat; freilich bei Aristeides wird das Verbum mit synonymen Worten ausgedrückt, aber schon bei Isokrates, der überhaupt hier reichlich Pate gestanden hat, ist es 15, 45 gebraucht. Sollte vielleicht hier das Vorrecht des Prosa-hymnus gerade aus Grundthesen der Sarapisreligion heraus verständlich gemacht werden?

Auch Ägypten, so will der Redner erklären, mit seinen ganz entgegengesetzten Beeinflussungen hat an seiner Stellungnahme nichts geändert: er ist und bleibt Rhetor, und verfaßt er Hymnen an die Götter, dann tut er es in Prosa. Von diesem Standpunkt aus betrachtet ist das Urteil Boulangers S. 307 doch ungerecht, Aristeides bilde sich ein, mit riesigem Gepolter Türen zu erbrechen, die schon längst offen stehen.

Die von Gorgias und seiner Schule begründete epideiktische Beredsamkeit, die durch Isokrates zum erstenmal auch im Enkomion auf Zeitgenossen Anwendung fand, hatte Plato bereits in den Hymnen auf Eros, auf das All und seinen Schöpfer in die religiöse Sphäre verpflanzt. Ins volle Recht aber ward die Prosapredigt als Lobrede auf die Götter tatsächlich erst Jahrhunderte später von Aristeides und seiner religiös so erregten Zeit eingesetzt (vgl. Apuleius florida 18). War es bei Plato noch unbewußt geschehen, hier wurde die Neuerung mit deutlich ausgesprochener Absicht eingeführt genau wie bei Isokrates, der in seiner Rede auf Euagoras



das Neue seines Vorhabens betont. Insofern also fühlt sich Aristoteles über Plato hinweg als der wahre und eigentliche Bahnbrecher auf dem Gebiet des Prosahymnus so recht als zweiter Isokrates<sup>1)</sup>. Das ist nicht zuletzt der Grund, warum gerade der erste Teil unseres Hymnus im wesentlichen isokratisches Gedankengut bringt (siehe unten!).

Diesem stolzen Empfinden, epochemachender Neuerer zu sein, galt alles, was in der Zwischenzeit in dieser Hinsicht geschaffen worden war (vgl. Boulanger S. 309), nur als „Amateurversuche“, als Vorboten seiner eigenen Großtat. Er erkennt ja ausdrücklich in der Heraklesrede (XL § 1 Keil) an, daß schon viele die Taten des Herakles in Prosa besungen hätten ἄδοντες! (vgl. Beginn der Rede XLIV „auf das Ägäische Meer“ (ἦσαν . . . λογογράφος).

Das Besondere und Neue, das in der Prosahymnodik dem Aristoteles und seiner Zeit verdankt wird, kann man vielleicht darin sehen, daß jetzt die Hymnen ganz persönlicher Regung entspringen oder sich doch wenigstens so geben und somit als Zeugnisse der eigenen religiösen Richtung des Redners gelten können<sup>2)</sup>.

Begeisterte Nachfolge hat Aristoteles vor allem in Kaiser Julian und dem Redner Libanius gefunden (cf. or. 63 vol. III p. 347 Reiske). Über den Einfluß auf die christliche Predigt vgl. Norden, Kunstprosa S. 846 f. 402; J. Kroll, Die christl. Hymnodik bis zu Clemens v. Alexandria, Braunsberger Vorlesungsverzeichnis W. S. 1921/22, S. 9.

Mit dem entschieden einseitigen Eintreten für die Prosarede beim Götterenkion, wie es im Sarapishymnus zutage tritt, steht die spätere Praxis des Aristoteles in Widerspruch, denn damals hat er die Götter zugleich in Versen und in Prosa verherrlicht; auch fallen seine Dichtungsversuche sämtlich in die Zeit nach unserer Rede. Der Widerspruch löst sich für Aristoteles dadurch, daß die Götter ihm von Fall zu Fall befohlen haben, sie im Lied zu preisen. Wahrscheinlich hat er sich darüber gar keine Rechenschaft gegeben, daß die Götter seine eigenen prinzipiellen Behauptungen dadurch

1) In Weltanschauung und den Grundthesen der Rhetorik ist Aristoteles ein neuer Isokrates, sonst aber ist vor allem Demosthenes sein Vorbild: Christ-Schmid, Lit. Gesch.<sup>6</sup> I S. 577.

2) Zum ganzen vgl. Wilamowitz, Glaube der Hellenen II S. 506 und „Der Rhetor Aristoteles“ S. 338; Norden, Kunstprosa S. 844 ff.

widerlegten. (Mesk S. 672; die in seinen Werken zerstreuten poetischen Versuche ebendort gesammelt S. 668 ff.)<sup>1)</sup>

Was die Anschauung des Aristeides über das Verhältnis zwischen Poesie und Prosa angeht, so stimmte er mit dem Großteil seiner Zeitgenossen überein in der Leugnung eines essentiellen Unterschiedes. In Gorgias' Helena 9 war diese These zum erstenmal vertreten worden (Diels Vors.<sup>4</sup> II S. 251 f.). Weiteres Norden, Kunstprosa S. 30; Boulanger S. 303 f. Anm. 2.

Um die Zeitenwende hatte Dionysios von Halikarnass diese gorgianischen Gedanken aufgreifend in seiner Schrift de compositione verborum die Mittel aufgezeigt, durch die sich der Prosaiker, ohne eigentlich Dichter zu werden, doch die Reize der Poesie bis zu einem gewissen Grad aneignen könne (Christ-Schmid Lit. Gesch.<sup>6</sup> II S. 469). Ungefähr als Zeitgenosse des Aristeides kann Proklos gelten, der seiner Chrestomathie kurze einleitende Bemerkungen über den auch nach ihm nur graduellen Unterschied zwischen Poesie und Prosa vorausschickte (Christ-Schmid a. a. O. II S. 881 ff.).

Aristeides selbst erklärt in der ersten Auseinandersetzung mit Plato, daß die Inspiration von oben nicht den Dichtern reserviert sei; wie die Redner an ihr Anteil hätten, beweiße sein eigenes Beispiel (Boulanger 303). Nur die rein äußere Form des Metrums scheidet Poesie und Prosa, auch die Prosa des Redners müsse vom Metrum beherrscht sein und zwar in viel höherem und umfassenderem Grade, als es bei der Poesie der Fall sei.

---

1) Auf R. Herzog, Ein Asklepios-Hymnus des Aristeides (Sitz.Ber. Akad. Berlin, phil. hist. Kl. 1934, 21) kann gerade in der Korrektur noch hingewiesen werden, ausnützen konnte ich die Arbeit hier nicht mehr.

# Disposition.

## I. Teil.

### Die Rechtfertigung des Prosahymnus. §§ 1—14.

#### A. Der Vershymnus.

##### I. Wie sehen die Hymnen der Dichter aus?

- a) Die Dichter vergewaltigen das Gedankengut . . . . . § 1
- Und haben keine Ehrfurcht vor den Göttern . . . . . § 2
- b) Ihre Hymnen sind ein elendes Flickwerk aus formelhaften Phrasen . . . . . § 3

##### II. Mit Unrecht gelten die Dichter allein als die bevollmächtigten Schöpfer der Götterhymnen; denn:

- a) Überall sonst ist die Prosarede in Gebrauch, selbst in der kultischen Gesetzgebung . . . . . § 4
- b) Die allgemeine Pflicht, die Götter nach Kräften zu preisen, legt den Prosahymnus nahe . . . . . § 5
- c) Auch sonst haben die Dichter kein Vorrecht gegenüber den Göttern . . . . . § 6
- d) Im Orakelwesen überwiegt die Prosa . . . . . § 7
- e) Die Prosarede ist die Wiegengabe der Götter an die Menschen, und es ist die ehrende Aufgabe der Menschen, sie gerade den Göttern wieder zu bieten . . . . . § 8

#### B. Der Prosahymnus verdient den Vorrang; denn sein Rhythmus § 9

##### I. Stellt schwere Anforderungen an den Redner, mehr als die Dichter erfüllen . . . . . § 10

##### II. Läßt die Metren der Dichter weit hinter sich . . . . . § 11

Schließt sie aber nicht aus . . . . . § 12

#### C. Zusammenfassung und Überleitung:

- Schwierig ist unsere Kunst im Vergleich mit der der Dichter . . . aber wohlan! . . . . . § 13
- Sarapis, Dir gilt die Rede, dem großen Helfer . . . hilf auch mir jetzt! . . . . . § 14

## II. Teil.

### Der Sarapishymnus selbst. §§ 15—34.

- A. Aus Sarapis' Werken will Aristeides sein Wesen zeigen . . . § 15
- Aber diese aufzuzählen braucht der Redner Hilfe von Gott;
- Sarapis wird sie geben . . . . . § 16

## B. Der Hymnus auf Sarapis:

1. Er ist der Soter des Menschenlebens . . . . .	§§ 17—20
Ziert die Seele mit Weisheit . . . . .	§ 17
Verleiht Gesundheit dem Körper . . . . .	§ 18
Spendet den Wohlstand und erfaßt das ganze Leben . . .	§§ 18—20
2. Er ist der ΕΥ Ζευς . . . . .	§§ 21—26
„Der Einzige“ an Macht und Ehre . . . . .	§ 22
Auf der Erde und dem Meere . . . . .	§ 23
In allem . . . . .	§ 24
Richter in der Unterwelt, Soter und Führer der Seelen .	§ 25
Er ist auch der menschenfreundlichste Gott und der ge- fürchtetste zugleich . . . . .	§ 26
3. Er tritt in Gemeinschaft mit den Menschen:	
Im Kultmahle . . . . .	§ 27
Im Leben und Erwerben . . . . .	§ 28
4. Seine Aretai in den Bibliotheken . . . . .	§ 29
Beispiele: Der Herr der Winde. Spender trinkbaren Wassers. Retter aus Tod und Verderben. Sind unmöglich aufzuzählen.	§§ 30—31
5. Sphragis: Beteuerung des Redners . . . . .	§ 31
C. Zusammenfassung: Der Macht des Sarapis kann man nicht entrinne, ihr verdanken wir unser Heil für jetzt und immer.	
Er sorgt für die Tiere, ist der Herr des Nil und der Tempel	§ 32
Schluß: Preis des Sarapis als Licht für alle Menschen und für den Redner insbesondere bei der Rettung aus der Seenot.	§ 33
Nimm diesen Hymnus an als Dank- und Bittgebet! . . .	§ 34

## Deutsche Übersetzung.

### Allios Aristeides, Rede auf Sarapis <sup>1)</sup>.

1. Wie glücklich sind die Dichter, Schwierigkeiten bleiben ihnen erspart durchweg! Ihnen steht es ja frei, sich die Stoffe jeweils nach eigenem Wunsch und Willen zu wählen, Stoffe, die mitunter weder wahr sind noch glaubhaft, ja denen man zuweilen genau genommen überhaupt nichts Ordentliches abgewinnen kann; zudem behandeln sie diese Themen willkürlich an Hand von Gedanken und Sentenzen, die für sich ohne den Zusammenhang mitunter gänzlich unverstanden bleiben; erst im Ganzen dringen wir in ihren Sinn ein, schon damit zufrieden, daß wir es überhaupt verstanden haben. Dabei haben sie bei einigen nur den Anfang ausgeführt, das übrige aber weggelassen, als wenn sie's gereut hätte, hier haben sie den Anfang verstümmelt, dort die Mitte gestrichen und glaubten, es sei genug, ganz wie unbeschränkte Tyrannen der Gedanken.

2. Kein Wagnis schreckt sie dann auch, keine Unmöglichkeit, ja selbst die Götter führen sie gleich Marionetten vor, machen sie nach Belieben zu Reisegefährten, gesellen sie gegebenenfalls den Menschen bei, selbst auch beim Gelage und lassen sie schließlich sogar mit Fackeln in den Händen leuchten.

3. Und gerade darum sind die Dichter nun auch so selbstherrlich, sind, wie eingangs bemerkt war, so sorglos-glücklich und haben es nach einem Worte Homers „so himmelleicht im Leben“, wenn sie ihre Hymnen und Paiane an die Götter schaffen: Zwei Strophen oder Perioden, und ihre ganze Aufgabe ist erfüllt. Sie reden von „Delos meerumschlungen“, oder von „Zeus dem Donnerfreudigen“, oder vom „Lauttosenden Meer“, sagen beiläufig, daß Herakles zu den Hyperboreern kam, daß Iamos ein Seher der Vorzeit war oder

---

1) In Bruno Keils Ausgabe, die dieser Arbeit durchweg zugrunde gelegt ist, Band II, Rede XLV S. 352 ff.; bei Dindorf Band I Rede VIII S. 81 ff., bei Jebb S. 47 ff.

streifen die Geschichte von Herakles und Antaios oder lassen Namen wie Minos oder Rhadamanthys einfließen, oder Phasis oder Istros oder aber sie verkünden laut, wie sie selbst Musensprößlinge seien, wie unbezwungen an Weisheit: — dann halten sie dafür, ihr Hymnus sei vollendet, und keiner von den Laien getraut sich noch ein weiteres von ihnen zu verlangen.

4. In solch übertriebenem Maße aber achten wir sie als priesterliche Sänger und ehren sie, daß wir auch selbst diesen das Dichten der Hymnen an die Götter und ihre Anrufung überlassen haben, als ob sie in Wahrheit die Propheten der Götter wären. Jedweden passenden Gegenstand in rechter Weise vornehmen, sorgfältig durcharbeiten, mit letzter Feinheit ausführen: das kann man erwiesenermaßen in der Prosarede; gegenüber den Göttern aber wollen wir von ihr nichts wissen. Ja überall, wo es gilt seinen Mann zu stellen, ist die Prosarede in Übung: mit ihr feiern wir die großen Feste des Volkes, in ihr erzählen wir Taten von Männern und Kriege, gestalten Mythen, und im Gerichtssaale ringen wir mit ihr um den Sieg; kurz bei allem ist Prosa die Regel. Nur für unseren Verkehr mit den Göttern selbst, den Spendern dieser Gabe, erscheint sie uns unangebracht. Gewiß in den Angelegenheiten gerade des Kultus und der Darbringung der Opfer entschieden wir bei Abfassung der heiligen Satzungen in Prosa über die Verpflichtungen: in den Hymnen aber lehnen wir die Prosa ab.

5. Oder haben denn zwar die Dichter die Götter nötig, wir aber — nein, dies darf man nicht einmal sagen! — Ja fürwahr! von den Dichtern selbst wird bezeugt: „Alle Menschen bedürfen der Götter“; nun dann ist es auch für alle billig, die Götter zu ehren je nach den Fähigkeiten, über die der einzelne jeweils verfügt.

6. Oder aber sind die Dichter ganz allein der Götter Lieblinge, und nehmen die Götter von diesen am liebsten die Gaben entgegen? Warum aber nun machte man nicht (schon längst) die Dichter allein auch zu den Priestern der Götter?

7. Und wie steht es damit, daß — beim Zeus — gerade auch die Propheten der Götter, soweit es Seher sind, in metrischer Form ihre Gebote verkünden? O nein! das meiste wahrlich ist Prosa, so gerade bei der Seherin in Delphi, den Priesterinnen in Dodona, bei Trophonios, in den Traumweissagungen des Asklepios und Sarapis.

8. Aber wahrlich, mehr der Natur gemäß ist es, wenn wir Menschen uns in der Prosarede bewegen, wie ja auch das Gehen, meine

ich, mehr der Natur entspricht als das Fahren. Denn es sind nicht zuerst die metrischen Formen entstanden und dann erst so von ungefähr die Prosarede und das Zwiegespräch, auch sind es nicht die Dichter gewesen, welche die Bezeichnungen zum verpflichtenden Gebrauch eingeführt haben, sondern umgekehrt, die Bezeichnungen waren da und die Prosarede, und da trat nun später die Dichtkunst auf als Spenderin der seelengewinnenden Anmut. Drum, wenn wir überhaupt die Natur (in ihrem Urgegebenen) achten, dann müßten wir auch ganz besonders Ehrfurcht haben vor der (ersten) Anordnung und dem (ursprünglichen) Willen der Götter und, wenn schon das dem Ursprung nach Erste auch das Ehrwürdigere und nach dem Ausspruch der Dichter selbst das Vorzüglichere ist, so müßte es wohl auch in unseren Augen ehrenvoller sein, die Götter, als die Begründer von all dem, in dieser ungekünstelten Sprache anzurufen; wir halten es ja auch nicht für eine Schande, unter uns selbst nicht in Versen zu reden.

9. Das sagte ich nicht etwa aus Schmähsucht gegen die Dichter noch auch, um sie von der Stelle, die ihnen gebührt, zu stoßen, sondern um gerade aus ihren eigenen Zugeständnissen aufzuzeigen, daß wir gerechterweise die Prosarede wohl als eben so heilig hinnehmen dürfen wie die andere. Und wenn das der (reinen und unverfälschten) Natur Entsprechende allemal auch das den Göttern Wohlgefälligere ist, dann dürfte es ihnen folgerichtig wohl auch mehr Freude machen, auf diese Art von uns geehrt zu werden denn auf jene, und mehr auch achteten die Götter uns, so wir die altehrwürdige Gabe zurückerstatten würden, wo jene die gekünstelte bieten; ja das Metrum selbst — der Weihe des Wortes nach wohl den Dichtern zugehörend — ist im tatsächlichen Gebrauch doch viel eher unser Eigen.

10. Dort nämlich mißt das Metrum den epischen oder den iambischen Vers nur ab (zufrieden), wenn es den Vers ausfüllt, hier aber hat das Metrum die ganze Rede im Zügel, durchherrscht in Wahrheit das Ganze und beginnt schon beim einzelnen Wort. Denn es erlaubt weder über das Ziel hinauszuschießen, noch hinter ihm zurückzubleiben, sondern verlangt, jeden Gegenstand treffend wiederzugeben. Dann gestattet es auch nicht, Überflüssiges hineinzuschmuggeln dem Versmaß zulieb, was lächerlich wäre; auf Perioden weiterhin angewendet fordert das Metrum volle, abgerundete Geschlossenheit, wohl das Allerschwierigste auf diesem Gebiet, und

zu allem sieht es wiederum gerade auf das schon oben Erwähnte: ob das Ganze einheitlichen Zug aufweise und das gesteckte Ziel erfülle.

11. Mit den Maßen nun auf dem Marke, deren wir uns herkömmlicherweise bedienen, steht es so: sie sind m. E. wirklich, was sie besagen (nämlich Maße von bestimmtem Quantum), aber doch könnte man wahrlich nicht behaupten, bei den Krämern das „MASZ“ im Vollsinn des Wortes deswegen schon antreffen zu können, weil sie mit (geeichten) Choiniken und Kotylen umgehen; denn das sind zwar Maße für einzelne bestimmte Handelszweige, besser gesagt, sie sind spezifizierte Namen unter dem Genusnamen „MASZ“, das wahre Maß aber im Vollsinn des Wortes, an dem sowohl jedes dieser genannten Maße öfters nachgemessen werden muß und auf das jeder Maßstab auf jedem Gebiet zurückzuführen ist und das in Wahrheit die Dinge meistert und zur Vollkommenheit führt, von diesem Allmaß kann man wohl behaupten, daß es (von diesen seinen Unterarten) grundverschieden ist, in der Theorie wie in der Praxis. Wie bei den Maßen auf dem Markt, so ist es auch bei denen der Dichter: auch hier bei den Dichtern gibt es wirkliche Maße, aber diese gelten nur für einzelne spezielle Arten der Rede — das Metrum aber in seiner ganzen Weite besitzen sie nicht.

12. Und da soll man doch vor allem nicht zurückschrecken, geblendet vom wehevollen Klang des Wortes (Metrum), als ob die Dichter die einzigen wären, die das Maß wüßten, das den Worten innewohnt. Ist es doch tatsächlich möglich ohne derartige Metren das Metrum selbst zu handhaben und umgekehrt, wie es auch möglich ist, daß ein Arzt ohne Wagschale und Maß das Notwendige verordnet, und hinwiederum einer, der diese Mittel zur Hand hat, in die Irre geht aus Unkenntnis der Sache selbst, die er mißt.

13. Ich weiß zwar sehr gut, wie ich schon sagte, daß es viel leichter ist, in Odenform als in Prosa dies zu gestalten und daß man auf solcherlei Mühen zugunsten der Dichter verzichtet hat: es ist begreiflich. Denn viele Vorteile stehen ihnen zu Gebote und selbstherrlich sind sie, was nur immer sie auch dichten wollen. Wir können nicht sagen „der Hymnen Faß öffnen wir“, wir können nicht reden von der „Musen Gefährt“, nicht „vom tausendfach belasteten Schiff“, nicht von Wolken . . ., nicht von Greifen und derartigen Dingen sprechen, noch können wir uns in die Brust werfen,



noch ein Wort einschmuggeln, das nicht zur Sache gehört, sondern wir müssen wahrhaft dem Metrum treu bleiben, uns stets unserer Verantwortung bewußt sein wie einer, der im Feld in Reih und Glied steht.

Dennoch aber versuchen wir es, den Redehymnus auszuführen, zumal da wir ein Gelübde erfüllen, weil wir gerettet worden sind: zudem geht es nicht an, noch weiter bei der Besprechung der metrischen Fragen zu verweilen. Nun denn!

14. Dich ruft ja wahrlich ein jeder in jeder Lage als Helfer an, Dich Sarapis: verleihe uns gnädig diesen Hymnus zu sprechen — gar nichts ist Dir ja unmöglich — und den Anfang laß uns finden, der Dir gefällt, und wie Du das Erste gegeben hast, so gib auch jetzt der zweiten Bitte Erhörung! Denn alles wird ja in jeglicher Lage uns zuteil durch Dich und Deinetwegen, was nur immer wir sonst uns wünschen.

15. Wer nun dieser Gott ist und welches seine Natur, das zu lehren und zu erkennen sei den ägyptischen Priestern und ihren heiligen Sagen überlassen; für heute aber glauben wir in unserer Rede ihn genugsam dadurch preisen zu können, daß wir zeigen, wie vielfach und vielgestalt das Gute ist, das die Menschen ihm verdanken, und hieraus (aus seinen Werken) gerade wird sich auch wieder sein Wesen erkennen lassen. Denn haben wir einmal gezeigt, was er vermag und was er spendet, so haben wir fast auch schon gesagt, wer er ist und welche Natur ihm eignet. Denn er ist nicht anders als er in seinen Werken in Erscheinung tritt und sich erweist.

16. Was sind nun die Werke des Sarapis? Die Beantwortung dieser Frage übersteigt nach meiner Überzeugung menschliche Kraft. Bekennt doch schon Homer selbst, mit zehn Zungen und zehnfachem Mund nicht imstande zu sein, die Unzahl der Schiffe zu nennen, die den Achäern folgten, falls nicht die Musen es ihm sagten und das Wort führten; mir nun aber ist die Aufzählung der Werke und Gaben des größten der Götter, die an den Menschen sich ständig erfüllen, wahrhaft vollends unmöglich, selbst dann, wenn die Zungen sämtlicher Menschen und alles, was es an Menschenstimme gibt, in mir sich vereinigten, es geben denn gewisse Götter sich zu Führern her für meine Rede. Und so seien denn die Götter wiederum angerufen! Doch die Werke des Gottes wollen wir künden — der ja doch selbst die Rede will und verleiht. — Wo

Ordnung ist und Leben bei den Menschen, da ist Sarapis am Werk. Aber man muß von vorn anfangen, so heißt es.

17. Dies sind die drei Dinge, die man bei jedem Menschen unterscheidet und die das Leben ausmachen: die Seele, der Leib und was an äußeren Dingen dem Menschen zum Gebrauche dient. Über diesen Dingen allen steht als Gebieter dieser Gott: im Anfang führt er uns zum Licht und damit unter seine Herrschaft, und nach unserer Geburt ist er voll Vorsehung, daß uns nichts mangle, die Seele schmückt er mit Weisheit, die allein den Menschen ihr Verwandtsein mit den Göttern erweist, uns aus allen übrigen Lebewesen heraushebt, den Menschen die Vorstellung von den Göttern selbst gab und alles Heilige, alle Weihen und alle Ehren fand, dazu noch Gesetze und den Staat und alle Fertigkeiten und alle Künste lehrte und einrichtete und die die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch verlieh, kurz die das Leben erst zu dem machte, was es ist.

18. Er ist der Heiland der Seele, indem er sie, wie gesagt, in der Weisheit verklärt und reinigt, der Heiland des Leibes als Spender der Gesundheit; ohne diese können wir uns ja weder der Güter der Seele freuen noch irgend ein Glück genießen. Eine solche Macht und solches Ansehen hat er dann bei den Göttern und Menschen, daß er einerseits die Wohnungen der Götter nie verläßt, nicht früher wenigstens als die Sterne vom Himmel und der Himmel selbst vom Platze weichen, und daß anderseits bei den Menschen, wer von ihm verlassen ist, selbst während seines Lebens mehr bedauert wird als nach dem Tod. Er als einziger steht in gleicher Weise bei den Königen, in gleicher bei den gewöhnlichen Menschen in Ehren, genau so bei den Gebildeten und Ungebildeten, bei den Großen und Kleinen, bei den Glücklichen und Unglücklichen, indem er die einen ihre Wohlhabenheit genießen läßt, den andern aber in ihrem sonstigen Unglück ihr Eins und Alles wird. Den äußeren Besitz ferner, nach der Gesundheit das Erstrebteste für die Menschen, auch diesen gibt Sarapis und zwar ohne Krieg und Kampf und Gefahr.

19. So wandelt er durch unser ganzes Leben und kein Plätzchen gibt es für diesen Gott, das nicht sein Wirken spürte, ja, wonach unser Sinnen und Trachten sich richten muß, alles unterliegt seiner Prüfung, und allüberall ist er in seiner Wirksamkeit zugegen, bei der Seele anfangend und endend mit der Gunst der äußeren Verhältnisse.

20. Und er gestaltete uns das Leben wie zu einer Harmonie und verknüpfte es mit seinen Gaben: mit der Gabe der Gesundheit gab er die Liebe zur Weisheit und mit Wohlstand gepaart machte er die Gesundheit uns süßer; wie man durch das Mittelstück pflockartig die Außenteile fest ineinander verklammert, so er durch die Gesundheit die Güter der Seele und den Genuß der Dinge. Wie müßte man da diesen Anwalt und Heiland aller Menschen nicht an Festen, ja auch an allen Werktagen verkünden als den Gott, über den nichts geht (der einzig genügt)?

21. Als der wahre Hort aber auch der gesamten Maße des Lebens für uns Menschen und als der Schatzmeister der Lebensfreude kann er wohl mit Recht als der gelten, der unser ganzes Leben in seiner vollen Weite umfaßt und wie ein Steuermann leitet und lenkt. So rufen ihn ja auch die Bürger der großen Stadt an Ägyptens heiligem Strom als den „Einzigem, den Zeus“ aus, weil er nicht übertroffen wird durch irgendeine Macht über ihm, sondern durch alles hinwebt und lebt und das All erfüllt.

22. Die andern Götter zwar sind nach Machtvollkommenheit und Rang verschieden, und die Menschen rufen die einen bei der, die andern bei jener Gelegenheit an: dieser aber hat, wie der oberste Führer aller Dinge, Anfang und Ende in seiner Hand. Als einziger ist er aber auch bereit, jedem jedwede Bitte zu erfüllen; darum bemühen sich die Menschen um die anderen Götter nicht im selben Maße, sondern die einen ehren die, die andern andere Götter; diesen ganz allein aber rechnen alle gleicherweise zu den ihrigen.

23. Weil er nämlich die Vollkommenheit aller in sich vereinigt, so verehrt man ihn teils ganz allein an Stelle aller der andern Götter, teils aber nimmt man seine Verehrung noch zu der der anderen Götter hinzu, die sonst herkömmlicherweise in bestimmten Lagen angegangen werden, da ja er für die ganze Erde mit Vorzug der gemeinsame Gott ist. Aber nicht nur auf dem Land besitzt er alle Macht als „der Einzige“ auf jedem Gebiet, nicht etwa nur so, wie sonst der eine da, der andere dort zuständig ist, auch hat er nicht einen Anteil nur von dreien als Los sich erworben, wie Homer es von Zeus, Poseidon und Pluton erzählte, — sondern auch auf dem Meere ist dieser Gott groß — Last- und Kriegsschiffe stehen unter seiner Leitung — und er ist auch groß im Äther und in den Wolken; wahrlich das Wort der Ananke nimmt für ihn als Los aus der Urne: zu sorgen für Land und Meer.

24. Wenn nun auch Homer sagt, die Erde und der Olymp seien den Göttern gemeinsam überlassen, so erscheint doch dieser Gott, bevorzugt schon durch den angestammten Besitz der Erde und seiner eigenen Vollkommenheiten, noch dazu als Teilhaber in allen anderen Machtbezirken: in allem ist er der Einzige, als Einziger vermag er dasselbe, was alle andern zusammen, bei allem Geschehen und bei allem Gelingen, bei jeder Gelegenheit und an jedem Ort ist er mitwirkend zugegen, er, — so würden die Dichter reden, — der über Land und Meer die Schlüsselgewalt innehat.

Und weil er auch nach dem einmal gesetzten Ende dieses Lebens die Herrschaft über die Menschen behält,

25. so kommen wir durch seine Hand geleitet von ihm her und gehen zu ihm hin nach dem Sprichwort: aus der Heimat in die Heimat. Den Platz weist dann er einem jeden Menschen zu, wie es sein Verhalten auf Erden verdient, und bei ihm steht die Entscheidung über alles, was später geschieht; tagsüber wandelt er auf Erden, nachts hält er Gericht, verborgen den Blicken der Lebenden: er, Heiland und Seelenführer in einem, führt zum Licht und ruft wieder aus ihm zurück; allerorten alle allumfängend.

26. Wenn für irgendeinen der Götter, dann gilt es auch für Sarapis, daß der Gedanke an ihn den Menschen mit Frohsinn und zugleich mit Furcht erfüllt: denn der menschenfreundlichste der Götter ist zugleich der schrecklichste; heilsame Furcht flößt er ja den Menschen ein, damit sie nichts Böses einander tun noch von einander leiden müssen. Aber mehr noch ist er zum Mitleid geneigt und, was von allen Göttern Homer sagt — sie seien uns geneigt und unseren Bitten —, das bewahrheitet dieser Gott vor allem: so oft wandelt er sich zum rettenden Helfer, zugewendet den ewig Hilfsbedürftigen.

27. Und ferner feiern auch die Menschen mit diesem Gott allein in besonderer Weise die Opferfeiergemeinschaft im wahren Sinne des Wortes: sie laden ihn zum Mahl, geben ihm als Tischherrn und Gastgeber den besten Platz, so daß dieser, während an den anderen Festmahlen bald der, bald jener Gott teilnimmt, gleicherweise bei allen die ehrende Krone bedeutet, indem er als Symposiarch waltet inmitten derer, die sich in seinem Namen versammeln. Wie nach Homer Athene selbst die Spende ausgoß und zugleich die einzelnen Bitten erfüllte, so ist dieser Gott Spendegeber und Spendeempfänger in einem, ist zum Jubelfest Kommender und zu-

gleich die Festteilnehmer zu sich Ladender; unter seiner Führung tanzen sie ohne Furcht vor Schaden den Festesreigen, mit den Kränzen nehmen sie auch den wahren Frohsinn nach Hause mit und antworten in der Wiederkehr der Strophe ihm mit einer Gegenladung.

28. Ähnlich ist aber auch die Gemeinschaft, die die Menschen mit ihm sonst pflegen, ein Bund unter gleichen, wie z. B. beim Verein der Kaufleute und Reeder, die nicht etwa nur den Zehnten opfern, sondern ihn auch zum Mitglied mit gleichem Gewinnanteil machen, wie ein Bund also mit einem Geschäftsteilhaber und Mitunternehmer. So sehr wird der Gott eins mit den Menschen.

29. Er ist in Wahrheit der Wart der Winde viel eher als jener Inselkönig, von dem Homer gedichtet hat, Er ist der Herr „der zum Schweigen zu bringen und aufzuschrecken weiß den Wind, den er will“, Er hat auf dem Meere trinkbares Wasser heraufgefördert, Er hat todkrank Darniederliegende aufgerichtet, Er hat das ersehnte Licht der Sonne den Spähenden gezeigt; lauter Taten, von denen heilige Schränke heiliger Bücher ungezählte Beispiele enthalten.

30. Voll sind die Märkte, so sagt der Dichter, und voll die Häfen und die breiten Plätze der Städte von Gläubigen, die solches im einzelnen verkünden. Wollte nun ich daran gehen, alles das aufzuzählen, so würde eine unermessliche Fülle von Tagen, falls sie mir zuteil würde, gleichwohl die Aufzählung unvollendet lassen. Denn sein Wirken ist nicht zum Stillstand gekommen und seine Werke erschöpfen sich nicht in den schon geschehenen, sondern Tag für Tag und Nacht für Nacht kommen stets neue zu den alten. Und wie man bei der Ewigkeit, die Tag für Tag verrinnt, nicht von einem Abnehmen reden kann, sondern der Restbestand immer doch derselbe bleibt, so kann man auch bei den Werken, die dieser Gott wirkt, nicht sagen, ob die empfangenen an Zahl überwiegen, oder die noch kommenden: so viele geschehen

31. Wenn nun einer wirklich diese Werke aufzählen wollte, so würde er dem nachjagen, was ständig entflieht, er würde es machen, wie solche, welche die Wellen der Ströme mit den Blicken verfolgen, würde ähnliches tun, wie wenn einer verlangte, die ganze Ewigkeit zu leben: denn die ganze würde er brauchen.

Vielmehr werden im Laufe der Zeit Männer bald diese, bald jene Seite der Werke verkünden, die einen, was sie selbst erlebt,

die andern, was sie an anderen geschaut haben. Nunmehr sei es auch von uns ausgesprochen vor versammelter Gemeinde, wie bei der rechtskräftigen Verkündigung eines Vertrages:

Keine Sorge, wir sagen nichts anderes als die volle Wahrheit.

32. Was wir also zu Beginn als Leitsatz aufgestellt hatten, erweist sich in allem als richtig: was das Menschengeschlecht in steter lebendiger Bewegung hält, das ist alles das Wirken des Sarapis und niemals entgehen wir seiner Macht, aber auch unser Heil für jetzt und für später ist das Werk seiner Vorsehung.

Er ist Herr über Entstehen und Gedeihen aller Lebewesen, und viele der heiligen Tiere leben wie die Menschen bei ihm. Er läßt schwellen den Nil zur Zeit des Sommers, Er läßt ihn schwinden im Winter, Er erhält die 42 Heiligtümer in Ägypten, Er alle Tempel überhaupt auf der Erde und schmückt sie, Er, der Hüter der irdischen Dinge wie der unaussprechlich heiligen, der Fürst der Menschen und Dämonen.

Auch unsere Rede lenkt er nunmehr zurück zu sich selbst, und ein Gruß an ihn sei der Schluß.

33. Du, o Beherrscher der schönsten aller Städte, auf die Du niederschaut, die alljährlich zu Deiner Ehre die Festesfeier begeht, o Du Licht, allen Menschen gemeinsam und uns vor kurzem so leuchtend erstrahlt: damals, als das Meer heranbrauste und sich von allen Seiten auftürmte, und nichts mehr zu sehen war als das drohende Verhängnis, und schon fast der Untergang besiegelt schien: da hast Du Deine Hand dagegen erhoben, hast den verhüllten Himmel aufgehellt und hast uns Land schauen lassen und Landung ermöglicht, so wider alles Erwarten, daß wir selbst es nicht glauben wollten, als wir auf festen Boden traten.

34. Dafür nun sei Dir wahrlich vielmals Dank gesagt, Du Vielgefeierter, und für jetzt verlaß mich nicht, sondern rette mich ganz und immerdar; und diesen Hymnus, in solcher Lage dargebracht, nimm ihn gnädig an, als Dankesgabe für jene Rettung vormals und als Bitte und Hilferuf für die Zukunft, auf daß sie angenehmer und besser als die Gegenwart werde.

---

## Kommentar.

### Die Rechtfertigung des Prosahymnus.

#### Wie sehen die Hymnen der Dichter aus? § 1—3.

§ 1. Knapp wie eine Überschrift der erste Satz; durch die Schärfe seiner Setzung ruft er den Gegensatz wach: was sind die Redner doch unglücklich und geplagt, vgl. §§ 10—14 am Schluß des ersten Hymnenteiles. Am Anfang und Ende des Satzes die betonten Worte: Εὐδαίμον — πανταχῇ vgl. Sophokles Antigone 582: Εὐδαίμονες — αἰών. Beachte: γένος Satzachse; die erste Satzhälfte positiv mit Spitzenstellung des Hauptwortes, die andere negativ<sup>1)</sup>: Von allen Mühen sind die Dichter frei. Abschließend betont πανταχῇ. Zur Sache vgl. Horaz sat. I, 1: jede Menschenkategorie preist die andere glücklich. Im Kampf zwischen Tragödie und Komödie spricht auch Antiphanes C.A.F. II 90 fr. 191 K.: μακάριόν ἐστιν ἢ τραγωδία.

Warum? Sie haben Freiheit in der Wahl ihres Stoffes ὑπόθεσις argumentum, Gegenstand, Thema; ἐνίστασθαι auch bei den attischen Rednern sehr häufig in Verbindungen wie: κρίσιν, δίκην, ἀγῶνα πράγματα ἐν. und bedeutet dann: einrichten, anstellen, unternehmen. Dieselbe Verbindung bei Aristeides S. 32 § 2 K.; 294 extr. Dind.<sup>2)</sup>

Welcher Art sind nun ihre Stoffe? Sie sind weder wahr noch überhaupt glaubhaft, ja sie sind zuweilen ganz aus der Luft gegriffen. Σύστασις wohl „straffe Ordnung“ eventuell „Ernst“, möglicherweise eine spezielle Verbindung des Aristeides<sup>3)</sup>. Die Eigenschaften, die an den Hypotheseis getadelt werden, sind klanglich parallel, alle dreisilbig, durch οὐτε-οὐτε-ἀλλ' οὐδέ verklammert, Homoio-

1) Vielleicht gewollt metrische Form: — ◡ — / ◡ — — — / — ◡ —

2) Schmid Att. II S. 105.

3) Über solche Idiotismen bei Aristeides vgl. Schmid Att. II S. 244 ff.

ptota, die beiden letzten auch Homoioteleuta, eine fallende Reihe <sup>1)</sup>, in τὸ παρόπαν auslaufend, das im εἰ-Satz gemildert wird: „Die meisten merken es freilich nicht“. Die Form täuscht also darüber hinweg. Vgl. Isokrates 9, 11.

### Wie behandeln sie nun ihren Stoff? Z. 10—§ 2.

Sie benützen zuweilen (ἐνία) Gedanken und Sentenzen, die aus dem Zusammenhang gerissen, nicht verständlich sind. Der Bedingungssatz in Z. 12 hat nach εἰ Optativ, obwohl im Hauptsatz Ind. Praes. steht. Ebenso 16/5 f.; 31/12 (im H. S. Ind. Fut.) weitere Beispiele Schmid Att. II. S. 59. Ἄπεδεξάμεθα (Z. 14) gleichsam die eigene wiederholte Erfahrung im gnomischen Aorist wiedergebend; συνήκαμεν an betonter Stelle nimmt συνέντες nochmals auf, wirksame Schlußpointe: Nach all dem Rätselraten, das die Dichter dem auferlegen, der sich um sie bemüht. Daß man von den Dichtern noch weiter geleitet und angeregt würde, dazu kommt es gar nicht; man muß froh sein, wenn man sie überhaupt versteht. Das ist aber nun doch das wenigste, was man verlangt, wenn man einen Dichter hört; und doch versteht man sie kaum.

Denn beim einen Gedanken fehlt der Schluß, als ob es sie gereut hätte, ihn angefangen zu haben <sup>2)</sup>. Das ist natürlich ironisch. Anfang und Ende und dann die Mitte in der Aufzählung zu nennen, ist ein gewöhnlicher Topos, so innerhalb unserer Rede 20/17; also kein Glied eines Gedankens, einer Sentenz ist sicher vor einem Eingriff; drei gleichlautende Partizipien mit gleicher Silbenzahl: καταγόντες-στερήσαντες-ἐξελόντες! Durch die Stellung wahrscheinlich bewußt hervorgehoben, Homoioteleuta.

ὡς περ τύραννοι: Verächtlich, im Sinn von ungerechter Vergewaltigung. Gleichnis aus dem Staats- und Rechtsleben. Auch sonst sind in der Rede Vergleiche aus den verschiedensten Gebieten nicht selten. Von der Reise gilt das Gleichnis 8/21, vom Markt- und Handelswesen 11/20; ärztliche Verhältnisse 21/4, Handwerk 20/16, Natur und Tierleben 31/13, Krieg und Waffenstillstand 32/21<sup>3)</sup>.

1) Volkmann, Rhetorik der Gr. u. R.<sup>2</sup> S. 476 mit Anm.

2) So auch nach Canters Übersetzung.

3) 28/22 wohl nicht Vergleich, sondern Beispiel aus der Anzahl der Fälle. Zum ganzen Schmid Att. II S. 258 ff.



§ 2. Gehen sie sonst schon recht herrisch mit dem Stoffe um, gegenüber den Göttern sind sie nun vollends rücksichtslos. Das ist ehrfurchtslose Frivolität.

Z. 3 θεοὺς ἀφροῦσιν: Sie setzen sie in Bewegung durch die Maschine, erinnert natürlich an den deus ex machina. Die Dichter gehen mit den Göttern um wie mit Marionetten, im wesentlichen eine Erinnerung an Isokrates' Euagoras 9. Die Beispiele sind der Odyssee entnommen (Wil. bei Keil): β 270 ff.; γ 51 ff.; τ 34.

§ 3. Die Dichter sind Tyrannen in der Stoffbehandlung wie in ihrem Benehmen gegenüber den Göttern: Μεγαλοπρεπεῖς zu Beginn von 3/6 nimmt diesen Gedanken wieder auf<sup>1)</sup>, das nächste Satzglied greift auf den Anfang der Rede zurück, auf das Glück und die Mühelosigkeit der Dichter; das Epitheton der Götter bei Homer wird ihnen beigelegt. Zahlreiche Dichterzitate sind ein Element des Aristeideischen Stiles (nach Hermogenes de id. P. 362, 20 Spengel verleiht diese Art der Rede γλυκύτης); Homerzitate noch in den §§ 23; 26; 27; 29; oft auch Pindar und manche Dichter, die wir nicht mehr näher angeben können<sup>2)</sup>. Nach Menander, περὶ Ἐπιδεικτ. c. 1 ist Hymnus Oberbegriff und Paian eine spezielle Unterart von Hymnus. Es gab noch andere Unterarten, die Aristeides nicht anführt. Er will Zweigliedrigkeit, wie sonst oft. Auch der Satz selbst ist zweigliedrig: A — B



Dasselbe liegt vor bei τροφαῖν-περιόδων vgl. Christ<sup>3)</sup>: „Da viele Strophen aus nur einer Periode bestehen, so haben die alten Grammatiker die beiden Namen Periodos und Strophe synonym gebraucht“. So Dion. v. Hal. de admir. vi dic. Dem. c. 50. In Z. 7 πᾶς ὄδε <ὁ> λόγος ist ὁ hinter ἔδε von Keil aus C eingesetzt; anders Schmid Att. II S. 47.

In den Dualformen Z. 9 gesuchte Assonanz; für den Dual haben die Attizisten eine Vorliebe (Schmid Att. II S. 35). Was Dindorf aus S, D, U, T bietet αἱ δέ . . . ist sinnlos. C hat δεῖν τροφαῖν ἢ περιόδων; ähnlicher Fall in der Romrede, wo O (= S, U, T, D)<sup>4)</sup> δεῖνων hat, natum postquam δεῖν > δεῖν abiit. S. 117/17 adn. K;

1) Begründend καὶ ταῦτα δὴ = καὶ διὰ ταῦτα δὴ Dindorf-Reiske zur Stelle.

2) Zum ganzen Schmid Att. II S. 295 ff.

3) Metrik der Gr. u. R.<sup>2</sup> S. 616.

4) Siehe Keil S. 91 adn.

vgl. S. 118/4; S. 119/10 K. Gegenüber Schmid Att. II S. 17 scheint in unserer Stelle δεῖν vorzuliegen. Sonst wäre die Entstehung des δεῖν in C nicht zu erklären. αἰ δέ ist schon glättende Konjunktur, weil δεῖν keinen Sinn hatte.

Z. 9 u. 10: ἀπεπλήρωσαν τὸ πᾶν. — Das ist ihr „αὐτάρκως ὑμνεῖσθαι“  
Z. 15: ausfüllen, vollstopfen. Derselbe Gegensatz herausgestellt 10/11: μετρεῖ μόνον, εἰ πληροῖ τὸν τόνον. Und dann als Gegensatz in bezug auf die Periode 10/17 τὸ αὐταρκές, von allen Maßen das schwerste. Als Pendant im eigentlichen Hymnus der Gott als αὐτάρκης θεός § 20/Schluß.

Es folgt nun Zeile 10—15 eine architektonisch durchgebaute Periode, eine Speisekarte zur Auswahl für Hymnenfüllung<sup>1)</sup>; die Periode macht zu sehr den Eindruck des absichtlich gewollt, kunstvoll zusammengestellten Registers, als daß die einzelnen Periodenabschnitte als charakteristische Teile eines tatsächlichen Gedichtes aufgefaßt werden könnten, wie Keil in der Anmerkung zu unserer Stelle will. Der Aufbau der vorliegenden Anordnung ist rein Selbstzweck, wenn auch der oder jener Ausdruck zufällig an der entsprechenden Stelle eines Gedichtes stehen könnte.

Vier Partizipien, je eine Anzahl Topoi im Gefolge, selbst bald am Anfang, bald in der Mitte, bald am Schluß des Abschnittes stehend, sind dem kleinen Hauptsätzchen vorgeschoben, das die entscheidenden Worte αὐτάρκως . . . ὑμνεῖσθαι νομίζουσιν an Satzanfang und Satzende stellt. In νομίζουσιν — sie bilden sich das ein — klingt die Periode aus und hinüber in das nächste angeschlossene Sätzchen: „und die gewöhnlichen Sterblichen glauben's auch“ und gibt so den abschließenden Kontrast zum folgenden § 4: Von den gewöhnlichen Ungebildeten erwartet man es auch gar nicht anders, aber sogar wir geben uns für besiegt und treten den Dichtern das Recht ab, Götterhymnen zu dichten.

Doch die Periode selbst! Von den einzelnen Abschnitten sind die ersten beiden dreigliedrig, dann kommt ein vier- und schließlich ein zweigliedriger.

Der erste bietet drei Dichterzitate: je einen Namen und ein mit ihm gewöhnlich verbundenes Epitheton, wohl wahllos hier zusammengestellt, das Verbum nach dem ersten Glied; der zweite bringt Kurzsätzchen (Mythenstoffe), Überschriften gleichsam nachahmend,

1) Vgl. Anfang von Rede XLIV K.

von fast gleicher Wortzahl, das Partizip am Anfang des Ganzen; es folgen im dritten Abschnitt vier Einzelnamen, das Verbum in der Mitte scheidet sie in zwei Personennamen die vorausgehen, und zwei mythologisch bedeutsame Stromnamen, die folgen; der letzte Abschnitt hat das Partizip am Schluß, zwei Sätzchen mit *αὐτοὶ* wegweiserartig eingeleitet: es handelt sich um die Dichter selbst, um ihr Eigenlob.

Stoffquelle der einzelnen Teile war vor allem Pindar. Seine Ol. I, II, III (sogar zweimal), und VI, Pyth. II, und Isthm. IV haben das Material geboten oder es ist wenigstens darauf angespielt. Die zweigliedrigen Ausdrücke der Einleitung sind zu allgemein, könnten an sich auch pindarisch sein. Ebenso steht es beim ersten Untersatz vom letzten Glied.

Z. 15. *Autarkeia*<sup>1)</sup> scheint sonst kein t. t. in der rhetorischen Sprache zu sein (Volkman, Rhetorik der Gr. u. R., Index). Aber er bezeichnet gut das Vollständige, Selbstgenügende, Fertige. Aristeides selbst erklärt es mit folgendem Sätzchen: Wo niemand etwas weiteres mehr verlangt oder erwartet. Daß dieses Wort hier im negativen, dann wieder im positiven Teil seiner Auseinandersetzung und schließlich an wichtiger Stelle als fulmen in clausula — Sarapis, der Gott der einzig genügt, wo man keinen andern mehr braucht (§ 20 extr.) — vorkommt, ist auffallend und eine Beeinflussung dieser Stelle im ersten Teil der Rede von jener entscheidenden im Sarapishymnus selbst ist wohl leicht anzunehmen.

Von hier aus gesehen hat man den Eindruck, dieses Proömium sei doch zutiefst mit der Sarapisrede verwachsen und könnte nicht ohne weiteres als programmatischer Anfang an jede andere, z. B. auch an die Zeusrede gedacht werden. Vielleicht können wir in diesem Gedanken ein Plus erkennen, das Aristeides aus Ägypten für seine Auffassung mitgebracht hat.

Zum Schluß noch drei Bemerkungen: Dindorf-Reiske zur Stelle Z. 11 *παρελθόντες* aut *παρέλκοντες* attrahentes obtorto collo aut *παρενθέντες* intericientes et velut interpretantes. *παρενθέντες* neben dem folgenden *προσθέντες* nicht wahrscheinlich bei dem peinlichen Streben nach Variatio bei Aristeides; am nächsten lag doch *παρελθόντες*, wie Keil im Text.

Nach Herakles fehlt ein Wort, das sein Verhältnis zu Antaios

1) Vgl. unten zu § 20.

näher bezeichnet: *κατέβαλε* . . . oder so etwas; dann wäre auch in allen drei Gliedern dieselbe Anzahl Worte; das scheint bei Aristeides wichtig.

*θρέμματα* besonders dichterischer Ausdruck bei Plato, dann im N. T.; in unserer Rede noch einmal 32/23 außerdem noch Rede XLIII § 17 S. 343 K. und öfter bei Aristeides (Schmid Att. II S. 198).

### Mit Unrecht gelten die Dichter allein als die bevollmächtigten Schöpfer der Götterhymnen: § 4—8.

§ 4. Auch wir Redner selbst haben auf die Hymnenrede verzichtet zugunsten der Dichter und halten Hymnenreden für unangebracht gegenüber den Göttern, obwohl man zu allen anderen Begebenheiten die Prosarede gebraucht. Z. 17 *ιερούς ἄγομεν καὶ σεμνόμεν*, ohne begrifflichen Unterschied einfach kunstvolle Zweigliedrigkeit wie auch hernach *ποιεῖν ὕμνους καὶ προσαγορεύειν* vgl. 8/30 f. *τοῖς θεοῖς* ist *ἀπὸ κοινοῦ* gebraucht. *ιερόν τινα ἄγειν* für heilig halten ehren, dichterischer Ausdruck, Schmid Att. II S. 187; vergleichbar Rede XL K. § 10 S. 327 Z. 7 und so oft. *σφόδρα* bei weitem nicht so häufig wie bei Dio. Schmid Att. II S. 154.

*παραχωρεῖν τοῦ ποιεῖν . . . τούτους* (= den Dichtern) Z. 18 f. ebenso 13/7 Schmid Att. II S. 141; I S. 132. Gebraucht bei Xenoph., Isokr. 6, 13, bei Aristeides XLVI 227, 281; 268, 332, 274, 340 Dindorf.

Z. 19: *ὥσπερ προφήταις*<sup>1)</sup>. Hier das Wort in der altheiligen Bedeutung: Der Sprecher der Gottheit. Sich Propheten der Götter zu nennen, erscheint dem Aristeides als Anmaßung; er legt auch hernach den Rednern nicht diesen Ehrentitel bei; das dazwischensiehende *ὡς ἀληθῶς* ließe das ja erwarten. Satzschluß metrisch. *παρακχωρήκαμεν* schlagwortartig für die ganze folgende Periodenreihe bis § 8 excl.: wir haben auf die Hymnenrede verzichtet und doch steht sie uns zu, ja uns noch mehr (§ 8 ff.). Es folgen sechs Perioden, zuerst drei parallele Hauptsätze von der Form: Wenn da

1) Einschlägiges bei E. Fascher, Prophetes, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung 1927; S. 23 ist m. E. bei Behandlung unserer Stelle das Ethos des ersten Teiles der Sarapisrede zu wenig berücksichtigt. Vgl. Preuschen-Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. s. v. Vgl. P. Stengel, Griechische Kultusaltertümer<sup>2</sup> S. 65 f.; S. 68.

und da die Prosarede in Achtung steht und in Gebrauch ist, so glauben wir doch, und zwar mit Unrecht, daß sie beim Lob der Götter nicht angebracht sei. Dann folgen drei Fragesätze §§ 5, 6, 7 mit den entsprechenden verneinenden Antworten; eine Periodenreihe ähnlich der von § 3. Der erste Satz 4/20 ff. ist schwierig; weil χρῆσθαι kein Objekt <τούτω> hat, noch ᾧδε Z. 21 in seiner Beziehung von vornherein klar ist. Nach dem oben gezeichneten Parallelismus dieser Sätze kann aber kein Zweifel sein, daß dieser erste Satz dasselbe Schema bieten will, wie der zweite. ᾧδε und im Falle, daß man es einsetzen will, <τούτω> will unbestimmt sein, will spannen auf die Lösung im zweiten Satz: τῷ λόγῳ: drum χρώμεθα bewußt beibehalten und am Schluß des Absatzes wiederholt: ἀξιοῦμεν χρῆσθαι τούτω. Auch das allgemeine τὸ προσῆκον am Anfang des Satzes wird in Z. 2f. durch τὰ ἄλλα πάντα ἀγ. wieder aufgenommen und verdeutlicht.

4/20 το προσῆκον ὀρθῶς ὑποθέσθαι ist Gegensatz zu der eingangs an den Dichtern gerügten Freiheit. Für ὑποθέσεις ἐνστήσασθαι 1/7 einfach ὑποθέσθαι; ὀρθῶς entspricht ungetähr dem ὁποίας ἀν βουληθῶσιν in 1/8; προσῆκον (synonym dem stoischen t. t. καθῆκον): das Geziemende, Ehrbare wird klar durch sein Gegenteil in 1/9: also = wahr, glaubwürdig, sinnvoll. Bewußt ist auch im zweiten καί-*Sätzchen*, das mit dem ersten und dritten καί korrespondiert, durch διαχειρίζουσιν auf das in 1/10 Bezug genommen; τοῖς πᾶσιν trifft die eigenmächtige Art der Dichter, die Gedanken und Sentenzen mit äußerster Willkür behandeln; zum Ausdruck vgl. Rede XXXII S. 226, 7 K.: οὕτω τοῖς πᾶσιν πράττοντα = quoquo modo = in jeder Hinsicht tätig, der vollen Schaffenskraft sich erfreuend; vgl. Rede XXIX S. 193/9 τοῖς ὅλοις. Ἐξητασμένως ἔστιν gehört zusammen; ἔστιν entspricht ἔξεστιν 1/7; dort heißt es: sie haben die Freiheit; hier: es ist möglich. Aber es wäre für sich allein doch zu schwach, das „Erwiesenermaßen“ gibt dem Verbum erst die entscheidende Kraft. So ist es der Markstein des ganzen dreigliedrigen Relativsatzes und steht ganz genau in der Mitte (elf Worte vor-, elf Worte nachher), eine überspitzte Akribie, wie sie Aristeides auch im dritten καί-*Sätzchen* verlangt: „soweit es einem Menschen überhaupt möglich ist“. An diesen Worten (ἐξητασμένως ἔστιν) hängt eigentlich alles, was folgt: der ganze Sieg der Rhetorik über die Poesie.

διὰ πάσης ἐλθεῖν ἀκριβείας vgl. Schmid Att. II S. 236. Das π verbindet προσῆκον und πᾶσιν — πάσης.

Die drei *καί*-Sätzchen hat Keil (wohl auch Wilamowitz) als *εὔρεσις*, *τάξις* und *λέξις* unterschieden, freilich der dritte Teil *λέξις* ist nicht so streng abgehoben. Die Worte 3/9 *ἀπεπλήρωσαν τὸ πᾶν* oder 3/15 *αὐτάρκως* . . . *ὑμνήσθαι νομίζουσιν* passen zur *λέξις*, aber es fehlt eben bei den Dichtern die Akribie.

In der zweiten Periode Z. 2—7 *ἀλλ' ἐπὶ — χρῆσθαι τούτῳ*, der profane Gebrauch der Rede. Das erste Satzglied gibt allgemein die Tatsache und das letzte Glied mit *καί* schließt sich wieder an den Anfang an. Dazwischen stehen die Einzelfälle: Festreden *πανηγύρεις ἐγκωμιάζομεν*, so auch Rede 45 Dindorf II S. 139.

Die Taten der Menschen, besonders der Zeitgenossen, in der Prosarede verherrlicht zuerst Isokrates im Euagoras, vgl. Is. III 7—8.

*ἡμῖν ἐπεισὶν ὁ λόγος*: die Rede tritt auf uns gleichsam zu, sie stellt sich ganz von selbst ein. Das Wort „Naturgemäß“ selbst fällt hier nicht, erst in § 8. In diesem Zusammenhang ist wichtig, daß die Götter die Spender der Redegabe sind; vgl. § 8.

Im dritten Satz der Periode, S. 354 Zeile 7—10, ist auf den Gebrauch der Prosa in der sakralen Gesetzgebung hingewiesen. Zauber- und Bannformeln, die Sprache des Rechtes und des Kultus sind in Prosa konzipiert worden, freilich in einer Prosa, die der alltäglichen Sphäre durch den besonderen Vortrag (feierlich, gemessen, rezitativ), durch die kunstmäßige Stilisierung, durch Wortfügung und Klangmittel verschiedenster Art entrückt ist (Norden, Kunstprosa S. 30 f.).

In §§ 5, 6, 7 die Widerlegungen in Frage und Antwort. Kein streng logischer Zusammenhang. Dreizahl wohl der Schablone wegen.

§ 5. Haben denn die Dichter die Götter allein nötig? Wir andern Menschen aber — da bricht Aristeides ab: es ist zu furchtbar, so etwas auszusprechen; *θέμις* mit folgendem Infinitiv, in gleicher Verbindung Rede XXXII § 37 S. 226/17 K. vorwiegend poetisch, vereinzelt auch bei Plato und Isokrates (Schmid Att. II S. 190). Ein *μή* im nicht hypothetischen Relativsatz, auch 32/21 im abhängigen Behauptungssatz. Beide Stellen gehören zu den von Schmid angeführten, bei denen durch Setzung von *ὅ* statt *μή* Hiat entstehen würde. „Selbst der Hiat mit *καί* wird möglichst vermieden“ (Schmid Att. II S. 62). Die syntaktische Genauigkeit ist der Rücksicht auf den Wohlklang untergeordnet; schon bei Isokrates zu beobachten. Die Dichter selbst sagen, alle Menschen brauchen die Götter (γ 48). Darum ist es auch billig, daß alle mit der

Fähigkeit die Götter ehren, die sie jeweils besitzen, der Redner also mit dem Prosahymnus.

§ 6. Die zweite Frage: Sind die Dichter allein die Lieblinge der Götter? wird kurz erledigt mit dem Hinweis, dann müßten auch alle Priester Dichter sein.

§ 7. Die Frage, ob die Orakelweisungen mehr in Prosarede oder in Poesie gehalten seien, entscheidet Aristeides zugunsten der Prosa. In der speziellen Auswahl von Orakeln ist lediglich das Bestreben vorherrschend, zwei und drei Glieder zusammenzufügen; von den Traumweisungen des Asklepios und Sarapis wissen wir zumeist, daß sie nicht metrisch waren und auch nicht sein konnten. All die vielen Weihungen, Denksteine und was sonst noch alles auf den Befehl der Gottheit hin errichtet und gegeben wurde, werden gewiß in Prosaform befohlen worden sein. Andererseits spricht Wilcken von Orakelsprüchen des Sarapis aus der Ptolemäerzeit in dichterischer Form; ein solcher metrischer Chresmos bei Macrobius Saturn. I 20, 17, eine Antwort an Nikokreon von Kypros (vor ca. 312 v. Chr.) UPZ S. 33.

Auch von Aristeides selbst ist ein metrisches Orakel des Sarapis und der Isis an ihn bezeugt in Rede L § 97 S. 449/17 K. mit adn., wohl der Anfang eines Hexameters (Mesk a. a. O. S. 670). Sonst ist es natürlich unmöglich, ein abschließendes Urteil zu fällen, die Überlieferung ist dafür zu trümmerhaft.

Über die Neubelebung der alten Orakelkulte im zweiten Jahrhundert vgl. Weinreich, Typisches . . . S. 597 f. NJBB. 33 und ders., Alexandros, der Lügenprophet, S. 137 NJBB. 47.

Die Pythia in Delphi weissagt in Sprüchen, die von Priestern in Verse gekleidet werden (Stengel, Kultusaltertümer, S. 66). Über die Orakelerteilung von Dodona: Fleckeisens Jahrbücher für Philologie 29 1883, 305 ff. Pomtow.

Trophonios (Rohde, Psyche<sup>10</sup> I 115 und 120) führt bei Lebadeia ein wunderbares Höhlenleben, durch einen Schlund fuhr man in seine Höhle ein, wo man dann durch Inkubation Antwort suchte (z. Ganzen Stengel a. a. O. S. 61 ff.).

§ 8. Die Prosarede ist überall in Gebrauch und somit gleichberechtigt; ihr Verhältnis zur Natur lehrt nun, daß sie auch ehrwürdiger, weil naturgemäßer als die Poesie. Sie ist die Erstlingsgabe der Götter an die Menschen, und darum muß man sie als

Prosahymnus den Göttern auch wieder zurückgeben. Vgl. Norden, *Antike Kunstprosa* S. 32 f.

Der Vergleich der Poesie mit dem Fahren und der Prosa mit dem Zufußgehen wird in der einschlägigen Literatur viel gebraucht<sup>1)</sup>. Norden in *Fleckeisens Jahrbüchern Suppl. XVIII*, 1891, 274 f. und *Antike Kunstprosa* S. 33 Anm. 3.

An den ersten Satz, Zeile 20—22, der das Naturgemäßere der Prosarede zeigt, schließt sich die Erörterung der Frage nach der zeitlichen Priorität an. Nach Aristeides war die Prosa das erste und dann erst kam die Poesie (Z. 22—26), und zwar *χάριτος τινος ἔνεκα καὶ ψυχᾶγωγίας*<sup>2)</sup>, als deren *ἐργάτης*<sup>3)</sup>. Anders Plutarch de Pythiae orac. 24 p. 406 C—F (nach Norden, *Kunstprosa* S. 32): In ältester Zeit wurde bei der glückseligen Anlage der Menschen alles in das Gewand der Poesie gekleidet. Aber als die Not die Menschen zwang, die kostbare Tracht mit der einfacheren zu vertauschen, da nahm auch die Rede teil an diesem Umschwung und die Historie stieg vom Metrum wie vom Wagen und schritt zu Fuß einher. Plutarch fußt wohl auf der Kulturgeschichte des Peripatetikers Dikaiarch (so Hirzel, d. *Dialog* II S. 208, vgl. Norden a. a. O. S. 34). Vgl. Strabo I p. 18 und Varro bei Isidor orig. I 38, 2; sie gehören mit diesem Gedanken in die peripatetische Schule, unterscheiden sich aber von Plutarch-Dikaiarch dadurch, daß sie die ganze Wandlung in die geschichtliche Zeit verlegen, während Plutarch-Dikaiarch sie nach dem goldenen Zeitalter geschehen läßt. Wann nun nach Aristeides der Einzug der Poesie stattfand, ist aus dem Text nicht zu entscheiden, es ist ja lediglich gesagt, daß sie nach der Prosa kam. In der Geringschätzung der Poesie berührt sich Aristeides mit Anschauungen des alten Plato in seinen *Nomoi*. Vgl. B 669 d; H 829 (Wilamowitz, *Plato* II S. 310 f.). Freilich Aristeides geht in seiner Antipathie gegen die Poesie lange nicht so weit wie Plato, vgl. § 9. Die Götter haben die Rede gegeben (schon 4/6 f. erwähnt). Den mythologischen Hintergrund bietet Rede 45 bei Dindorf II S. 135: Zeus gibt dem Hermes den Auf-

1) Bei Aristeides noch II S. 350 Dindorf für das Verhältnis von Dialektik und Rhetorik.

2) Auch der Redner bittet um Charis am Schluß seiner Rede. Zum Typischen dieser Bitte vgl. Amann S. 13.

3) *ἐργάτης* bei Aisch. Soph. Pind. Herodot. Aristoteles; Schmid, *Att.* II S. 96. *ψυχᾶγωγία*: aus Plato u. Plutarch bekannt, Schmid, *Att.* I S. 303; II S. 176.



trag, die *ρήτορικὴ* den Menschen zu bringen, aber nur den besten, edelsten, „damit sie sich selbst und die andern retten könnten“. Mit ihr kamen die Segnungen der menschlichen Kultur; ebenda S. 64 heißt es: *μόνη βιωτὸν . . . πεποίηκε τὸν βίον*<sup>1)</sup>. Die Beziehungen zum Mythos des Protagoras (Platon 320 C ff.) sind inhaltlich begründet bei Isokrates III 5 f. u. 9, wo von den Segnungen des Logos die Rede ist. Aristeides hat wohl hier beide kombiniert. Auch Sarapis gibt § 14 und 16/12 die Rede, ebenso Asklepios vgl. XLII § 3/17 K., Zeus vgl. Zeushymnus § 31: *παντὸς λόγου βοηθός*.

Z. 29—§ 9 zwei mit *καί* verbundene Bedingungs- und Hauptsätze. Hauptsatz potentialis: *τιμῶντες ἂν εἴημεν. εἰμί* mit Partizip zur Umschreibung des Simplex ist sehr gebräuchlich; vgl. § 13 extr.; § 15 init. mit *γίγνομαι* 14/21 oft schon bei Plato in späteren Dialogen. Xenoph. Memor. IV 3, 8 (Schmid Att. II S. 99 f.).

Im zweiten Bedingungssatz verbindet das erste „*καί*“ *πρότερον* und *πρεσβύτερον*, das zweite leitet das Prädikat ein: „auch gerade nach den Aussprüchen der Dichter ist das Ältere das Bessere“. Darauf bezieht sich später 9/2 (= „das von den Dichtern Zugestandene“).

Z. 27. Auf die *διάταξις* und die *βούλησις* der Götter spielten schon die drei Fragesätze oben §§ 6, 7, 8 an. Beachte das zweimal gesetzte *προσαγορεύοντες*<sup>2)</sup>, um *τοιῶδε προσήσει* und *ἄνευ μέτρου* einander beleuchten zu lassen; *τιμῶμεν* — *τιμῶντες* — *τιμιώτερον*! Die Gottesgabe als Aufgabe, die wieder zurückzuerstatten ist: Rede 45 Dindorf II S. 135 ff.: „Die Menschen brachten die Erstlinge dar, und zwar *ἀπὸ τῶν λόγων*.“ Vgl. Asklepiosrede XLII § 3 S. 334/17 ff. K. Für diesen Gedanken war vielleicht Isokrates Vorbild 3, 9: „Wer den Redebefissenen höhnt, höhnt Gott.“

### Der Prosahymnus verdient den Vorrang.

§ 9. Diese Auseinandersetzungen sind nicht von Schmähsucht eingegeben, sondern sie wollen zeigen, daß die Prosarede genau so hoch steht wie die Hymnendichtung; Beweis dafür ist, was die Dichter selbst zugegeben haben. Canter bietet: *ex iis ipsis, quae*

1) Vgl. Sarapishymnus 17/24: von der von Sarapis gegebenen Weisheit gesagt; die Redegabe ist dort auffallenderweise überhaupt nicht berührt, wohl auch ein Grund dafür, daß jene ganze Stelle übernommen ist.

2) Als t. t. für hymnische Ansprache vgl. Inschrift von Didyma (II.—III. Jahrh. n. Chr.), Weinreich A. f. R. W. 17, 1914 S. 524 f. mit weiterer Literatur (siehe auch unten S. 39).

sint illis concessa; allein der durch den Zusammenhang gebotene Sinn kann nur sein: aus dem, was von den Dichtern 5/12; 8/29 durch eigene Aussprüche zugegeben worden ist und was schließlich auf Grund der Tatsachen, die Aristeides anführt, auch von den Dichtern zugegeben werden muß: aus dem erweist Aristeides, was er den Dichtern beweisen will. Er will ihnen auch nicht den Platz rauben, den sie innehaben, sie sollen nur da bleiben, aber ihre Zeit ist vorbei, ein Aristeides ist da, der übertrumpft sie doch alle. Man kann die Worte aber auch so auffassen: ich will sie nicht von dem Platze stoßen, der ihnen gebührt<sup>1)</sup>.

Z. 3 f.: *προσνομίζειν* ebenso 23/4 ein Ausdruck, der von Aristeides zuerst oder von ihm mit einer neuen Bedeutung gebraucht wurde (Schmid Att. II S. 231): Zu dem, was bisher schon als heilig galt (*τοῖς ὁσίῳ*), rechnen wir nun auch dieses hinzu; dasselbe 23/4.

Die Voreingenommenheit des Aristeides für die Rhetorik beleuchtet die 45. Rede bei Dindorf II S. 136 f. „Der Unterschied zwischen den Menschen und den andern animalischen Geschöpfen ist nicht so groß, ja durch keine Sache, die wir besitzen, kann ein solcher Unterschied zwischen uns und den Tieren oder auch Menschen geschaffen werden, wie der Unterschied ist, der uns von den andern Mitmenschen trennt, wenn wir die Rednergabe besitzen.“ Ähnlich Cicero de oratore I 8, 32 f. Vgl. de inv. I 2 f.

In § 9 1—4 offenbarte Aristeides also seine lautere Gesinnung und sein Ziel; in Z. 4 ff. führt er Gedanken von § 8 weiter aus: Wenn das Naturgemäße bei jeder Gelegenheit (*ἐφ' ὅτου ποτ' ἂν εἴπη*) den Göttern willkommener ist (vgl. Asklepioshymnus S. 334/18 K.), dann hat unsere Art der Verehrung (der Prosahymnus) den Vorzug und auch die Götter werden das schätzen und mehr (auf) uns achten<sup>2)</sup>. Es sind ja die gleichen Götter, wie jene, denen wir huldigen und gerade darum können diese Götter auch die Gaben

1) Mag immerhin auch diese Stelle im Interesse des ganzen Rhetorenstandes gesagt sein, so bleibt doch bei der hervorragenden Stellung, die sich Aristeides einräumt, das Persönliche keineswegs ausgeschlossen.

2) Keyssner, Gottesvorstellung . . . S. 68 f. setzt für die Sprache der Hymnen das *τιμῶν* des Gottes gegenüber den Menschen = *φιλεῖσθαι* (*φιλεῖν*) vgl. Hymn. Hom. 30, 7 u. oft; es wird damit eine Übertragung der göttlichen *τιμή* (= *δύναμις* vgl. unten S. 50 und 58) auf die Menschen angedeutet, die Ehre, Ruhm, Reichtum und überhaupt alles Wünschenswerte, auch bestimmte Fähigkeiten verleiht. Solche Menschen sind dann *θεοφιλεῖς* (vgl. in unserem Hymnus 6/14). Die *τιμή* wird auch als *δῶρον* aufgefaßt (Keyssner S. 71), so heißt sich Aristeides bekannt-

beider Parteien vergleichen, in ihrem Werte gegeneinander abwägen und werden dann ohne Vorurteil sich für die Sache der Redner entscheiden; denn (Z. 9 ἐπεὶ) das Metrum, dem Namen nach zwar Domäne der Dichter, ist im eigentlichen Gebrauch und in der konsequenten Anwendung viel mehr unser Stolz und darum auch in höherem Sinne unsere Gabe.

Der Ἐπί- Satz deutet als typischer Überleitungssatz aber auch bereits auf § 10 (γάρ!) und leitet die positive Darlegung der Forderungen ein, die das wahre Metrum an den Redner stellt.

9/7 ἡ κείνωσ Aphäresis, weitere Beispiele bei Schmid Att. II S. 252. Beachte 9/8 τὰ πρεσβεία, so oft bei Aristoteles wie schon bei Homer Soph. Plato, vgl. Schmid Att. II S. 205.

### Das Metrum stellt schwere Anforderungen an den Redner.

§ 10. Das Metrum beim Dichter und beim Redner. Z. 11: πληροὶ τὸν τόνον (= Vers vgl. Reiske-Dindorf zur Stelle) entspricht 3/9: ἀπεπλήρωσαν τὸ πᾶν; der epische und iambische Vers ist nur dann regelrecht, wenn er voll ist, das gehört dazu. Subjekt zum Ganzen ist μέτρον in 9/9. — Beim Redner aber (ἐνταῦθα δέ) hält das Metrum die ganze Rede konsequent (ἀληθῶς) unter Maßzwang, beginnend schon beim einzelnen Wort. Denn jeder Gegenstand muß treffend wiedergegeben werden nicht zu weit, nicht zu eng; verpönt sind überflüssige Füllsel; drum wird aller Bedacht gelegt auf die Wahl des Wortes und seine metrische Struktur<sup>1)</sup>.

Z. 14. ἐκάστῳ τὸ γινόμενον ἀποδιδόναι ein interessanter Ausdruck, mehr als πρόπον; „jedem das geben, was aus dem Gegenstand gewissermaßen herauswächst“; wie der Gegenstand uns anspricht,

lich Theodoros. In der Asklepiosrede XLII Keil 8/22 τιμᾶν als „gnadenvolles Helfen“ der Gottheit zur Gesundung. τιμᾶν = zum Recht, zum Sieg verhelfen im Isishymnus von Kyme Vers 37 (W. Peek, Isishymnus von Andros 1930 S. 124).

1) Die Anmerkung bei Keil ist durchaus verständlich: selbst Personennamen müssen sich der Strenge des Metrums unterwerfen. Aber warum soll nur dieser Spezialfall herangezogen werden; zudem kommt man doch beim Autorennamen nicht in Versuchung ὑπερβλέειν oder ἐνδοτέρῳ ἀξίας εἶλασθαι usw. Die Bemerkung von Wilamowitz (Der Rhetor Aristoteles S. 340 Anm. 1) beruht vielleicht auf einem Versehen, das von εὐφημίαν τοῦ ὀνόματος 9/9 ausgeht, wo ja sicher Metron gemeint ist. Der Zusammenhang, in dem 10/13 ἐκ τοῦ ὀνόματος steht, entscheidet alles. Vgl. auch Isokrates 9, 10.

nicht ihn überwältigen durch eine aufgesetzte Etikette, sondern sich vom Gegenstand überwältigen lassen, und dann so wie er es uns angetan hat, ihn wiedergeben . . . (vgl. Amann S. 70; Schmid Att. II S. 142). Der Ausdruck schon bei Demosthenes und früheren. Canter übersetzt allgemeiner: *suum cuique tribuere*. „Treffend“ ist ein anderes Bild. Vgl. Zeusrede § 14: *οικίσεις γυγόμεναι* also Wohnungen, die aus den Anforderungen der Natur heraus entstanden sind.

Z. 17. *αὐταρχες* vgl. oben S. 25.

Z. 19 *πεπλήρωκεν*: Nicht daß ein Vers voll wird 10/11, nicht, daß das Ganze ausgefüllt wird 3/10, sondern daß das Ziel, das man sich gesteckt hat, erreicht (erfüllt) wird, darauf kommt es an, mit *Autarkeia* natürlich gepaart.

In diesem Zusammenhang sei kurz die Frage angeschnitten, ob unser Hymnus mit dem Hygieiahymnus, den Menander bei Spengel III 343 ff. erwähnt, identisch ist. Menander stellt zuerst einige Forderungen auf, und confrontiert sie mit dem, was die Dichter tun, genau wie in unserem Hymnus Aristeides. Punkt für Punkt läßt sich der Vergleich anstellen. So scheint es zunächst ein Auszug aus unserem größeren Stück zu sein. Menander fährt fort: „das Vollendetste auf dem Gebiet hat Aristeides in seinen *Manteutai* geboten, *οὗτος γὰρ τὸν Ἀσκληπιὸν καὶ τὴν Ἑγείαν συγγέγραφεν*, unübertroffene Stücke der Lobrede“; soweit Menander. Baumgart a. a. O. Anm. 37 meint nun, wahrscheinlich sei bei der erwähnten Hygieia-Rede des Aristeides an unsere Sarapisrede gedacht, die im wesentlichen das Lob der Gesundheit enthalte, ebenso Keil in den Anmerkungen zu Beginn des Hymnus.

Nun ist zunächst sicher: eine Gleichheit in der Disposition und in den Stichworten besteht. Die Vorlage für Menander, wir wollen sie zunächst so nennen, geht bezeichnenderweise nur bis hierher. Was bisher in der Rechtfertigung der Prosarede von Aristeides vorgebracht wurde, ist im wesentlichen alles, was er überhaupt bieten kann; in den §§ 11, 12, 13 kommt nichts Neues mehr; von hier ab wird reichlich viel wiederholt und es drängt sich unbedingt der Eindruck auf, Aristeides sei von § 11 ab tatsächlich von den guten Geistern einer anderen Vorlage verlassen und nahe auf eigene Faust Flecken zusammen.

Hier muß also eine Quelle dagewesen sein, die diese Fragen behandelt hat, und aus der Aristeides den Stoff für seine ersten

10 Paragraphen schöpfte, die aber auch später dem Menander vorlag. Wenn nämlich Menander die Manteutai des Aristeides so her vorbeht, dann könnte man doch fast auch erwarten, daß wenigstens beiläufig bemerkt würde, Aristeides habe auch diese Dinge grundsätzlich behandelt; einen solchen Zusammenhang fühlt man aber nicht heraus, sondern eher in dem *χαριέστατον* δέ eine merkwürdig harte Überleitung. Damit ist natürlich auch die zweite These, daß der Hygieiahymnus = Sarapishymnus sein müsse, sehr ins Wanken geraten. Denn diese hat ja doch zumeist von der ersten Hypothese gelebt, sonst wäre m. E. kein Mensch auf die Idee verfallen, im Sarapishymnus „im wesentlichen das Lob der Gesundheit“ zu finden. Wie es nun faktisch mit dem von Menander zitierten Hygieiahymnus steht, getraue ich mir nicht zu entscheiden. Vgl. Boulanger S. 314 Anm. 2.

### Der Prosahymnus läßt die Metren der Dichter weit hinter sich, schließt sie aber nicht aus. § 11—12.

§ 11. Wie die Maße auf dem Markt wohl wahre Maße, aber nicht das MASS im Vollsinn des Wortes sind, so sind die Metren der Dichter auch Maße mit wirklicher Geltung, aber das Maß als Ganzes sind sie nicht (vgl. Boulanger S. 306 Anm. 3).

Z. 20. *μέτρα, οἷς νομιζομεν* mit Dativ = sich herkömmlicherweise einer Sache bedienen. Ebenso XLVI 195/241 Dindorf und schon bei Herodot (Schmid Att. II S. 132).

Z. 24 f. *πάντα* im zweiten *καί*-Satz ist *ἀπὸ κοινοῦ* auch zum ersten zu ziehen. Jedes von den genannten Maßen muß oft an dem Einheitsmaß nachgeeicht werden und alles ist zu ihm in Beziehung zu setzen.

Z. 26. *τοῦ παντός ἄξιον*: des Ganzen würdig, dem Ganzen gewachsen, ein Gesetz, das das All meistert. Also dasselbe wie *φέρων εἰς ἀρετὴν*: was zur Tugend, was zur Vollkommenheit führt, denn Vollkommenheit ist schließlich nichts anderes als volles Maß in allem.

In § 11 extr. muß es *παρ' αὐτοῖς* heißen, weil sich zurückbeziehend auf das vorausgehende *παρὰ τοῖς ποιηταῖς* (Wilamowitz, Aristeides S. 340 Anm. 1).

Dieser Metrenvergleich ist wohl schon durch den Gedanken an

den alle Maße des Lebens in sich vereinigenden Sarapis angeregt? Vgl. 19/12; 21/20; 23/7; 24/16.

§ 12. Für § 12 und 13 hat offenbar Isokrates' Euagoras 9 als Gerüst gedient: ὅμως δὲ καίπερ τοσοῦτον πλεονεκτούσης τῆς ποιήσεως, οὐκ ὀκνητέον ἀλλ' ἀποπειρατέον τῶν λόγων ἐστίν. Der Vergleich mit dem Arzt ist etwas plump und auch nicht durchsichtig.

### Zusammenfassung und Überleitung: Schwierig ist unsere Kunst im Vergleich mit der der Dichter . . . aber wohlan!

§ 13. ὅπερ εἶπον Aristeides merkt selbst, daß seine Abhandlung sich im Kreise dreht.

Z. 6. μὲν entspricht Z. 15: ὅμως δέ.

Z. 7. ταῦτα ist unklar, denn vom Sarapishymnus war noch gar nicht gesprochen. Freilich, wenn man sich die Rede bei dem großen Volksfest (vgl. 33/5) gehalten denkt, dann erhält dieses Pronomen aus den Umständen seine Erklärung (deiktisch).

Z. 8. εἰκότως (Schmid Att. I S. 117) einen Satz für sich ausmachend, dem Gebrauch der attischen Redner nachgebildet.

Mit Z. 10 beginnt eine zweite Liste von dichterisch gehobenen Ausdrücken in drei Abteilungen. Zuerst vier Glieder mit οὔτε verbunden, mit Ausnahme des ersten alle zweigliedrig; im vierten ist wohl στρατόν<sup>1)</sup> oder etwas Ähnliches zu ergänzen, um das Unregelmäßige auszugleichen. Im zweiten Glied, das Beispiele, offenbar Einzelworte, mit anaphorischem οὐ verbindet, sind sicher einige ausgefallen, denn nach dem bei Aristeides beobachteten Periodenschema kann nach den Gliedern mit οὔτε nicht ein Glied mit οὐ allein gestanden haben. Keil ergänzt aus Aristophanes' Fröschen 937. So mag die Periode ausgesehen haben, die Worte selbst natürlich sind nur beispielsweise eingesetzt. Als drittes Glied folgen noch zwei Verba mit οὔτε verbunden. Was die Ausdrücke im ersten Abschnitt dieser Periode betrifft, so mag die Frage, welches Verbum allenfalls zu ergänzen wäre, offenbleiben (vgl. Dindorf 87/14). Überhaupt glaube ich nicht, daß sich Aristeides bei der Konzeption einer solchen Periode auf ein bestimmtes zu ergänzendes Verbum festgelegt hat, sondern ihm liegt nur daran, bezeichnende Schlag-

1) Vgl. Pindar Pyth. VI<sup>11</sup>.

worte zusammenzustellen. Z. 14f. τὴν τάξιν φυλάττοντα Amann S. 95; Zeusrede § 26.

Z. 12. θρασύνεσθαι bezieht sich wohl auf das gewohnte Selbstlob der Dichter (Reiske-Dindorf I S. 87 Adn.).

Z. 15. Diese Zeile gibt den entscheidenden Moment für die Sarapisrede; Aristeides will es versuchen, die Rede zu halten und vor allem treibt ihn dazu ein Gelübde, das er auf sich genommen im Falle seiner Rettung, die nun wirklich eingetreten ist. Die ängstliche Gewissenhaftigkeit auch in der Zeusrede § 3 und 5 (Amann S. 46). Wenn er nicht in so große Not gekommen wäre, wäre es ihm nie eingefallen, ein solch schweres Gelübde zu machen (vgl. Asklepiosrede S. 337/7), das er jetzt nach der wunderbaren Rettung eben erfüllen muß (vgl. Zeusrede § 2). § 33 des Sarapis-hymnus zeigt, daß es sich hier um wirkliche Seenot handelt. Nur als Bild gebraucht in der Asklepiosrede § 1, Poseidonrede § 1 und 4, 1. Heilige Rede § 2 und 3 (Amann S. 46 zu § 2; Mesk S. 665).

Z. 17. οὐ συμβαῖνόν ἐστιν Schmid Att. II S. 152; 99f.

Zu εἶεν Z. 18 siehe Schmid Att. I S. 117: wurde als Attizismus angesehen anstatt des hellenischen ἄγε δῖ.

### Sarapis, Dir gilt die Rede, dem großen Helfer . . . Hilf auch mir!

§ 14. Mit εἶεν dem letzten Wort von § 13 hatte sich Aristeides den Mut genommen, an das Wagnis heranzutreten. Das γάρ zeigt die Wurzel seiner Kraft. Der erste Satz ist durchaus metrisch: — — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — — /, ein Bekenntnis zum Universal-Soter Sarapis Σὲ . . . Σάραπι an den entscheidenden Stellen des Satzes; um den Namen des Gottes nicht leer verklingen zu lassen, wird gleich das wichtigste, was man von diesem Gotte sagen kann, dem Namen vorausgeschickt, daß er nämlich überall und bei jeder Gelegenheit als Helfer angerufen wird πᾶς τις — παντὶ καιρῷ — πάντως; Z. 21. πάντα πανταχοῦ; 25/3 πανταχῇ πάντας; Zeusrede S. 346/3 πάντα δὲ πανταχοῦ; 347f. πανταχοῦ πάντων (vgl. XXXVIII § 4 K. S. 313/20 πολλά πολλάκις κληθείς) vgl. unten zu 14/21. Zusammenstellung von Simplex und Kompositum oder Ableitungsformen (Schmid Att. II S. 274f.) ist eine beliebte ganz naturgemäß der Sache entspringende Form der religiösen Rede, um dem Hilfsbereich des Gottes mehr Dimensionen zu geben,

seine Allmacht und Allwirksamkeit auszudrücken. Mit der Parallelstelle Zeusrede § 30 S. 346/25 K. verglichen, vermissen wir den eigentlichen t. t. „Soter“. Er kommt erst viel später 20/19, 25/2, vorher wird er immer umschrieben durchs Verbum 16/13, 18/26: Aristeides will eben nicht gleich am Anfang mit der Hauptlösung herausplatzen.

Aus dem Jahre 162 v. Chr. steht ein Papyrus (U. P. Z. Nr. 52/8 = 53/9) unserer Stelle ganz nahe: οὐθένα ἔχομεν βοιηθὸν ἀλλ' ἢ σὲ καὶ τὸν Σάραπιν, der Angesprochene ist ein hoher Beamter (Hypodioiketes) des ägyptischen Königs, der Absender der Enkatochos Ptolemaios aus dem memphitischen Serapeion. Bezeichnend ist, daß der Angeredete mit Sarapis hübsch gleichgestellt, ja vor ihm genannt ist, natürlich eine überspitzte Höflichkeit und doch auch wieder begreiflich, wenn man bedenkt, Sarapis hilft ja durch ihn (vgl. Tac. Hist. IV 81).

Fast genau 300 Jahre später schreibt Aristeides seinen Hymnus, da ist die Formel sicher schon eingebürgertes Gut, Parole der Sarapisverehrer.

Z. 19. Der Redner bittet δός . . . εὐμενῶς; stehende Ausdrücke in der Hymnensprache vgl. Keyssner S. 124 f. bzw. S. 87 f. vgl. Sarapishymnus 16/12; 18/7; 18/26; 20/15. λέξις λόγον Alliteration, fig. etym.; regelmäßiger Topos der Proömien, den gefeierten Gott um seine Hilfe anzugehen (Amann S. 5, dort weitere Beispiele). Vgl. Zeushymnus § 1 und 6; auch bei uns ein zweitesmal 16/10 θεοί τινας und dann speziell wieder Sarapis. Die Bitte, diese Hymnenrede als Charisterion anzunehmen, und als Fleheruf um eine bessere Zukunft, steht am Schluß des Hymnus § 34.

In unserem Fall ist die einleitende Formel doch mehr als nur eine übernommene Wendung. Aus § 34 ersehen wir, daß Aristeides offenbar Grund hat, um weitere Hilfe, um dauernde feste Gesundung (34/12 βεβαίως) zu flehen; der Hymnus ist also von einem kränkenden Mann gehalten, dem es schwer fallen mochte, seiner Gelübdepflicht zu genügen (ἐν τοιούτοις πεποιημένον 34/12 f.; Wilamowitz-Aristeides S. 342). Somit hat der sonst geläufige Topos, die Unzulänglichkeit der eigenen Kraft gegenüber dem zu behandelnden Stoff zu betonen<sup>1)</sup>, hier doch einen ernsten Hintergrund. Über Sarapis und andere Götter als Spender und Helfer in der Rede siehe unten zu 16/10 ff.

Z. 19 f. In Parenthese eine alte Gebetsformel, negativ gewendet, das πάντως von den beiden vorausgehenden Formen nachwirkend. Belege bei Norden Agn. Theos. S. 154; Aeneis VI. Buch<sup>2</sup> zu Vers 117. Gerade der Beginn macht dem Redner Schwierigkeit: eine beliebte

1) Amann S. 3; 5. Menandros II 437/6 f.



rhetorische Formel (Amann S. 6). Auch sie hat in unserem Hymnus eine gewisse im Stoff des Hymnus liegende Berechtigung, insofern bei Sarapis nicht der gewohnte Gang des Hymnenbaues befolgt werden kann, darüber siehe zum nächsten Paragraphen!

Zu ἀρχὴν ist πόριζε (vgl. Keyssner S. 126) zu ergänzen. Auf den Anfang kommt alles an (ebenda S. 9 ff.), hat er da das Wohlwollen der Gottheit erlangt, dann ist alles gewonnen. Aristeides legt sich und seine Rede in die Hände des Sarapis, sein Wille geschehe an seiner Rede; zu ἤτις σοι φίλη vgl. Keyssner S. 84. Diese ist ganz ein Geschenk der Gottheit, und so nimmt er sie an. Vgl. das Wort des Herrn bei Matth. 10/19 f.

Ein ähnlich vertrauensvolles Verhältnis des Redners, der bangt um seine Rede, zu Sarapis findet sich im Libaniusbrief 1130 Förster XI. Hier rät Libanius einem Redner Kastrikios dringend, seine Scheu (δκνος) abzulegen (ἐκδός)... τοιοῦτόν σοι σύμμαχον ὁ Σ. ἤγαγεν. Wer dieser „Bundesgenosse“, den Sarapis geschickt hat, ist, wird nicht ganz klar. Aber sei es die innere Ruhe, sei es die Redegewalt selbst, auf jeden Fall ist hier Sarapis als Helfer in der Rede eingeführt. Aber die Bitte des Aristeides kann noch viel realer gemeint sein. Wir kennen aus einer Inschrift in Didyma einen προφήτης der Artemis (II. bis III. Jahrh. nach Chr.) Damianus. Dieser erhält auf seine Bitte von der Gottheit die Erlaubnis den Hymnus bei der Einweihung des neuen Altares dichten zu dürfen, aber nicht nur das: in den Orakelversen der Antwort wird gewissermaßen auch gleich das Thema selbst formuliert, ja werden zugleich auch die wesentlichen Epitheta der Göttin namhaft gemacht, die in den Hymnus aufzunehmen sind. (Th. Wiegand, Siebenter vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Milet und Didyma in den Abh. d. pr. Ak. d. Wissenschaften in Berlin 1911 S. 64, 18 ff.; Weinreich, Hymnologika I in A. f. R. W. 17, 1914 S. 524 f.) Einen ganz analogen Fall haben wir auch bei Aristeides selbst in der 4. Heiligen Rede (S. 435 § 38 ff. K.); auch da sind wie beim Propheten Damianos aus Didyma den gotteingegebenen Träumen nicht nur die Veranlassung, sondern auch einzelne Worte und Verse für die geistlichen Gedichte zu entnehmen. (Weinreich a. a. O. II S. 527.) So vernimmt er im Traume von Athene einen Hymnus über die Göttin und den Anfang hat er sogar im Gedächtnis behalten, ebenso von Dionysos. Bittet er auch in unserm Hymnus um eine solche Inspiration des Sarapis? Nach all dem wäre es wohl denkbar, sicher ist es freilich nicht.

Z. 20. Wie du das Erste πρῶτα gegeben hast, so erhöre jetzt auch die zweite Bitte. Ebenso zu Beginn der Zeusrede. Keil meint in der Adn. unter dem „Ersten“ sei die bisher behandelte Rechtfertigung des Prosahymnus zu verstehen §§ 1—13, das „Zweite“ dann seien die §§ 15 bis Schluß. Allein der erste Teil des Hymnus hatte ohne jede Gottesanrufung begonnen; um eine dem Gott wohlgefällige ἀρχή der Rede wurde soeben erst gebeten. Das Erste ist sicherlich das, wovon wir bestimmt wissen, daß Aristeides darum

gefleht hat, nämlich die Rettung aus der Seenot; das ist das Erste auch insofern, als die ganze Sarapispredigt die Folge jener Rettung ist, Z. 16 ἐπειδὴ περ ἐσώθημεν. In einer zweiten Not befindet sich der Redner jetzt, seine noch nicht gefestigte Gesundheit macht Sorge; wieder braucht er einen Helfer und da kommt natürlich nur der Retter aus der ersten Not in Frage. Auch sonst unterstützt der Hymniker seine Bitte durch Erinnerung an die früheren Wohltaten des Gottes (Amann S. 45).

Z. 21 ff. eine durchaus stoische Formulierung des Verhältnisses Gottes zur Welt; dahin weist der Gebrauch der beiden Modalitäten der Präposition διὰ (Norden, Agn. Theos Anhang IV S. 347 f. mit weiteren Beispielen) und die Zusammenstellung verschiedener Formen von πᾶς (Norden a. a. O. S. 250 ff.; 245). Am nächsten steht der Zeushymnus § 23, wo die Form Δία echt stoisch in etymologischen Zusammenhang gebracht wird mit der gleichlautenden Präposition<sup>1)</sup>. Von da hat sie Aristeides auf Sarapis übertragen, aber wir würden sie nicht verstehen, wenn wir sie nicht im Lichte jener Etymologie schauten, die freilich bei Sarapis an sich keinen Anhaltspunkt haben konnte. Schon diese Formulierung setzt Sarapis dem Zeus nahe; sie zeigt aber andererseits, wie enge Aristeides mit stoischer Theologie verwachsen war, wenn auch sein Bekenntnis zur Stoa eklektisch bleibt. Es handelt sich mehr um eine Herübernahme der Formeln als der Ideen ganz im Stile der Wanderprediger, die sich um die tieferen Schulzusammenhänge nicht kümmerten. Weitere Anleihen nahm Aristeides noch bei Plato, den er doch sonst bekämpfte, aus der Hymnenliteratur, vor allem auch aus der Orphik, sicherlich auch aus den aretalogischen Texten und Flugschriften; freilich wir können hier nicht seinen Spuren folgen, denn zu wenig ist uns erhalten, aber dies genügt, um die Tatsache allgemein bestätigt zu finden (Baumgart a. a. O. S. 39).

---

1) Boulanger S. 187 f.; Amann S. 89; Weinreich, Typisches . . . S. 605; das Material für Δία-διὰ gesammelt bei Weinreich, Menekrates Zeus, Tübinger Beiträge 18, 1933 S. 105 ff.

## Der Sarapishymnus selbst.

### Aus seinen Werken will Aristeidés das Wesen des Gottes zeigen. § 15.

§ 15. Der Einleitungsparagraph des eigentlichen Sarapishymnus führt uns gleich in die ganze Sarapisproblematik ein; sonst ist es Brauch in der Götterrede, zuerst von der Physis des Gottes zu sprechen, dann die Genealogie zu behandeln, um schließlich im Preise der Werke des Gottes den Hymnus seinen Höhepunkt erreichen und auch ausklingen zu lassen. Im Sarapishymnus lehnt es nun Aristeidés ab, aufzuzeigen, wer Sarapis sei, obwohl auch er sonst die Regel einhält (Amann S. 7).

Diese auffallende Besonderheit erklärt sich hier daraus, daß eben Sarapis keinen Mythos hat<sup>1)</sup>. Aber auch die Frage nach dem Wesen, der Natur des Gottes überläßt Aristeidés den ägyptischen Priestern und Gelehrten zu erkennen und zu lehren<sup>2)</sup>. Die Behandlung dieser Dinge würde ihn doch zu tief hineinführen in die jahrhundertelange Entwicklung, die Osorapis, der Unterweltsgott von Memphis, die Osiris, der Herr der Seelen und der segenspendende Gott der Fruchtbarkeit, die andererseits die Sonnengottheit der Ägypter in den verschiedenen Gestaltungen und Beziehungen zu Osiris durchgemacht haben, bis sie sich zu jenem Gottwesen entwickelten und einten, das schon die Griechen vor Alexander zur Gleichsetzung mit griechischen Göttern veranlaßte und im Namen Sarapis ein griechisch-populäres Äquivalent für den ägyptischen Wsr-hp schaffen ließ (U. P. Z. S. 26; 88). Es müssen Wesenseigentümlichkeiten schon längst dagewesen sein, die dieser Gottheit die Möglichkeit einer solchen Ausweitung gaben, daß sie schließlich zu einer Schale wurde, die das ganze religiöse Gedankengut der Griechen in sich aufnehmen konnte und im Sarapis der hellenistischen Jahrhunderte und besonders der Kaiserzeit Gestalt erhielt. Es lassen sich denn

1) A. Dieterich, Verhandlungen der 44. Versammlung der Philologen 1897 S. 33; R. M. Meyer A. f. R. W. X 1907, 101 f.; Weinreich, N. U. S. 4 Anm. 2.

2) Vgl. die Bemerkung Diodors I 27 extr.

auch die Grundlagen des Sarapis als des Unterwelts- und Fruchtbarkeitsgottes wirklich von Osorapis her erklären, auch die Anregung zum Heilgott und vielleicht auch zum Orakelgott läßt sich (über Imuthes, den ägyptischen Asklepios) aus Memphis ableiten. Auch die Gleichsetzung mit Helios und Dionysos ist in Osiris begründet. Neu dagegen, mit dem Stempel alexandrinischer Herkunft, ist Sarapis als der Retter aus Seenot und der Weltbeherrscher (U. P. Z. S. 89).

Alle diese Linien in Sarapis, zu denen sich noch das pontische Erbe (Darzales als Urbild des Bryaxiskolosses in Alexandrien) gesellt<sup>1)</sup>, in einer einzigen klar gefaßten Begriffsbestimmung der Physis des Gottes zu schauen, das entsprach nicht der Art und entzog sich auch dem Wissen des Aristeides. Zu seiner Rechtfertigung muß auch gesagt werden, daß die ägyptische Religion von Haus aus keine dogmatische ist und gerade sie die Religion der Widersprüche heißt<sup>2)</sup>. Mit Rücksicht auf den engen Zusammenhang, der zwischen den Gottheiten Osiris und Sarapis besteht und weiterlebt, ist sicherlich auch dieses Charakteristikum der ägyptischen Religion an der Sarapistheologie der ägyptischen Priester und Schriftgelehrten in Alexandrien wahr geblieben<sup>3)</sup>. Andererseits ist diese Art von Praeteritio ein Topos in dieser Literaturgattung (Amann S. 6, dazu Schmid Att. II S. 293).

Es gibt keine Mythen, keine Genealogie von Sarapis. Was man von ihm erzählen kann, das sind seine Großtaten, seine ἀρεταί, jedoch gebraucht Aristeides dieses Wort nicht, es ist Koine-griechisch, also dem gefeierten Redner und Attizisten versagt, wenn auch als t. t. sonst allgemein angenommen; die matteren Ausdrücke ἔργα und δόναμις treten dafür ein<sup>4)</sup>. Überhaupt liegt dem Aristeides und

1) Vgl. Cumont, Or. Rel. S. 71 und 236, 7; Weinreich N. U.

2) Gressmann, Or. Rel. S. 53.

3) Die Gründung der Sarapisreligion durch die Ptolemäer hat eine auffallende Parallele in der Religionspolitik Amenophis' IV. (ca. 1380—1363). Er hat die seit den Anfängen der 18. Dynastie immer stärker hervortretende Zurückführung der verschiedenen religiösen Mächte auf die Sonne konsequent durchgeführt, schließlich sogar im bewußten Gegensatz zur alten Religion; dem neu aufgefaßten Gott gab er auch einen neuen Namen, nämlich den gewählteren Ausdruck für das Tagesgestirn. Kurt Sethe, Beiträge zur Geschichte Amenophis' IV., G. G. N., phil. hist. Kl. 1921 S. 103 ff. und „Zur Sage vom Sonnenauge“, Unters. z. Gesch. Aeg. 1912 S. 4 [120].

4) Weinreich N. U. S. 16; Peterson, „εἰς θεός“ S. 198 Anm. 2; Deissmann,

seiner Zeit nicht der weltferne Gott, der gleichgültig zuschaut, so wie die epikureische Theologie ihn will, sein Gott ist der Gott der gegenwärtigen Tat, der ἀγαθῶν ἀκτίος ἀνθρώποις Z. 26. Beim Sarapis ist alles andere vergessen, als Hauptsache gilt, er ist ein „Gottmituns“. Die Philanthropie im besonderen ist das Charakteristische an Sarapis und Asklepios. Dieses Epitheton <sup>1)</sup> wird nur ausnahmsweise anderen Göttern gegeben. Die Wohltaten selbst aber werden bei jedem Gott hervorgehoben und gelobt, so daß z. B. die gleichen Guttaten bei Athene und bei Poseidon genannt werden und nacheinander allen Göttern die Macht Krankheiten zu heilen zugesprochen wird (Boulanger S. 188f.). Das ist Manier der Redner, aber entspricht auch dem Geist der Zeit, die das Wesen und die theologisch-mythologische Eigenart der Gottheiten an- und ausgleicht. Die Hauptsache ist immer, daß der Gott hilft und soviel, ist er, als er hilft: damit ist eigentlich schon die Übersetzung von Z. 27f. gegeben: „Und eben aus seinen Werken läßt sich ohne weiteres auch sein Wesen erkennen.“ Denn er ist nicht anders, heißt es am Schluß des Paragraphen, als wie er in seinen Werken in Erscheinung tritt und sich erweist. Wenn wir das, was der Gott vermag und was er schenkt, verkündet haben, dann wissen wir auch, wer er ist und welche Natur und welches Wesen ihm eignet. So sind die ἀρεταί in der Sarapisreligion Urgestein; es gibt einfach keine Sarapisreligion ohne Aretalogien (Boulanger S. 170 Anm. 3; Kiefer a. a. O. S. 14).

Speziell auch die Einführung des Gottes wird in den Aretalogien beschrieben worden sein <sup>2)</sup>; freilich für uns ist es auch jetzt immer noch dunkel, wie sich die ganze Entwicklung angebahnt hat, wahrscheinlich wurde auch die Neuschöpfung, wenn von einer solchen gesprochen werden kann, von vornherein mit einem geheimnisvollen Schleier umgeben <sup>3)</sup>. Ein Hieros Logos als Inschrift im Serapeum

---

Bibelstudien 1895, 90; Norden Agn. Th. S. 165/2. Albert Kiefer, Aretalogische Studien Diss. Freiburg 1929, bes. S. 22. Keyssner S. 48 ff.

1) Literatur hierzu unten zu § 26.

2) Ihrem literarischen Werte nach sind diese Aretalogien ungleich; nicht einmal das ist sicher, ob man sie im engeren Sinne den Büchern zurechnen kann. Einige Heilungsgeschichten können sehr wohl als Kurztraktate oder Flugschriften von Hand zu Hand gegangen sein; sie trugen dann wohl auch selbständige Titel, wie Ox. XI 1382 (2. Jahrh. n. Chr.); A. Abt. Bruchstück einer S.-Aretalogie A. f. R. W. XVIII 257 ff.; Schubart, Einführung S. 158.

3) W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, II S. 269.

mag die Sarapislegenden behandelt haben <sup>1)</sup>, die die Einholung des Götterbildes aus Sinope umranken, die Eusebius auf 286, also auf erst viel spätere Zeit datiert hat <sup>2)</sup>.

Tatsache ist, daß der Gott dank der intensiven Propaganda des Königshauses und wohl auch des aretalogischen Schrifttums auffallend rasch auch im Ausland Anerkennung gefunden hat; denn spätestens etwa um 312 v. Chr. ist Sarapis bereits außerhalb Ägyptens als großer Gott bekannt, da sein Orakel noch der König Nikokreon von Salamis befragt hat, um den Gott in Cypern einzuführen. Nikokreon ist nach dem Marmor Parium 311/10 v. Chr. gestorben. Seine Beziehungen zu Ptolemaios I. datieren seit 321 (W. Otto a. a. O.). Für die Chronologie der Ausbreitung des Sarapiskultes ist wichtig, daß Sarapis schon bei Menander (vor 291) als *σεμνὸς θεός* begegnet <sup>3)</sup>.

Das eine ist ja merkwürdig, daß das Götterbild erst so spät (nach Eusebios 286) geholt wird, doppelt merkwürdig deswegen, weil nach ägyptischer Ansicht erst in dem Augenblick, in welchem ein neues Götterbild in den festgesetzten Formen gefertigt ist, in diesem neuen Gott eine Sonderform des durch das Bild dargestellten Gottes entsteht <sup>4)</sup>.

Diese Aretalogien haben sich auch ihrerseits natürlich nicht mit eindringender Erkenntnis des Wesens der Gottheit befaßt, sie haben wohl die Taten erzählt und die Wunder, die den Gott überall begleiteten, und berichten sie noch genau so zur Zeit des Aristeides (vgl. zu § 30).

Z. 25. *λόγιος* heißt der Gebildete, der Geschichtskundige, im Neutrum der Orakelspruch, die Sage (so Weinreich in der Übersetzung der Stelle in N. U.). Aber ich finde, daß die Paarung der Begriffe bei Aristeides fast immer Synonyma verbindet; oben S. 23 und 26 waren schon solche Beispiele erwähnt.

Z. 29. *τὸ ὅστις ἐστὶν καὶ . . .* durch den vorgetzten Artikel wird häufig der Fragesatz substantiviert. Schmid Att. II S. 46, 5.

1) Vgl. in Altötting die Legende von der Übertragung des Gnadenbildes durch den hl. Ruppert an der Wand der Kapelle in Bild und Text dargestellt.

2) Dieterich, Kleine-Schriften, S. 159; Ernst Schmidt, Kultübertragungen R. G. V. V. VIII, 2 S. 47 ff.

3) Dazu Weinreich, Aegyptus XI 1930/31 S. 13 ff. Die letzte Behandlung der ganzen Entstehungsfrage gibt Th. A. Brady, The Reception of Egypt. Cults by Greeks, University of Missouri Studies 10 (1935) 9 ff.

4) Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen II S. 341; Wiedemann, Ägyptische Religion in A. f. R. W. VII 1904 S. 474.

**Aber diese Werke des Gottes aufzuzählen braucht der Redner die Hilfe von oben; Sarapis wird sie geben. § 16.**

§ 16. Eine zweite Anrufung an die Götter und vor allem an Sarapis um Hilfe bei der Rede. Er gebraucht einen in der antiken Literatur längst eingebürgerten Topos, wenn er in Anschluß an Homer B 489f. mit zehn Zungen und zehn Munden nicht genug den Gott loben zu können glaubt<sup>1)</sup>. Aber Aristeides muß aller Menschen Munde haben und alle Stimmstärke der Menschen und dann wäre es ihm noch ganz unmöglich, die Wohltaten des größten der Götter<sup>2)</sup>, die ständig neu sich erfüllen, aufzuzählen. Ganz ähnlich zu Beginn der ersten Heiligen Rede S. 376/6 ff. K. Das Zitat war also im Eingang eines Enkomions üblich, wenn auch als Ausgangspunkt, um es hernach in weiterer Steigerung zu übertreffen. Beidemale ist der Ausdruck in religiöser Umgebung, wo die Formel ursprünglich nicht heimisch war. Ähnlich Aristeides erste Heilige Rede § 1 und Apuleius Metam. XI 25 Schluß des Gebetes an Isis.

Z. 10 ff. Das Formelhafte dieses Abschnittes ist auch daran zu erkennen, daß Aristeides immer von θεοί spricht, bis ihm einfällt, daß er ja eigentlich die Werke des Gottes preisen will, der selbst die Rede will und gibt, αὐτός am Ende des Satzes wie θεοί zu Beginn.

Sarapis als Spender der Rede. In dem Hymnus selbst ist dies nicht direkt ausgesprochen, indirekt natürlich insofern, als er der Begründer alles Guten auf Erden ist (vgl. zu § 17). Freilich ist für diese Zeit, in der die Redekunst in solcher Blüte stand und alles an sich zu ziehen wußte, jede Gottheit auch Spender der Rede und die vielen literarischen Charisteria tun dar, welch großes Interesse und Wohlwollen die Gottheit den Literaten bezeigt (vgl. unten S. 48). Vgl. den Brief des Libanius an Kastrikius oben zu § 14 und Asklepiosrede XLII K. § 12; Zeusrede § 31.

Z. 12. βούλεται καὶ δίδωσι hat gerade bei Sarapis einen besonderen Klang, weil er doch durch die Propaganda groß geworden ist (vgl. zu § 30). Es folgt nun Z. 12f. das Motto für die ganze Rede: „Wodurch das ganze Menschenleben durchordnet und erhalten wird,

1) Beispiele bei Weinreich, „Religiöse Stimmen der Völker“, A. f. R. W. 19, S. 172, wo auch das Kirchenlied Johann Mentzers (1658—1734) angeführt ist; Antike Heilungswunder S. 199 ff., hier sind Beispiele aus christlicher Literatur gesammelt; Norden, Vergils VI. Buch S. 293 zu Vers 625. Vgl. unten zu § 30.

2) Vgl. Amann S. 3 und Bruno Mueller Μέγας θεός, Diss. Hal. 1913 S. 361 ff.

das alles ist das Wirken des Sarapis“. Schon hier, wenn auch nur in verbaler Ausdrucksweise (σφίζεται) wird Sarapis als Soter vorgestellt. § 32 kommt abschließend Aristeides nochmals auf dieses Eingangsmotto zurück. διοίκησις τοῦ παντός ist ein stoischer Ausdruck, aber auch in der Hermetik zu Hause. Sie ist die Zusammenhaltung des All und all dessen, was in ihm geschieht, vor allem nach πρόνοια, ἀνάγκη, εἰμαρμένη<sup>1)</sup>. Sarapis ist auch der Herr des Schicksals, er wechselt die verhängten Schicksale wie Kleider, auch Isis ist Schicksalsbrecherin<sup>2)</sup>.

### Sarapis ist der Soter des Menschenlebens. § 17 mit § 20.

§ 17. Er ziert die Seele mit Weisheit.

Die Dreiteilung: Seele, Körper und äußere Dinge, ist ein in der Lobrede auf Menschen eingebürgerter Topos. Es ist die Einteilung der persönlichen Güter, die Aristoteles in seiner Rhetorik I 5 aufgestellt hat (Weiteres bei Volkmann, Rhetorik d. Gr. u. R.<sup>2</sup>. S. 327). An jedem der drei Teile des Menschenlebens soll nun gezeigt werden, wie Sarapis hier der das ganze durchdringende Spender ist. Er ist der Herr (ἐφέστηκεν) von allem im Leben. Ἄγειν εἰς φῶς auch Plato Protagoras 320 d. Das καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν tritt erklärend zu φῶς hinzu. Des Sarapis Herrschaft ist die Herrschaft des Lichtes, er ist das allen Menschen gemeinsame Licht 33/5 (Weiteres zu dieser Stelle).

Die ἀρχή des Sarapis taucht noch einmal auf 24/20: „Er ist und bleibt auch noch nach dem Tode der Menschen ihr ἄρχων“, mit Variation des Ausdruckes ist er 32/1 der ἡγεμῶν ἀνθρώπων, 21/21 ταμίας τοῦ βιωσίμου (vgl. 29/26 ταμίας der Winde), andererseits ist 18/4 und 8; 27/11 Sarapis als der μένος hervorgehoben, parallel dazu 24/16 εἰς ὄν und ebenda auch εἰς ταῦτὸν θυνάμενος (nämlich wie alle andern Götter); schließlich kann auch noch auf den Schluß von § 20 hingewiesen werden wegen der Bezeichnung des Sarapis als ἀτάραχος θεός, als der

1) J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 55 Anm. 2 und S. 212. Der Dioketes der hermetischen Literatur ist nicht der höchste Gott, sondern er ist der zwischen Himmel und Erde schwebende Mittelgott für die Berührung mit der Materie, Juppiter genannt (Kroll S. 97); über Erde und Meer herrscht dann ein zweiter Juppiter, Plutonium genannt, der Nährer des sterblich beseelten und vegetarischen Lebens. Also unterschied man zwei Joves. Vgl. unten S. 59.

2) A. Abt, Bruchstück einer Sarapisaretalogie, A. f. R. W. 18 S. 262; Apul. Metam. XI 15; Gressmann, Or. Rel. S. 45; für Isis-Tyche A. Kiefer, Aretal. Studien, Diss. Freiburg 1929 S. 55 und Anm. 31.



Gott also, der niemand braucht und sich auch von niemand etwas dreinreden läßt (vgl. zu dieser Stelle).

Alle diese Punkte zusammengefaßt ergeben als Summe den Begriff der Monarchia des Gottes: „Εἰς ἄρχων καὶ ἡγεμῶν καὶ βασιλεὺς, ᾧ πρυτανεύειν καὶ διοικεῖν (vgl. 16/13) μόνῳ θεμῆς (vgl. 23 extr.: Ἀνάγκης λόγος) τὰ σύμπαντα“: So hat der Jude Philo in De conf. ling. 170 den Begriff der göttlichen Monarchie aus der Tradition des hellenistischen Judentums Ägyptens übernommen (Peterson, Göttliche Monarchie, in Tübinger Theol. Quartalschrift 112. Jahrgang, 1931 S. 546), um damit den Iliasvers B 204: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ εἰς κοίρανος ἔστω zu erläutern in seiner Berechtigung als Ausdruck für die göttliche Monarchie. In diesen Zusammenhang war dieser Vers für immer richtunggebend gerückt worden als Abschluß des 12. Buches der aristotelischen Metaphysik Δ 10.1076 a 3 ff. (vgl. W. Jäger, Aristoteles 1923 S. 223). Freilich in unserem Hymnus wie auch in der angezogenen Philostelle ist der Begriff der göttlichen Monarchie fern der peripatetischen Tradition stoischem Gedankengut eingegliedert (vgl. διοίκησις 16/13; 14/21 ff., oben S. 46).

Hat dieser Homervers auch Anwendung auf Sarapis gefunden? Bei der allgemeinen Bekanntheit desselben ist es anzunehmen. Vielleicht einen Anklang an ihn finden wir in einer Inschrift aus Kyzikos (I. Jahrh. v. Chr.): Ἰπέρτατε κοίρανε κόσμου καὶ χθονός, Σάραπι, Kaibel ep. add. 874 a; gleichfalls im Anubishymnus Vers 4 (Peek, der Isishymnus von Andros S. 139): κοίρανος ἀθανάτων. Der Begriff der göttlichen Monarchie war dem hellenistischen Ägypten vertraut und die absolutistische Königsidee im Hellenismus und im römischen Kaisertum ist in diesem ganzen Bereich nicht zu verkennen. Für Sarapis war somit schon von Haus aus der Begriff der göttlichen Monarchie festgelegt (das Ἀνάγκης λόγος αἰρεῖ in 23/12 verdient hier Beachtung!) und der Hymnus des Aristeides gibt dem unzweideutig Ausdruck; freilich der terminus selbst fällt nicht, obwohl sonst *μόναρχος*, *μοναρχεῖν*, *μοναρχία* altattischem Stil keineswegs fremd wären (oft bei Plato, so z. B. Polit. 301 b ff.; 302d und öfter, auch Thuk. I. 122, 3 extr.), also nicht der Grund vorläge, der sonst gern den Aristeides abhält einen geläufigen Terminus technicus in den Hymnus aufzunehmen. Aber auch an anderen Stellen tritt diese Bezeichnung, soweit ich sehe, nicht hervor, wenn von Sarapis gehandelt wird. Wohl aber bei Isis so im Isishymnus von Andros Vers 6: die unerschütterte Säule (στάλαν ἀσάλευτον) ist ein σᾶμα τεᾶς, δέσπιννα, *μοναρχείας*; vgl. V. 97, wo Isis von sich rühmt: περισσῶτατον δὲ μονάρχων δεσμὸν ἐγὼ κατέλυσσα. Sollte das Fehlen (?) dieser Prädikation bei Sarapis aus dem Vorsprung zu erklären sein, den Isis schon früh vor Sarapis gewann (vgl. unten), daß also die Monarchia eigentlich nur von ihr formell ausgesagt wurde? Philo hatte eben dann den Begriff der göttlichen Monarchie für den Gott der Juden vindiziert im Kampf gegen die Monarchie dieser Göttin genau so, wie auch die Prädikation φῶς allen Gottheiten im Kampf gegeneinander zuerkannt wurde, nicht zuletzt auch dem Gott der Christen (vgl. Peterson a. a. O S. 541 f). Mit der Bezeichnung einer Gottheit als *μόναρχης* ist im Heidentum noch keineswegs die Abkehr vom Polytheismus oder die Hineigung zum Henotheismus oder gar Monotheismus ausgesprochen. Monarch ist der Gott nur dadurch, daß er Herr ist über andere Götter (Peterson a. a. O.

S. 557). Für Sarapis vgl. Anubishymnus 4: κοίρανος ἀθανάτων, in unserem 32/1 ἡγεμῶν θαυμάτων.

Z. 18. *προνοούμενος* betont die weise und wohlwollende Fürsorge des Gottes, die alles aufs beste ordnet und jedem gibt, was er braucht (Zeus-Hymnus § 15, Amann S. 85; Asklepiosrede S. 335/18 K.; zu den Göttern als Spendern des Lebensunterhaltes vgl. Keyssner S. 147 f.).

Über die Pronoia hat es eine ganze Literatur gegeben, die an Beispielen von Heilungswundern der Götter an Menschen und Tieren die Fürsorge des Gottes zu erweisen suchte. Unter diesem Gesichtspunkt hat Aelian in seiner Tiergeschichte solche Wunder des Sarapis überliefert als Auslese aus Sammlungen (Weinreich, Antike Heilungswunder S. 128). An unserer Stelle ist die Pronoia im weitesten Umfange wirksam gedacht: sie umfaßt zunächst das leibliche Wohl der Menschen, doch erstreckt sie sich ebensowohl auch auf Leib und Seele, Mensch und Tier, überhaupt auf den ganzen Kosmos (Weinreich S. 124; Weiteres zu § 32). Im Unterschied zum Zeushymnus § 18, wo die einzelnen Götter Werkzeuge der Fürsorge des Zeus sind, ist hier die ganze Tätigkeit in Sarapis geeint. Über die Geschichte des Gebrauchs von Pronoia siehe Amann S. 73.

Z. 18 f. Seine Taten an den Menschen sind zunächst: τὴν ψυχὴν σοφίᾳ κοσμεῖν. Die Sophia als Schmuck der Seele schon bei Gorgias Enk. Hel. 1. Diels Vors.<sup>4</sup> II S. 249 fr. 11. Osiris-Sarapis wird so dem Νοῦς und Λόγος gleichgesetzt in Plut. de Is. et Os. c. 49: ἐν μὲν οὖν τῆς ψυχῆς νοῦς καὶ λόγος, ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμῶν καὶ κύριος, Ὁσίρις ἐστίν. Vgl. Plut. c. 58. Vgl. auch § 32 in unserem Hymnus ἡγεμῶν ἀνθρώπων. Durch die Gabe der Sophia wird Sarapis speziell auch der Patron der Gelehrten, Künstler und Gebildeten, wohl durch Angleichung an Asklepios<sup>1)</sup> (Weinreich, Antike Heilungswunder S. 113 und 118; Schmid Att. II S. 2 Anm. 1). Vielfach rühmen sich die Philosophen und Rhetoren selbst des Verkehrs, dessen sie von Asklepios in Traumepiphanien gewürdigt werden. Auch Aristeides ist γεγυμνασμένος ἐν θεαίαις ἔψαιεν besonders in bezug auf Asklepios und Sarapis I. Hl. R. § 38, S. 385/15 f. K.

1) Für Asklepios-Imhotep als Schützer der Dichtkunst und überhaupt geistiger Betätigung vgl. Ox. XI 1381 ungefähr aus der Zeit unseres Hymnus (2. Jahrh. n. Chr.); hier wird vor allem die λογικὴ θυσία betont, Vers 191 ff. (Weinreich, Aegyptus XI 1930/31 S. 19).

Die Heilkunst ist freilich, so scheint es, das Primäre bei beiden Göttern. In 20/15 heißt es auch: σοφίας ἐρᾶν δι' ὑγείας ποιήσας: Körperliche Gesundheit ist die Voraussetzung für das geistige Schaffen und drängt den Menschen fast dazu. Freilich ist dieser innere Zusammenhang nicht immer hervorgehoben worden, z. B. Julian Apostata contra Christ. 235 B (siehe Mau, Die Religionsphilosophie des Kaisers Julian 1908 S. 66). Ὅτι Ἀσκληπιὸς καὶ τῶν ἐν παιδείᾳ ἦν προμηθεύς überschreibt Aelian in περὶ προνοίας die Wunderheilungen des Komikers Theopomp und des Tragikers Aristarch, also gab es hier einen eigenen Typ „Heilungen von Gebildeten durch Asklepios“ und sie sind dann auch ins Christentum übergegangen (Weinreich, Antike Heilungswunder S. 129 mit Anm. 4). Die Dankgaben dieser Literaten für ihre Heilung waren literarische Produkte<sup>1)</sup>. Ausführlichere epigraphische Charakterien nähern sich auch stark dem literarischen Charakter und manchmal sind eng gefaßte epigraphische Aufzeichnungen die Vorlage geworden für die größeren literarischen Produkte. Gerade in den Hieroi Logoi, den Tagebüchern aus seiner Krankheit verarbeitete Aristeides solche Elemente. (Weinreich, a. a. O. S. 5; 7. christliche Parallelen.)

Z. 19 ff. werden alle Segnungen aufgezählt, die mit der Sophia Einzug halten auf Erden. Voraus gehen zwei Relativsätze mit καὶ verbunden, die die gottverwandte Natur des Menschen als Unterscheidungsmerkmal gegenüber den andern Lebewesen unterstreichen, ein weiterer Relativsatz bezeichnet die gesamte religiöse Erkenntnis und Betätigung der Menschen als Gabe der Sophia; schließlich wird das Staatsleben mit seinen Gesetzen und die ganze Fülle (πάντα-πάσας Z. 23) der Fertigkeiten und Künste auf sie als Lehrmeisterin zurückgeführt und am Ende noch die Unterscheidung von Wahr und Falsch: damit ist der ganze Lebensbereich als ihr Vermächtnis gekennzeichnet: ἐποίησε τὸν βίον Z. 24. Z. 19 und 20: Die ersten beiden Sätzchen ἡ μόνη — διαφέρομεν sind aus Platos Protagoras 322 a entnommen und offenbar in diese zwei Sätzchen zerteilt (vgl. Epikt. Diatr. I 9, 13). Im nächsten Satz ἡ θεῶν ἔνοιαν ἔδωκε (Zeusrede 21/17) — ἱερά — τελετάς — τιμὰς πάσας εὔρεν ist Aristeides von der Vorlage wenigstens in den Ausdrücken abgewichen. Die drei letzten Substantive bilden eine eigene Gruppe.

τιμίαι sind Ehrenbezeugungen, die den heidnischen Gottesdienst

1) Weinreich ebenda S. 14 mit Beispielen.

kennzeichnen. Preuschen-Bauer, Gr.-Deutsch. Wörterbuch des N. T. Sp. 1307. Dittenberger Or. inscr. 51, 13; Brief an Diognet (Geffcken, Heidelberg 1928) III 18 f.

Nach den Ausführungen von Keyssner S. 67 (vgl. oben S. 32 Anm. 2, unten S. 58<sup>1</sup>) gewähren die Götter, die selbst im Besitze der  $\tau\mu\eta$  = der bei den Menschen anerkannten göttlichen Macht sind, den Menschen Anteil an der  $\tau\mu\eta$  und damit Anteil an ihrer eigenen göttlichen Macht, geben ihnen so die Kraft und Möglichkeit, das Ziel ihrer Wünsche im höchsten Sinn des Wortes zu erreichen. Der Zusammenhang an unserer Stelle läßt jedoch die Beziehung von  $\tau\mu\alpha\iota$  zu Glück, Reichtum usw. (vgl. oben S. 32 Anm. 2) zurücktreten. Es muß sich hier vornehmlich um Vorrechte gegenüber den Göttern handeln, um besondere Macht des Gebetes, um besondere Sicherheit der Erhörung. Das soll ja 6/14 das bezeichnende Vorrecht der  $\kappa\omicron\iota\eta\tau\alpha\iota$   $\theta\epsilon\omicron\phi\iota\lambda\epsilon\iota\varsigma$  sein, daß von ihnen die Götter am liebsten ( $\eta\delta\iota\sigma\tau\alpha$ ) Geschenke annehmen. Aber „ $\epsilon\upsilon\rho\epsilon\nu$ “ legt doch eine konkretere Fassung der  $\tau\mu\alpha\iota$  nahe. Es müssen besonders „zugkräftige“, wirksame, religiöse Begehungen, Gebete, Anrufungen (vgl. unten den Gebrauch der  $\epsilon\iota\varsigma$   $\text{Ze}\beta\varsigma$   $\text{S}\acute{\alpha}\rho\alpha\pi\iota\varsigma$ -Akklamation S. 78 f.), ja Beschwörungen, selbst Zauberverhandlungen sein, die den Gott einfach zwingen, dem Menschen also  $\tau\mu\eta$  = Macht über die Gottheit selbst geben.

Vgl. die Oration (Dominica XII. p. Pent.) der kath. Liturgie, die den christl. Gottesdienst als aus der christlichen Offenbarung erwachsen darstellt: „... Deus, de cuius munere venit, ut tibi a fidelibus tuis digne et laudabiliter serviatur...“

Es fällt auf, daß sich hier die Sophia als Mittlerin dieser Gaben einschleibt und Sarapis, der eigentliche Spender, dadurch fast in den Hintergrund tritt. Auch die Beziehung, vor allem der beiden letzten Gaben, zur Sophia ist nicht durchsichtig, denn diese werden doch immer als positiv gestiftet angenommen worden sein. Was tut dann noch die Sophia? Möglicherweise ist das ganze Stück mit der dreiteiligen Disposition übernommen (vgl. oben S. 31 Anm. 1); wie hätte sonst die Erwähnung der Rhetorik für Aristeides vollständig ausfallen können! Man denke nur an Isokr. 3, 5 ff.; Aristeides' Rede 45, Dindorf II S. 135!

Auch sonst ist bezeugt, daß die Ägypter als erste ihren Göttern in heiligen Festen und Aufzügen gehuldigt, auch zuerst ihnen Altäre und Tempel und Bilder errichtet haben. Herodot II 4 und 58<sup>1</sup>).

$\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$ : daß die Mysterien und Weiben uraltes Eigen der Ägypter seien, ist auch durch die Naassenerpredigt bezeugt in c. 8. (Reitzenstein, Studien zum Synkretismus S. 163)<sup>2</sup>), vgl. Orph. Fr. 293 Kern;

1) Hdt. II 4 hätte die Übernahme des betreffenden Passus aus Platons Protagoras 322 a, wo auch  $\beta\omega\mu\omicron\iota$  u.  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\mu\alpha\tau\alpha$  genannt werden, nahelegen können.

2) Im Elenchos des Hippolyt aus dem 2. Jh. n. Chr., enthält aber altes Gut.

Herodot II 37; Cumont. O. R. 247/91. Die Ägypter haben die heiligen Weihen, wie überhaupt alles Religiöse, von den Göttern direkt empfangen, und dann waren sie natürlich auch die ersten, die sie weiter den Menschen verkündeten. In der Zeit nun, wo sich alle Machtvollkommenheiten der Gottheit im Sarapis zusammenfanden, wurde natürlich Sarapis mehr oder minder der Gründer der Weihen und der Herr aller Geheimnisse. So sagt unser Hymnus 32/27 f.: οὗτος πάντα τοὺς ἐν τῇ γῆ νεὼς συνέχει καὶ κοσμεῖ, φύλαξ τῶν φανερῶν καὶ τῶν ἀπορρήτων, ἡγεμῶν ὀνθρώπων καὶ δαιμόνων<sup>1)</sup>.

Diesem Gott der Geheimnisse ist wohl aus dem Bewußtsein heraus, der alte Gott zu sein, auch der alte, gegenüber profanen Menschen nicht auszusprechende Name Osiris geblieben. Vgl. Hdt. II 61; 65; 86/5; 132/8; 170/2; 171. Ebenso Plut. de Is. et Os. 26: οἱ τῶν ἱερῶν μεταλαβόντες τὸν Ὀσίριν Ἰσαῖν. Derselbe c. 28; 34; 42. Aber Osiris in seiner neuen, die ganze Welt umfassenden Form (c. 28 ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε) hieß Sarapis (πᾶσιν κοινὸς ὁ Σάραπις). Freilich im alten Ägypten hat es, soweit wir sonst sehen, keine Mysterien im späteren Sinne gegeben<sup>2)</sup>.

Sarapis scheint erst durch seine Gleichsetzung mit Dionysos in der griechisch-ägyptischen Periode die Grundlagen zu den späteren Mysterien des Osiris-Sarapis erhalten zu haben. Denn wesentlich dionysische Elemente liegen hier vor (Norden, Geburt des Kindes S. 35/2), vgl. Plut. de Is. et Os. c. 28; 34. Aber der Name des Mysteriengottes bleibt bis zuletzt Osiris und als solcher hat er auch im Ausland eine große und selbständige Rolle gespielt, ja er ist gelegentlich sogar ein von Sarapis selbst verschiedener, aber ihm sehr nahestehender Gott. So wird er auch in der pergamenischen Inschrift Nr. 336 (I. Jh. n. Chr.) neben Sarapis genannt, wo es sich nach Rusch S. 70 um Zurüstungen zu einem Festzug der Isis handelt, Osiris also offenbar als Mysteriengott mitwirkt<sup>3)</sup>; U. P. Z. S. 90.

Über die Mysterien der Isis erklärt dasselbe Kapitel der Naasenerpredigt: τὰ δ' εἰσὶν οὐκ ἄλλο τι ἢ ἠρπασμένον καὶ ζητούμενον ἐπὶ τῆς ἐπταστόλου καὶ μελανεῖμονος αἰδοῖον Ὀσίριδος. Ὀσίριν δὲ λέγοντες ὕδωρ. Bis in die späteste Zeit ist also Osiris der Gott, der gesucht

1) Dies wird in den Isishymnen stereotyp von ihr gesagt: Ox. P. XI 1380, 165 ein Beispiel; hier ist es naturgemäß auf ihren σύνναος Sarapis übertragen.

2) Sourdille, Hdt. et la religion de l'Égypte 1910 S. 330 f.; Clemen, Mysterienreligionen und ältestes Christentum 1913 S. 9, R. G. V. V. XIII Heft 1.

3) Rusch, de Sarapide et Iside in Graecia cultis.

und gefunden wird, und Osiris der Gott, der das kalte Wasser spendet<sup>1)</sup>. Aber ganz in eins fielen diese Isis- und Osirismysterien nicht zusammen. Apuleius scheidet jedenfalls ausdrücklich beide Mysterien. Denn der Held seines Romans muß, nachdem er in die Mysterien der Isis in Kenchreae eingeweiht ist, in Rom noch einmal in die Mysterien des Osiris eingeweiht werden. Auf diesem Gebiet sind Kleinigkeiten wichtig und scheiden einen Mysterienkult vom andern. Groß können die Unterschiede schon deswegen nicht gewesen sein, weil auch die Mysterien anderer Götter, wie die des Mithras oder Attis, auch keine allzu großen Differenzen aufweisen (Greßmann, Die or. Religionen S. 44).

Unklar bleibt aber bei all dem, ob es Sarapismysterien im besonderen gegeben hat, wenigstens in der Ptolemäerzeit. In der dritten Heiligen Rede § 48 S. 425/5 K. spricht Aristeides von der τελετή des Sarapis, und das ist die erste Bezeugung dafür, daß die Osirismysterien auch auf Sarapis übertragen wurden (U. P. Z. S. 75). Oder sollte es auch hier so sein wie bei Apuleius, der beide Namen durcheinander gebraucht, ohne sie zu unterscheiden oder einen Unterschied in die Mysterien hineinzutragen (Greßmann a. a. O.). Das eine bleibt sicher, Osiris ist der gesuchte und gefundene Gott, Sarapis nie.

Im Anschluß hieran möchte ich noch kurz die Frage nach dem Verhältnis zwischen Isis und Sarapis anschnitten. Sie ist von Aristeides überhaupt nicht berührt. Isis ist natürlich älter als Sarapis<sup>2)</sup>, der dann an die Stelle des Gemahls Osiris trat. Der offizielle Hauptkult ist der des Sarapis, sed Isis hominibus magis cordi est; itaque eam multo saepius adeunt multisque formis colunt, sagt Rusch S. 43; besonders auch bei den Schriftstellern wird sie bevorzugt, S. 78 f. Schon im zweiten Jh. v. Chr. ist dieser Prozeß im Gang, der allmählich zu einem immer stärkeren Hervortreten der Isis geführt hat (U. P. Z. S. 29). Sie hat eben ein zäheres Leben in den Seelen (Dieterich, Mutter Erde S. 89). Wir können fast durchweg den Austausch der Praedikata in den Aretalogien feststellen, auch im Lauf dieser Abhandlung wird sich dazu Gelegenheit bieten. Sie ist ebenso Allgöttin wie er der Allgott; so berühmt sie sich auf der Stele in dem fabelhaften Nysa (Diodor I 27) und Andros<sup>3)</sup>. Sehr häufig sind auf den Inschriften Isis und Sarapis (mit Anoubis und Harpokrates = Horus) zusammen genannt. Ein Beispiel aus vielen: Dittenberger Syll. 977 a Donarium Delium aus dem Jahre 112/1 v. Chr. oder I. G. XI 4, 1246.

1) W. Weber, Drei Untersuchungen S. 7 Anm. 10.

2) Schon im 5. Jh. v. Chr. gründeten z. B. Ägypter den Tempel der Isis im Piräus. Rusch a. a. O. S. 16.

3) Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen II S. 343; Werner Peek, Der Isis-hymnos von Andros u. Verw. Texte 1930.

Mit Rücksicht auf diesen Sachbestand ist es sehr auffallend, daß Aristeides niemals auf Isis zu sprechen kommt, ja nicht einmal ihren Namen erwähnt, während z. B. in der 3. Hl. Rede ihr Name wiederholt fällt, § 45 ff. Ja dieses Schweigen über Isis ist um so bezeichnender, als es doch seiner sonst geübten Hymnentechnik vollauf entsprechen würde, Isis als Folie zu benutzen, um auf diesem Hintergrund Sarapis um so leuchtender sich abheben zu lassen. So erwähnt Aristeides z. B. im Zeushymnus die Athene, um Zeus durch seine Tochter zu steigern, und im Athenahymnus macht er es genau umgekehrt (vgl. Weinreich NJbb. 1914 S. 602; Amann S. 9 u. 17). Warum sieht er also davon ab, Sarapis etwa von Isis her noch zu steigern? Wäre diese Göttin, die in den Hymnen nicht minder als Sarapis Spenderin aller materiellen, geistigen und sittlichen Kultur ist, falls sie im Sarapishymnus erschien, eine zu gefährliche Konkurrentin gewesen, die sich nie mit dem zweiten Platz begnügte und nie dem Sarapis die Hauptrolle überließ? Diese Annahme macht unser Hymnus glaubhaft; allein totgeschwiegen hat Aristeides diese Rivalin des Gottes doch nicht, wenn sie auch nicht mit Namen auftritt. Ganz unabhängig von diesen Gedankengängen konnten wir oben S. 50 als Besonderheit des Paragraph 17 buchen, daß sich die Sophia so eigenartig vordrängt als Spenderin mannigfacher Gaben, die sich zuweilen nicht recht mit der Weisheit im eigentlichen Sinn des Wortes verbinden lassen (vor allem die *ἱερά* und *τελεταί* und *τιμαί* 17/21 f.) und daß der Leser dabei den Sarapis als Geber ganz aus den Augen verliert. Übrigens war schon dort S. 51 Anm. 1 auf Isis verwiesen, wie sie ja auch in dem angeführten Kap. der Naassenerpredigt Erwähnung findet (vgl. oben S. 51). Für die nahe Beziehung dieser Dinge zu Isis möchte ich nur noch auf die Isisaretalogie aus Kyme hinweisen (W. Peek, Der Isishymnus von Andros 1930 S. 122 f.) Vers 22 ff. (= Isisaretalogie von Ios Vs. 19 ff.): Ἐγὼ μύησας ἀνθρώπους ἐπέδαιξα. Ἐγὼ ἀγάλματα θεῶν τιμᾶν ἐδίδαξα. Ἐγὼ τεμένη θεῶν ἱδρυσάμην.

Darnach scheint es nicht ausgeschlossen, daß wir hinter der „Sophia“ doch die Isis vermuten dürfen, daß also die Sophia gleichsam Hypostase der Isis ist.

Zudem mag vielleicht auch in Betracht gezogen werden, was Keyssner in seinem Buch S. 55 feststellt, daß nämlich σοφία sich nicht auf den Begriff „Weisheit Gottes“ beschränkt, sondern auch seine Macht, seine Fähigkeiten in sich schließt. So sagt Makedonios 17<sup>1)</sup>: Ἀσκληπιέ, σὴν δὲ δίδου σοφίαν ὑμνοῦντας ἐς αἰὶ θάλλειν ἐν βιοτῇ. Der Inhalt der Macht ist im nachfolgenden Infinitiv ausgeführt: Gib uns deine σοφία, d. h., daß nämlich die Hymnensänger im Leben ewig blühen und gedeihen! Vgl. Johannesevangelium 1, 12: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι.

In 17/19 liegt zunächst der für die Hymnen typische Infinitiv (Keyssner a. a. O. S. 55) freilich nicht vor: allein das mögen rein stilistische Bedenken vermieden haben; auf jeden Fall paßt die σοφία in dieser weiten Bedeutung gleichsam in ihrer Mittlerstellung trefflich zum ganzen Satz. Erwägt man weiterhin, daß auch sonst Isis als φρόνησις oder σοφία θεοῦ galt (Reitzenstein, Poimandres

1) P. L. G. III S. 678 Vers 21; Kaibel Rh. Mus. 34 1879 S. 208. Als Zeitpunkt nimmt Bergk „römische Zeit“, Kaibel, Ausgehendes 2. Jahrh., Christ-Schmid, Gr. Lit.Gesch.<sup>o</sup> II, 1 S. 325: „die Inschrift stammt aus der römischen Kaiserzeit“. Der Text selbst vielleicht älter: Powell, Collect. Alex. S. 139.

S. 44), daß sie Philon die ἐπιστήμη τοῦ πεποιηκότος, des Welterschöpfers nennt (Norden, Geburt des Kindes 98/2), so wäre, wie ich meine, der Weg geöffnet in dieser ad maiorem Sarapidis gloriam verflüchtigten σοφία eine Hypostase der Isis zu erkennen. Somit wäre also auch hier Isis der Majestät des Sarapis ein- und untergeordnet, Sarapis steigt durch sie.

Immerhin soll diese Vermutung, die Aristeides bestenfalls aus ganz leisen Anspielungen ahnen läßt, uns nicht hindern, in der weiteren Interpretation des Paragraphen den zunächst klar zutage liegenden Sinn von σοφία streng weiter beizubehalten. Man wäre fast versucht hier einen sensus litteralis von einem sensus spiritualis zu unterscheiden. Nun es ist ja nicht die einzige Stelle im Sarapishymnus, die uns zwischen zwei Lösungsversuchen schwanken läßt.

Z. 22f. sind die staatlichen Einrichtungen mit ihren Gesetzen auf die von Sarapis gespendete Sophia zurückgeführt, weiterhin auch alle Künste und Fertigkeiten. Es liegt hier ein altes Erbstück aus der protreptischen Literatur der Philosophen vor. Berühmt ist z. B. in dieser Hinsicht der 90. Brief Senecas<sup>1)</sup>. Vgl. auch das Gebet an die Philosophie in Ciceros Tusculanen V 2. Andererseits werden die Kultursegnungen bei Horaz ars poetica 391ff. als Gabe der Poesie, bei Aristeides selbst als Gabe der Rhetorik bezeichnet; Rede XLV Dindorf II S. 135 (oben S. 31).

Die Sophia zu Beginn der Güterreihe Sophia, Hygieia <Eudaimonia> Ktesis entspricht mit sonst geläufigen Reihen verglichen der ἀρετή. Aber was ist die Tugend, wie sie Aristoteles im Hymnus auf die ἀρετά feiert<sup>2)</sup>, doch etwas ganz anderes als diese matte, schemenhafte Sophia, die Aristeides als den Urgrund der Güter der Seele (τὰ τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ 18/26; 20/17), als den Schmuck der Seele (17/19 τὴν ψυχὴν σοφίᾳ κοσµῶν), als die Läuterung der Seele (τὴν ψυχὴν σοφίᾳ καθαίρων) rühmt, fern von jeder individuellen Konzentration, persönlichkeitsfremd. Und dort, wo die Austüchtung anheben will, in der „Scheidung von Wahr und Falsch“ 17/24, sie als höhere Werte den Menschen zu zeigen, da bricht der Redner ab, faßt zusammen (ὡς δ' εἰπεῖν): kurz sie hat das Leben erst zum wirklichen Leben gemacht, — freilich zu dem eines Sophisten (vgl. Wilamowitz, Litteris 1925 S. 130).

### Sarapis als Heilgott. Zeile 25—27.

§ 18. Sarapis ist der Soter (σώζει Z. 26) des Leibes als Spender der Gesundheit, der außerordentlich wichtigen Voraussetzung für die Güter der Seele und jedes Wohlbefinden.

1) Vgl. Gerhäuser, Der Protreptikos des Poseidonios, Diss. Heidelberg 1912.

2) Wilamowitz, Aristoteles und Athen II 406.



ἥς χωρίς: in dieser Formel lehnt sich Aristeides an kultische Poesie an, in der die Verbindung „mit Dir — ohne Dich“ altes Formelgut ist (siehe Norden, Agn. Th. S. 157, 3; 159, 1; 349). Über die Orphik wurde diese Formel in der hermetischen Literatur heimisch und war in der feierlichen Prosa wohl auch schon vor Aristeides im Gebrauch.

Zudem hat auch ein altes Lied auf Hygieia von Aripbron von Sikyon aus den ersten Jahren des 4. Jh.<sup>1)</sup>, das noch in der Zeit des Aristeides allgemein bekannt ist<sup>2)</sup>, die genannte hieratische Formel μετὰ — χωρίς bewahrt und auch in diesem Bereich geheiligt.

Der Gedanke, daß dem Menschen die Gesundheit nötig sei zum Glück, wird oft ausgesprochen und dabei zuweilen auch auf den Aripbronthymnus Bezug genommen. Die Gesundheit in ihrer Beziehung zu den geistigen Gütern, speziell zur ἀρετή wird gern behandelt und dabei ihre grundlegende Wichtigkeit betont. Hinweise und Stellenmaterial bei Weinreich, Kultsatzungen . . . S. 27 ff., S. 31.

Eine der ältesten inschriftlichen Zeugnisse für Sarapis überhaupt und für Sarapis als Spender der Gesundheit speziell ist die Lychnaption-Inschrift von Memphis (Preisigke S.-B. 1934, nunmehr nach den Ergänzungen in den U. P. Z. S. 35) . . . ἀνέθηκα θεραπευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ . . . κακῶς διακειμένος . . . οὐκ ἐδυνάμην . . . ὑγιαίαις [τυχεῖν παρ' ἄλλου θεοῦ]. Die Zeit dieser Inschrift ist die des Ptolemaios I. Der Gott, der hier verehrt wird, kann kein anderer sein als Sarapis (U. P. Z. S. 35); der dankbare Patient hat das Amtlokal der Lychnaptai des Gottes dem Heilgott zu Ehren gestiftet<sup>3)</sup>.

Von Haus aus war dem Osorapis die Heilkunst fremd<sup>4)</sup>. Eine

1) Wilamowitz, Griechische Verskunst S. 494 ff.; Anth. Lyr. D. V S. 130; Norden, Agn. Th. S. 159, Weinreich, Kultsatzungen . . . S. 27; vgl. auch den Hygieiahymnus des Likymnos Anth. Lyr. D. V S. 132.

2) So ist im Isishymnus aus Kyrene (103 n. Chr.) Vers 15 unverkennbar von Aripbron Vers 9 beeinflusst. Keyssner, Gottesvorstellung . . . S. 32, 1; W. Peek, Isishymnus von Andros S. 129. Vgl. auch Lucian, ein Zeitgenosse des Aristeides, der in „pro lapsis inter salut.“ 6 von diesem Paian auf Hygieia bemerkt, er sei sehr bekannt und in aller Munde.

3) In die gleiche Frühzeit gehören auch die Paiane des Demetrios von Pharon. Vgl. Weinreich, Aegyptus XI. 1930/31 S. 14.

4) U. P. Z. S. 31: In Nr. 106, 13 ff. (99 v. Chr.) bringt der Oberbestatter des Osorapis und Osornephis diesen Göttern zum Besten der Könige Gebete und Opfer dar: δδόναι ὑμῖν ὑγίαιαν, νίκην, κράτος usw.: somit würde also dem Osorapis doch die Spendung der Gesundheit zugeschrieben und hernach auf Sarapis übertragen worden sein. Aber es ist auch der umgekehrte Weg möglich.

Beeinflussung der Entwicklung zum Heilgott ist freilich dadurch leicht möglich, daß es im Sarapeum einen Filiationkult des berühmten Asklepieion von Memphis gab. Aus dieser Grundlage konnte sich Sarapis in dieser Weise entwickeln (U. P. Z. S. 40). Dabei mag auch der Wunsch mitgesprochen haben, in Alexandrien eine Konkurrenz von Memphis und Epidaurus erstehen zu lassen. Die Hauptmethode der Inkubation wurde dabei sehr wahrscheinlich den griechischen Asklepieien entnommen (a. a. O. S. 34). So wurden natürlich Sarapis und Asklepios schon bald identifiziert, wenigstens praktisch (Boulanger S. 201; Tac. Hist. IV 84). Auch im Kult standen sie sich schon früh nahe, z. B. konnten die „Zwillinge“ (Zwei Tempelmädchen) im zweiten Jahrh. v. Chr. gleichzeitig bei beiden Libationen vornehmen<sup>1)</sup>.

Mit Sarapis und Asklepios zusammen war auch Isis Heilgöttin; schon im Jahre 114 v. Chr. im Dorf Kerkeosiris bezeugt (Mitteis-Wilcken, I 2 Nr. 118). Ebenso in Menuthis am Meere in der Nähe des berühmten Sarapiskultortes Canopus. Von seiner Mutter lernte Horus (= Apollon) die *ιατρική* und *μαντική* (Weinreich, Ant. Heilungswunder S. 117; Diodor I 25). Interessant ist hier auch die Weiheinschrift des römischen Senators Antoninus in Epidaurus, eines Zeitgenossen des Aristeides, in der die ägyptischen Namen mit den entsprechenden griechischen wiedergegeben sind: Paus. II 27, 7: Ἄ. ἐποίησε δὲ καὶ Ὑγιεία ναὸν καὶ Ἀσκληπιῶ καὶ Ἀπόλλωνι ἐπέκλησεν Αἰγυπτίους. Da ist offenbar Hygieia der Isis, Asklepios dem Sarapis, Apollon dem Horus gleichgesetzt (Rusch a. a. O. S. 36; Boulanger S. 201). Vgl. die Inschrift Isis-Hygieia auf Delos (122/1 v. Chr.) B. C. H. VI. 339 (Rusch S. 35).

Die ägyptischen Götter an der Seite des Asklepios erwähnt Aristeides in der Romrede XXVI § 105 S. 122 K.; beide gleicherweise als Spender der Gesundheit für Aristeides in der 2. Heiligen Rede XLVIII § 18 S. 398 K.; in der 3. Heiligen Rede XLIX § 46 S. 424 K: erscheinen sie gemeinsam *θαυμασται τὸ κάλλος . . . ἀλλήλοις ἐμφορεῖς* einander ähnlich.

Auf Inschriften z. B. aus Knidos 2. oder 1. Jahrh. v. Chr. *Σαράπι Ισι θεοῖς πᾶσι θαρραπευθεῖς . . .* (Le Bas et Waddington, As. min.

1) U. P. Z. S. 40; K. Sudhoff, Ärztliches aus griech. Papyrusurkunden, Leipzig 1909 S. 217.

Nr. 511; Rusch S. 77). Ebenso aus der Kaiserzeit in Mytilene auf Lesbos C. I. G. XII 2, 144 σωθεῖς ἐκ νόσου; Sarapis allein auf einem Altar aus römischer Zeit (Ferdinand Kutsch, Attische Heilgötter, R. G. V. V. XII 3. Heft 1913 S. 32; 93 f. Nr. 147) I. G. III 145 a.

Allmählich fließen diese göttlichen Potenzen ineinander. Das ist schon daraus zu ersehen, daß sie oft zusammen in einem Heiligtum verehrt wurden; in Epidauros I. G. IV 1033 und 1041, Rusch S. 13; auch im Falle Paus. VII 26, 7 (Rusch S. 37) möchte ich es nicht für ausgeschlossen halten, daß die Statuen des Asklepios und Sarapis in einem Tempel aufgestellt waren, vielleicht in einzelnen Nischen oder Seitenkapellen.

Die Hilfe dieser Inkubationsgötter besteht in συνταγαί und θεραπεῖαι<sup>1)</sup>; die ersteren sind Rezepte oder allegorische Träume, die dann einem Traumdeuter<sup>2)</sup> zur Erklärung vorgelegt wurden. Die andern waren Wunderkuren im Traume. Artemidor in seinen Oneirokritika V 92 ff. erzählt solche Sarapisträume (Weinreich, Antike Heilungswunder S. 33 Anm. 6; 118 f.). Die inschriftlichen wie literarischen Wunderberichte von Sarapis waren sicherlich nicht minder zahlreich als die von Asklepios, aber es sind nur spärliche Reste auf uns gekommen. Sammlungen solcher Wunderberichte hat unter anderen auch Demetrios von Phaleron in fünf Büchern veranstaltet. Diese sind bei Artemidor II 44 (S. 148, 22 ff. Hercher) erwähnt und ein Teil ist in Aelians Tiergeschichte verarbeitet als Auszug aus der Pronoialiteratur.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Herodot II 77 die Ägypter nach den Libyern die gesündesten aller Menschen nennt. In der Kaiserzeit, als die ärztliche Wissenschaft in zunehmendem Verfall begriffen war, galten die alexandrinischen Ärzte immer noch als die besten im Reiche (Weinreich a. a. O. 113; Mommsen R. G. V. S. 587). So hat eine Vereinigung ephesischer Ärzte, die auf ihre Universitätsstadt stolz waren, sich in einer Inschrift als Ärzte aus dem alexandrinischen Museum bekannt: Οἱ ἐν Ἐφέσῳ ἀπὸ τοῦ Μου-

1) Artemidor II 44; Strabon 17, 1, 17 p. 801. Hierüber zuletzt Albert Kiefer, Aretalogische Studien Diss. Freiburg 1929.

2) Vgl. den Aushängeschild eines Traumdeuters, der im Serapeum von Saqqarah, also in unmittelbarer Nähe des Serapeums von Memphis gefunden wurde, aus dem Ende des III. Jahrh. v. Chr. Behandelt von Rubensohn in der Festschrift für Vahlen 1900. Auch im Isiskult gibt es solche Traumdeuterinnen (ὄνειροκρίτις) Rubensohn S. 13. Vgl. hierzu auch W. Persson, Die Exegeten und Delphi S. 32; 75 ff.

σαίου ἰατροί (Wood, Ephesus inscr. from tombs Nr. 7; Mommsen a. a. O. S. 590 Anm. 1). So kam in Alexandria wirkliche Medizin und absonderlicher Traumheilglaube zusammen. Gerade durch die Heilkunst haben die ägyptischen Götter im Verein mit Asklepios die meisten Menschen an sich gezogen; vgl. Aristeides Romrede XXVI § 105 S. 122/23 f. K.: *νῦν πλεῖστον εἰς ἀνθρώπους ἐπιδεδώκασιν*. Und doch sagt Aristeides wieder in der Asklepiadenrede XXXVIII § 15 S. 316/19 K.: *καὶ γὰρ τοὶ κατέλυσαν τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ βεβημένους*: sie haben hier also wohl den ägyptischen Heilgöttern oder doch wenigstens deren Priestern und Dienern den Rang abgelaufen (Baumgart S. 92). Ein voller Kontrast zu unserer Rede und ein bedeutendes Zeichen zu der enkomiastischen Methode des Prosahymnikers.

### Sarapis-Helios: Z. 27—S. 358/3<sup>1</sup>).

Macht und Ansehen (*δύναμις* u. *τιμή*) wie oft in Fällen solcher Art in unserm Hymnus ein Hendiadyoin. Beide Begriffe durchdringen einander; die *τιμή*, die ein Gott genießt, wird zum Kriterium für die Größe seiner Macht und Stärke (vgl. Keyßner a. a. O. S. 55 f.; 60). Trefflich zeigt das Aristeides selbst in der XL. Rede (auf Herakles) § 10 S. 327/8 ff. K.: *καίτοι εἰ μὲν ἅπαντες τὸν αὐτὸν νομίζοντες οὕτω τιμῶσι, τί μείζον ἂν εἴποι τις σύμβολον τῆς δυνάμεως*; ebenso in der Sarapisrede § 22 gleichfalls im Anschluß an das gleiche Hendiadyoin; . . . *τοῦτον δὲ μόνον πάντες ἐμοίως τοῖς σφετέρους νομίζουσιν. διὰ γὰρ τὸ τὰς πάντων ἔχειν δυνάμεις οἱ μὲν ἀντὶ πάντων τοῦτον θεραπεύουσιν, οἱ δὲ . . . προσνομίζουσιν ὡς κοινὸν ἀπάσης ὄντα τῆς γῆς ἐξείρετον*. So wird *τιμή* schließlich zur bloßen Variation von *δύναμις*; freilich bedeutet *τιμή* immer noch die Macht (vgl. oben S. 50), insofern sie anerkannt wird von den Menschen, aber auf dem ersteren scheint doch der Ton zu liegen (Keyßner S. 66), so auch 18/28, denn es ist im folgenden von der universalen Macht des Sarapis die Rede. 22/26 f. scheinen hingegen beide Begriffe gleich betont und die weitere Ausführung bis 23/6 beschäftigt sich mit der Ehre, die ihm als dem einzigen alle Menschen zuteil werden lassen.

Die Macht des Sarapis wird nun daran gezeigt, daß Sarapis die Wohnungen der Götter niemals verläßt, wenigstens nicht früher als

1) Zum Ganzen siehe W. Weber, Drei Untersuchungen I.

die Sterne vom Himmel fallen und der Himmel selbst von seiner Stelle weicht. Dieselbe Vorstellung liegt wohl zugrunde 25/23, wo es von Sarapis als Weltenrichter heißt: *ἡμέρας μὲν τὸ ὑπὲρ γῆς ἐπιών, νοκτὸς δὲ τὰς ἀθεάτους ζῶσιν κρίσεις ποιούμενος*; er wird 23/10 als *μέγας θεὸς ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλαις* bezeichnet. Es war oben schon S. 46 Anm. 1 im Zusammenhang mit 16/13 vom Dioiketes der Hermetik die Rede, der zwischen Himmel und Erde seinen Platz hat, Iuppiter mit Namen, unterschieden von Iuppiter Plutonium, dem Herrscher über Erde und Meer, „dem Nährer des sterblichen, besetzten, vegetarischen Lebens“ (J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 96 f.). Diesen beiden Joves steht der höchste Gott gegenüber, jenseits des Himmels, unberührt von allem Körperlichen, der Weltenvater, der Schöpfer des All; die Ausdrücke, die im Hymnus die Wirksamkeit des Sarapis bezeichnen, lassen ihn nie als den Weltenschöpfer erkennen. Er ist 14/18 der Helfer in jeglicher Lage, *διοικεῖν — σφίζειν* das Merkwort für seine Tätigkeit 16/13 f.; 17/16 heißt es, er stehe vor: *ἐφέστηκε*; 17/17, 25/2 *ἄγων εἰς φῶς*; überall ist er durch sein Wirken gegenwärtig 19/10 f.; er ist der *κηδεμών — σωτήρ* und als solcher *αὐτάρκης θεός* 20/19 f.; *ὄλα τοῦ βίου μέτρα συνέχων* 21/20 f. und 21/21 *ταμίας τοῦ βιωσίμου*; 21/22 heißt es, er würde *ἅπαντα περιελθῆναι*; 21/23 *κυβερᾶν τὸν βίον*; 21/25 *διὰ πάντων ἤκει καὶ τὸ πᾶν πεπλήρωκεν*; 22/28 *ὥσπερ κορυφαῖος πάντων ἀρχὰς καὶ πέρατα ἔχει*; 23/3 *πάντων* (= Götter) *ἔχει δυνάμεις*; 32/20 sagt Aristeides abschließend, *οἷς τὸ ἀνθρώπειον φύλον ἄγεται*, das sind die Werke des Sarapis. Darüber ist zunächst kein Zweifel, Sarapis ist keinesfalls als Schöpfer gedacht<sup>1)</sup>, mag er auch der *φιλανθρωπότατος* sein. In ihm scheinen die beiden Joves der Hermetik vereint. Wenn wir uns an die abgestufte Gruppierung des Stobaios I 402, 23 halten, so ist also Sarapis als Helios der Archon der Sterne im Äther (vgl. 23/11 f. „er ist groß im Äther“), er ist aber auch der Beherrscher der Dämonen in der Luft als Iuppiter Plutonium (23/12 „er ist groß in den Wolken“; 32/1 „er ist der Führer der Dämonen“).

Zur Klärung des Begriffes *θεῶν οἶκοι* vgl. Philon opif. m. 27, wo er vom *οὐρανός* sagt: *θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ αἰσθητῶν οἶκος* (Kroll a. a. O. S. 99 f.). Daß *οὐρανός* gemeint ist, ergibt sich

1) Freilich die Frage nach dem Schöpfer hat den Griechen von damals nicht interessiert. Wesentlich in seiner Gotteserkenntnis war nur, Gott als Helfer für hier et nunc zu wissen.

aus den folgenden Sätzchen, in denen ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἐξέλθοι<sup>1)</sup> dem ἐκ θεῶν οὐρανῶν ἐξέρχεται entspricht. Freilich die Sterne selbst sind die Götter nicht, aber andererseits soll es wohl auch nicht nur ein einfacher Vergleich sein; denn auch in der Hermetik sind ja die Sterne lediglich die äußeren Hüllen der Götter, die Götter bedienen sich ihrer, um sichtbar zu werden. Unsere Stelle ist in dieser Hinsicht nicht eindeutig. Das eine aber kann als gesichert gelten, daß eine feste, wesenhafte Beziehung zwischen Sarapis und dem Sternenhimmel besteht.

Sarapis ist der Herr der Himmelssphären, der sieben beweglichen Sphären und der diese umschließenden Sphäre der Fixsterne. So zeigen ihn die Münzen aus dem 8. Jahre des Kaisers Pius = 144/5 zuweilen mit Isis zusammen<sup>2)</sup>. Der Gedanke, daß die Sonne die Herrin und Lenkerin der Sterne sei, ist ein von den Chaldäern durch Panaitios und Poseidonios übernommenes und weitergegebenes Gut<sup>3)</sup>. Die Vorstufen der Gleichung Sarapis-Helios, die dann in der Kaiserzeit zur allgemeinen Bedeutung kam, gehen schon auf alte Beziehungen des Osiris<sup>4)</sup> zu Helios zurück. Er galt als der Sohn der Sonne, Plut. de Is. et Os c. 12 und 51 vgl. 52. Aber auch der zweite Bestandteil des Osorapis, der Apis, war mit dem Sonnengott verbunden und wurde als Phre (= Sonne, daher auch der Sonnendiskus) aufgefaßt (U. P. Z. S. 89). Sarapis ist anfangs Sohn des Helios, aber schon seit der Zeit des Hekataios, des Zeitgenossen des Ptolemaios I., ist sein Wesen als das des Sonnengottes selbst hervorgehoben worden<sup>5)</sup>, obwohl das Bild und die Zeremonien im Serapeum von Alexandrien dem eigentlich widersprechen (Rufinus hist. eccl. II 29): hier wird Sarapis und Sol getrennt, also keineswegs identifiziert; aber das ist eine sehr häufige Erscheinung. Auch bei Mithras, dem Sonnengott, wird doch die

1) Vgl. A. P. III, VII 60 (LV): Ein ἀνύμνα des Basilius Megalomytis mit der Auflösung: Νοῦς ἢ Οὐρανός: . . . dort heißt es: τὸν αὐτὸν οὐκ ἀφείς τόπον.

2) J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen, Stuttgart 1924 I. Exped.-Sieglin II, I a Abb. 128; I Text Abb. 200: Sonne u. Mond zu Seiten des Sarapis.

3) Cumont Or. R., S. 277/116; Kroll a. a. O. S. 104. Im Gegensatz zu ägyptischer Anschauung, nach der sich Sonne und Mond in die Herrschaft teilen. Kroll S. 109.

4) Aus den besonderen klimatischen Verhältnissen Ägyptens ist es zu verstehen, wenn Osiris zuweilen mit dem Mond zusammengebracht wird, dessen Feind dann die alles versengende Sonne ist. Plut. de Is. c. 41 und 44.

5) Über S.-Helios vgl. vor allem W. Weber, Drei Untersuchungen.

Sonne neben ihm dargestellt, und in seinem Kult ist es ein häufiges Motiv, wie er dem Sonnengott die Krone aufsetzt (Greßmann Or. R. S. 36 f.). In der Kaiserzeit nun hatte der solare Sarapis zusammen mit Isis und den Dioskuren durch den astralen Charakter und die damit gegebene Beziehung zur Schifffahrt seine Weltweite erhalten<sup>1)</sup>. In der Zeit von Domitian bis Commodus verdankte Rom den glücklichen Transport des ägyptischen Getreides diesen Göttern, die durch ihren Schutz das Leben Roms gewährleisteten. Die Münztypen beweisen dies nach den Ausführungen von Vogt a. a. O. I S. 55 f. Auch Isis Pharia und der Leuchtturm selbst kommen als Bildnisse vor. Freilich, wenn sie auch nach der Gründung der Classis Africana durch Commodus 188/9, die Carthago zu einem zweiten Alexandrien machte, in der offiziellen Prägung verschwinden, Weltstellung hatte sich Helios-Sarapis doch errungen und die Schiffer waren und blieben die treuen Anhänger und Verkünder dieses Kultes. Es ist leicht möglich, daß Menas von Sarapis her die Beziehungen zur Schifffahrt übernommen hat. So ist ein nach rechts (also ins Glück) fahrendes Schiff auf den Abbildungen häufig; das gleiche zeigt ein Graffito an der Wand einer Töpferei in der Menasstadt. Auch Weihungen von Lampen in Schiffform gehören hierher. Immerhin hat hier auch das altchristliche Symbol des Schiffes mitgespielt (wie auch Anker, Hafen, Leuchtturm bekannte Bilder dieser Kunst sind). Aber gerade diese Gleichnisse schließen ehemalige und gleichzeitige reale Zusammenhänge nicht aus, im Gegenteil (vgl. Expedition Ernst Sieglin II 3 S. 92, 3; 93, 3).

Wenn nun weiterhin auf einer Darstellung Sarapis auf einem Ruhebett liegt, um ihn Getreideähren sprießen und durch das Feld sich eine riesige Schlange windet, um so den Gott der unterirdischen Fruchtbarkeit also den Aion Plutonium zu bezeichnen, wie er schon in der Gründungslegende von Alexandrien genannt ist, und anderseits vom Haupte Sarapis sieben Strahlen ausgehen, sein Gewand mit Sternen übersät ist, und seine Linke die Weltkugel trägt zum

1) Als typisches Beispiel vergleiche Haas-Leipoldt Nr. 19: Eine Tonlampe des 1. oder 2. nachchristl. Jahrh. in dem verkehrsreichen Hafenort Puteoli gefunden; sie hat selbst die Gestalt eines Schiffchens und wünscht auch ausdrücklich „εὔπλοια“. Dargestellt ist im oberen Dreieck links Sarapis mit Steuerruder in der Rechten, den Getreidescheffel auf dem Haupt und Strahlenkranz (Helios-Sarapis); rechts steht Isis mit Füllhorn und dem üblichen Kopfschmuck. Darunter ein Dioskur mit Pferd, nach der Inschrift ein Töpfer; Osiris-Sarapis ist ja auch der Erfinder dieser Kunst (vgl. Greßmann, D. alte Orient 23, 3 S. 30).

Zeichen seiner Weltherrschaft: so finden wir hier in Sarapis die beiden oben genannten Joves vereint (Greßmann Or. Relig. S. 36; Kroll S. 105; E. Sieglin Expedition I Tafel LXIX 2; Text S. 310). Auch sonst hat die Sonne im Abendland die Herrschaft über Leben und Verderben (25/2 ἄγων εἰς φῶς καὶ πάλιν δεχόμενος) zugesprochen erhalten, so auch in den astrologisch-hermetischen Schriften z. B. catal. cod. astrol. VII 233, 5 τὸν Ἥλιον τῶν πάντων εἶναι ἀρχηγέτην καὶ σπορέα (in unserem Hymnus steht ganz ähnlich 32/23 προέστηκε π. ζῳίων γενέσεως καὶ τροφῆς) vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 198, 1; Kroll S. 103, vgl. zu § 33/5! Auch Mithras wird später „Herr alles Werdens“. All diese Gedanken lagen, z. T. schon von Poseidonios bearbeitet, auch dem Aristeides parat, um sie in seiner Sarapisrede zu verwerten.

In den Kreis dieser Auffassung, besonders in seiner Weiterentwicklung zur Sonne als Leiterin und Herrscherin über die ganze Welt, gehört auch der terminus Kosmokrator: Pap. Paris. 1596 Hymnus an Helios (J. Kroll 105) vgl. Macrobius I 23, 21; Orph. Hymn. an Helios (8 Abel) Vers 11 und an Uranos (4 Abel). Ebenso wird Sarapis in der bekannten Inschrift bei den Caracallathermen (Cumont Or. Rel. Tafel III 2) mit diesem der astrologischen Sphäre entnommenen Beinamen belegt. Vgl. Plinius II 13. Und wie das feurige Tagesgestirn den Planeten ihre Bewegung zuteilte und sie im Wechsel anzog und abstieß, so sandte es auch nach damaligem Glauben die Seelen bei der Geburt in den Körper und ließ sie nach ihrem Tod wieder zurückkehren (Kroll S. 105): eine klare Parallele zu unserem: ἄγων εἰς φῶς καὶ πάλιν δεχόμενος 25/2. Hierher gehört auch Sarapis als Psychopompos 25/2 (siehe Kroll S. 270 mit Anm. 2).

Mit der Gleichsetzung Sarapis (= Osiris) = Helios, ὅς πάντ' ἐφορᾷ κ. π. ἐπακούει Homer μ 323, stimmt auch zusammen, wenn man den Namen Osiris wohl schon seit alter Zeit als „Viel-Auge“ interpretiert hat. Plut. de Is. et Os. 10; Diodor biblioth. hist. I. 11; Euseb. Praep. ev. I (Adolf Jacoby, Zur Erklärung der Kerube S. 260 f. A. f. R. W. XXII 1923/24 S. 260 f.). Natürlich ist dieses Auge das gute Auge, Arist. Rede XXIV § 42 extr. Keil: ἡλίου φῶς, ὅφ' ὃ σφζόμεθα, also das σωτήριον φῶς der natürliche Feind des bösen Strahles, der aus dem bösen Auge kommt. So wird Sarapis der Bekämpfer des bösen Blickes: I. G. XIV 24, 13 Nr. 4 Anm.; Weinreich N. U. S. 33: Νικᾷ ὁ Σ. τὸν φθόνον. Die heilige Formel Εἷς



Ζεὺς Σάραπις schützt vor übler Nachrede<sup>1)</sup>. Vgl. auch den Brief eines Ägypters aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. (Deißmann, Licht von Osten 159 ff.), der bekennt, daß er in diesem Sinne täglich das Fürbittgebet bei Sarapis verrichtet. Für φθόνος im allgemeinen siehe delische Sarapis-Aretalogie I. G. XI 1299 Vers 66: κακοῖσι κακὸς φθόνος ἐνβαλλε λύσσαν ἀνδράσιν; dann die Versicherung des Sarapis an Apollonios: νικήσομεν. Im gleichen Sinne ist die Umschrift φύλασσε auf manchen Sarapisbüsten aufzufassen. Eine große Zahl von Gemmen bringen Darstellungen der ägyptischen Gottheiten mit der Amulettinschrift: „conservate me“. (Weitere Beispiele Drexler, Phil. Wochenschrift 1886 Sp. 1243 f.)

Aber durch des Helios Licht ist es auch dem „sonnenhaften“ Auge des Menschen erst möglich, zu sehen. Er heilt ihre Blindheit. Schon im Sarapisorakel an Nikokreon von Salamis heißt es: sein Auge sei λαμπρὸν φάος ἡελίου; eine Erklärung dafür finden wir im Zauberpapyrus Leid. V und W; Dieterich, Abraxas S. 95, 4; Reitzenstein, Poimandres S. 15; Studien zum Synkretismus S. 99: οὗ ὁ ἥλιος καὶ <ἡ> σελήνη ὀφθαλμοὶ λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων. Eine ägyptische Parallele bei Weinreich, Religiöse Stimmen der Völker, S. 166 A. f. R. W. XIX; vgl. Ovid Met. IV. 227 f.<sup>2)</sup>

So ist mit der Gleichsetzung des Sarapis mit der Sonne ihm auch die Fähigkeit, Augenleiden zu heilen, zuteil geworden. Schon aus der ersten Zeit des Sarapiskultes vgl. die Heilung des Demetrios von Phaleron (Diog. Laert. V 76; Weinreich, Antike Heilungswunder S. 6 Anm. 3). Ein solches Wunder wirkt er auch durch Vespasian in Alexandria Tac. Hist. IV c. 81. „Der Regent ist ja der auf Erden erschienene, der greifbare und sichtbare Gott, das lebendige irdische Abbild des himmlischen Prototyps“ (Bousset, Kyrios Christos S. 299).

Im 41. Älianfragment wird Nikanor von einem Augenleiden geheilt (Weinreich, Antike Heilungswunder S. 133 und Anm. 2). Dort schließt der Bericht bezeichnend mit: ὁ δὲ ἀνέβλεψέ τε καὶ ἔφη ὅτι βιώσιμος

1) Weinreich N. U. S. 26; Peterson Εἰς θεός S. 230; W. Drexler, Phil. Wochenschrift 1886 Sp. 1435; Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blickes bei den Alten S. 46 f.; 28 ff.; Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes 1910.

2) Interessant A. P. (Cougny) III; VII 48 (XLIII). Ein αἰνιγμα, dessen Lösung φῶς heißt: . . . ἃ δὲ βλέπει τις, δι' ἐμοῦ ταῦτα βλέπει καὶ γὰρ τὸ μοχθεῖν τοῖς ὀφθαλμοῖς παρέχω. Der letzte Vers bezieht sich wohl auf das übergrelle Licht im Süden, der Grund für die zahlreichen Augenerkrankungen (vgl. unten S. 64).

ἐν. Diese Stelle verglichen mit Poll. 8, 79, der von einem Todkranken sagt, οὐκ οἶδ', εἰ βιώσιμός ἐστιν, bedeutet klar, daß hier das Leben nur Sinn und Wert hat, wenn der Mensch sich der Gabe des Augenlichtes erfreut<sup>1</sup>). Sonst ist es schlimmer als der Tod. Vgl. 18/3: ἀνθρώπων οὓς ἂν προλίπη (nämlich Sarapis), ζῶντες οἰκτείρονται μᾶλλον ἢ τελευτήσαντες. Eine solche Auffassung entspricht durchaus der sinnenfreudigen Weltanschauung, wie sie dem Griechen und überhaupt dem Südländer eigen ist, naturgemäß schon dadurch begründet, daß in diesen Ländern das Licht der Sonne viel intensiver die Natur verklärt wie bei uns und so auch zu einem viel wichtigeren Lebensfaktor wird<sup>2</sup>). Zum Ganzen vgl. Dölger, Sol Salutis, passim. Über das Begriffspaar φῶς — ζῶν siehe noch unten S. 112.

Beachte schließlich die Bedeutung des Auges in den Gleichnissen, um das Teuerste und Liebste auszudrücken. Nach dem Vorgang von Kallimachos H. 3, 211 und Mosch. 4, 9 wurden solche Wendungen auch in Rom heimisch: bei Terenz Ad. 903 vgl. 704; ebenso Catull 3, 5; 14, 1; 104, 2 (Diodor A. P. V 122, 1). Weiter ist bei Catull das Allerteuerste carius oculis 82, der Ausdruck größter Dankbarkeit oculos debere (ebenda); der empfindlichste Verlust, den man einem zufügen kann: eripere, quod carius illi est oculis . . ., so schon Plautus im Rudens 759; vgl. auch den Ausdruck ocella für Geliebte Catull 50, 19, aber schon in der Komödie Pl. Asin. 664.

Da ist es durchaus verständlich, wenn uns 21/21 Sarapis als der Schatzmeister des Lebensgutes ταμίαις τοῦ βιώσιμου vorgestellt wird. Ebenso Z. 6f. τῆς ὑπαρχούσης εὐδαιμονίας ὄνησιν διδούς (vgl. Weinreich, Kultsatzungen S. 26). Darum ist Sarapis auch den Unglücklichen der einzige, den sie noch haben.

Bemerkt sei noch, daß gerade in Ägypten die Augenkrankheiten häufig vorkommen, und darum ein wahrer Helfer der Menschen, wie es ja Sarapis und Isis sein wollten, diese Krankheit heilen mußte (Cumont, Or. Rel. 241/44). (Ähnlich steht es auch mit der Beziehung von Isis und Sarapis zur Nilschwelle, s. unten S. 108 f.) Der Satz Z. 4 ff. drückt das farblose „alle Menschen“ in vier polaren<sup>3</sup>)

1) Von hier aus verstehen wir das Furchtbare der Strafe der Blendung. Vgl. auch Soph. Antigone 308 ff. und die Parodos des Stückes (Dölger, Sol Salutis S. 386); besonders Isis verhängt diese Strafe, Ovid, ex Ponto I 1, 53 ff.; Apuleius Metam. VIII 25; Juvenal XIII 93 f.; A. P. XI 115; Johannesevangelium 9, 2.

2) Vgl. die Vergeistigung dieser Bitte um Licht im Zeushymnus des Kleantes Vers 34, Stoic. fragm. I 537; E. Neustadt, Hermes 66 1931 S. 390 f.

3) Kühner-Gerth<sup>3</sup> II, II S. 587 Anm. 2; S. E. Kemmer, Die polare Ausdrucksweise in der griech. Literatur, Würzburg 1903 (= Schanz, Beiträge zur Hist. Syntax der griechischen Sprache, Heft 15) S. 113 ff.; Henrich, Die sog. pol. Ausdrucksweise im Griech., Programm 1898/9 Neustadt a. d. Hdt.

Gegensatzpaaren aus (vgl. 32/27 f.). Im letzten Gegensatzpaar „den Glücklichen und den Unglücklichen“ Z. 7 f. steht die ἀπὸ κοινοῦ für alle anderen Paare gleichfalls geltende Begründung, warum Sarapis bei allen Menschen geehrt ist und zwar μόνος, als einzige Ausnahme vgl. § 22 extr. Das stimmt zunächst schon zum Bestreben des Hymnenredners den jeweils gepriesenen Gott als den einzigen hinzustellen auf Kosten der andern Götter (Norden Agn. Th. s. v.). Allein das μόνος zu Beginn dieses Satzes und das am Schluß sind in ihrer Bedeutung wesentlich verschieden. Das erste bedeutet: „als einziger ist er geehrt bei . . .“; das letzte: „den gewöhnlichen Menschen . . ., den Ungebildeten . . . den Geringen . . ., den Unglücklichen ist er der Einzige, ihr Eins und Alles“: ἀντὶ τῶν ἄλλων δυσχερῶν gleichsam als Gegengabe, als Ersatz für alles andere tritt Sarapis ein, er wiegt alles auf; er ist ihr Gott und ihr Alles (vgl. das Motto des heiligen Franziskus, Acta B. Franc. 1, 15 ff. ed. Sabatier p. 4). Ein kath. Kirchenlied lautet: „O Jesus! All' mein Leben bist du, ohne dich nur Tod. . .<sup>1)</sup>“, so recht in dem Sinne wie oben Z. 3: οὓς ἄν προλίπη ζῶντες; auch das „Suscipe“ des hl. Ignatius schließt mit ganz analogen Gedanken: . . . amorem tui solum cum gratia tua mihi dones et dives sum satis nec aliud quidquam ultra posco Ex. spirit. hebd. 4. (Weiteres bei Cumont Or. Rel. S. 212/20.) Solche geradezu mystische Gedanken sind Aristeides nicht fremd; klar ausgesprochen in Bezug auf seine Asklepiosmystik in der 4. Heiligen Rede § 50 f. S. 438 K., wo er zum Gotte sagt: „εἷς“ = du mein einziger, du mein Gott und mein Alles und Asklepios antwortet: „ὁ εἷς“ = du bist (auch der einzige, den ich als meinen Liebling anerkenne); Aristeides wird ja, als alle andern hinausgehen und er sich selbst auch zum Gehen wendet, als einziger von Asklepios zurückgehalten, was bei ihm ob dieser besonderen Bevorzugung den freudigen Ruf auslöst: εἷς.

Ein Aufsatz von E. Peterson, „Herkunft und Bedeutung der Μόνος πρὸς μόνον-formel bei Plotin“<sup>2)</sup> regt zu einem Vergleich unserer Stelle aus dem Sarapis-hymnus und der 4. Heiligen Rede mit Plotins Gedanken an.

Zunächst ist der wesentliche Unterschied zwischen Aristeides und Plotin klar: Eine metaphysische Betrachtungsweise scheidet für Aristeides aus und an eine Unterbauung seiner mystischen Gedanken von dieser Seite her, wie sie bei Plotin grundlegend ist, liegt dem Rhetor fern. Damit verliert freilich auch die

1) Zur Form μετὰ-χωρίς vgl. oben S. 55; Wilh. Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied 1911 IV S. 745 Nr. 422.

2) Philologus LXXXVIII Heft 1 N. F. XLII 1933 S. 30 ff.

Mystik eines Aristeides objektiv an Tiefe und Weite, wie sie dem Neuplatonismus eignen, und wird zu einer wesentlich subjektiven, persönlichen, psychologischen Angelegenheit, muß also auch aus dieser Sphäre heraus verstanden werden. Aber damit hört sie nicht auf, wirklich Mystik zu sein, denn dieses subjektive Moment ist eine wichtige Koordinate in jeder Mystik.

Aber noch ein zweiter Abstrich ist zu machen: Von einem Aufstieg der Seele aus dem Bereich des Irdischen, von einem „Sich-über-sich-selbst-hinausschwingen“ ist bei Aristeides keine Rede. Seine Mystik bleibt rein flächig, während die Plotins gewissermaßen pyramidal aufsteigt.

Trotz dieser Unterschiede finden sich aber interessante Vergleichspunkte: Das *Μόνος γενέσθαι* des Neuplatonikers ist vom „mystischen Tod“ des Menschen gesagt, während es in 18/8 des Sarapishymnus von Sarapis heißt: Er werde den Menschen der *μόνος* — aber auch nur dann, wenn die Menschen selbst von allem Glück verlassen, d. h. einsam sind. Also steht auch hier ein *μόνος* dem *μόνος* gegenüber genau wie in der 4. Hl. Rede ein *εἰς* einem ebenfalls nach dem *οὐ εἶ* zu ergänzenden *εἰς*. Soviel ist deutlich: wenn auch nicht die Formel *μόνος μόνῳ*, die Sache selbst liegt hier sicherlich vor.

Und dieses mystische Verhältnis des *μόνος πρὸς μόνον* ist dem Aristeides reichlich Ersatz, für alles Mißgeschick: *ἀντι τῶν ἄλλων δυσχερῶν*. In der 4. Hl. Rede sagt er l. c., die mystische Versicherung des Asklepios, daß er sein Einziger sei, bedeute ihm mehr als ein ganzes Menschenleben, damit verglichen sei eine Krankheit gar nichts, alle Charis sei demgegenüber gering zu werten, dies habe ihm erst wieder die Kraft und den Willen gegeben zum Leben.

Hat demnach im Sarapishymnus das *μόνος-πρὸς μόνον* des Menschen zur Gottheit offenbar nur im Unglück der Menschen eine Stelle — wenn es gut geht, dann bewirkt zwar auch Sarapis die Nutznießung des Glückes, *ὄνησιν διδούς* 18/7, allein es scheint dann doch Sarapis hinter seiner Gabe zurückzutreten —, in der 4. Hl. Rede halten aber auch schon positive Güter („ein Menschenleben, alle Charis“) keinen Vergleich mehr aus mit der Erhabenheit des mystischen Verhältnisses. Die sublimste Form freilich bringt erst Plotin: bei ihm ist es geradezu Erlösung von allem Irdischen (vgl. Schluß der Enneaden VI 9, 11; Volkm. p. 524, 29 ff.). Immerhin das ist sicher: Es kann nicht als eigenste und originellste Leistung Plotins angesehen werden, die mystische Sphäre dieser Formel geschaffen zu haben; ob die Formel dann selbst gefallen ist oder nicht, bedeutet demgegenüber doch wenig.

Von unserer Stelle aus fällt auch klärendes Licht auf den von Peterson angezogenen Brief des Thessalus von Tralles an Claudius (oder Nero) [Cat. cod. astrol. VIII 3 p. 136, 29 f.]. Dieser hatte den Wunsch *θεοῖς ὁμιλεῖν* und auf die Frage, ob er mit der Seele eines Verstorbenen oder mit einem Gott zusammenkommen wolle, lautet seine Antwort: „*Ἀσκληπιῷ εἶναι δὲ τὸ τέλειον τῆς χάριτος, εἰ μόνῳ μοι πρὸς μόνον ὁμιλεῖν ἐπιτρέψεται*.“ Man wird unwillkürlich an die 4. Hl. Rede des Aristeides erinnert, wenn es heißt, es sei das Vollmaß der Gnade, mit Asklepios (= Imhotep) „Aug in Aug“ reden zu dürfen. Die Homilia kommt zustande (Peterson S. 37); auch hier ist keineswegs die mystische Sphäre zu verkennen, die dem Ganzen das Gepräge gibt. Nicht anders ist es bei den andern von Peterson angeführten Beispielen. Nicht die höchste ekstatische Kon-

templation im Sinne eines Plotin ist erst Mystik, sondern gerade das Alleinsein mit dem alleinigen Gott: *μόνος πρὸς μόνον* ist die unbedingte Grundtatsache jeder Mystik in ihren höchsten wie in ihren einfachsten Formen.

Gewiß beginnt der nächste Satz Z. 8 *τὴν δ' αὖ μεθ' ὑγίαιαν* und deutet damit an, daß das bisher Gesagte nur von der Gesundheit gelten sollte, speziell also von der Gesundheit der Augen. Aber wenn man auch nicht zu einem abschließenden Urteil kommen kann, so ist doch klar, daß die Auffassung, Aristeides spreche hier nur von den caeci (so Keil in der Anm.), doch zu enge gefaßt ist. Schon 17/17 war vom *ἄγων εἰς φῶς καὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν* die Rede, in 29/1 vernehmen wir, daß *οὗτος περισπούδαστον ἡλίου φῶς τοῖς θεαταῖς ἐδείξεν*, 33/5 ist Sarapis das *κοινὸν ἅπασιν ἀνθρώποις φῶς*<sup>1)</sup>: diese Stellen mahnen uns doch, daß wir hier nicht zu enge interpretieren dürfen, daß offenbar hier auch schon alle diese Ideen mitschwingen, besonders deswegen, weil für den antiken Menschen die Gesundheit viel mehr im Vordergrund stand als für uns und als Grundlage für alles andere empfunden wurde.

Im Zusammenhang mit 18/27 ff. könnte man noch auf die Sarapiskolossalstatue in Alexandrien hinweisen, die in grandioser Bildhaftigkeit in den Kosmos projiziert alle Welten durchragte<sup>2)</sup>. Auch dieses Standbild illustriert, wie Sarapis niemals die Wohnungen der Götter verläßt, nicht früher als die Sterne und der Himmel vergehen. Freilich, wie er dann die Menschen verlassen könne, ist von hier aus nicht recht vorstellbar.

### Sarapis der Spender des Reichtums. § 18 Z. 10.

Schon von Osiris bemerkt Plutarch de Is. et Os. 13, er habe *ἐλάχιστα ὄπλων δεηθέντα* Länder und Menschen gesittet gemacht. Bei Sarapis werden nun *ἄνευ πολέμων καὶ μάχης καὶ κινδύνων* die Güter erworben; eigentlich nicht einmal erworben, sondern *δίδωσιν*, er schenkt sie wunderbar und unerwartet.

Tatsächlich erscheint auch in den Wunderberichten die Armut als ein der physischen Krankheit fast gleich geachtetes Leiden, ja wir kennen sogar einen Fall aus einem Papyrus des Berliner Museums, den A. Abt A. f. R. W. XVIII 1915 S. 257 ff. behandelt hat, wo in

1) Beziehung des Sarapis zu φῶς siehe unten S. 112.

2) Hierüber eingehend Weinreich N. U. S. 9 f.; Ed. Meyer, Ägyptische Dokumente, Sitzungsbericht d. Berl. Ak. 1915 S. 302.

einem Doppelwunder einem armen und einem reichen aber kranken Mann geholfen wurde, so daß jeder durch Sarapis bekam, was ihm abging (Weinreich N. U. und Antike Heilungswunder S. 198 Anm. 2).

Auch von Asklepios ist die wunderbare Hilfeleistung an Arme bekannt, so im Älianfragment 100 (Weinreich, Antike Heilungswunder S. 96 Anm. 2; 130; 178), ebenso von Kosmas und Damian.

Viel mag auch zum Ruhme des Sarapis als Spender des Reichtums, wie ihn die Inschrift bei den Thermen des Caracalla nennt (πλουτοδότης, Peterson S. 238), beigetragen haben, daß gerade in den religiösen Zentren des Sarapiskultes, vor allem also in Alexandria und Memphis, aus dem riesigen Wallfahrtsbetrieb fast ohne Mühe große Gewinne erzielt wurden. Es war im Tempelbezirk von Memphis Bazarbetrieb eröffnet und es gibt eine eigene Gruppe „Kaufleute des Serapeums“ (U. P. Z. S. 52): zwar dürftige Nachrichten, aber doch genug, um sich aus analogen Verhältnissen ein richtiges Bild zu machen. Die enge Beziehung des Sarapis zum Geldverkehr ist daraus klar, daß er sogar Geld ausleiht, also eine Art Bankinstitut unter seiner Protektion in Memphis bestand (U. P. Z. S. 395 zu 17—20; Nr. 85 ca. 160 v. Chr.: vgl. unten S. 99).

Besonders später, als Alexandrien der Exporthafen für das Getreide nach Rom und auch sonst aller Produkte des Landes und der Durchgangshafen für die Schätze des Orients war, konnte diese Weltstadt durch den ausgedehnten Handel und besonders auch durch das einheimische Gewerbe einer Riesenbevölkerung Arbeit und Brot geben<sup>1)</sup>. Da war natürlich Sarapis, der schon lange der Agathos Daimon von Alexandrien war, der πλουτοδότης κατ' ἐξοχήν für alle. Vgl. auch die Erzählung Suetons Augustus 98, 2 (Friedländer, Sittengeschichte Roms<sup>10</sup> I S. 425). Schon im 3./2. Jahrh. v. Chr. hat im Serapeum zu Delos ein Ktesias einen Thesaurus, offenbar ein Schatzbehältnis (vielleicht ein Opferstock nach heutigem Sinn) auf Befehl des Gottes geweiht mit einer Öffnung zum Einwerfen<sup>2)</sup>. Sonach ist auch begreiflich, wenn Kaufleute und Reeder mit Sarapis Verträge schlossen und ihm dabei unter gleichen Bedingungen vom Erlös zukommen ließen (siehe unten § 28).

1) Vgl. Hist. Aug. Saturnin. 8, 6 ff.; Friedländer, Sittengeschichte Roms<sup>10</sup> I S. 435.

2) I. G. XI 1247; vgl. Rudolf Herzog A. f. R. W. X 1907 S. 208 ff. und Abhandl. d. pr. Ak. d. Wiss. zu Berlin phil.-hist. Kl. 1928: die heiligen Gesetze von Kos Nr. 14 S. 37 ff.

In unserem Abschnitt verlautet nichts von einer Beziehung zwischen der ἀρετή-σοφία und der χρημάτων κτήσις. Über die klassische Auffassung dieser gegenseitigen Durchdringung von Plutos und Arete Vergleichsmaterial bei Weinreich, Kultsatzungen § 34 S. 22. Plato unterscheidet in den legg. 631 c zwischen πλοῦτος τυφλός<sup>1)</sup> und ὄξυ βλέπων. Freilich dadurch, daß Sarapis den Reichtum gibt ohne Kampf und jegliche Fährnis, sind auch die χρήματα θεόδοτα πολλὸν ἀμείνω als die ἀρπακτά: Hes. W. u. T. 320; ähnlich Theognis 145, Sappho PLG. II<sup>4</sup> p. 41 fr. 13 (= Wilam. Sappho u. S. p. 259) V. 9 und Isokrates I 38. Vgl. Fr. Hübner, De Pluto, Diss. Hal. 1914 S. 244 ff. Zu Z. 9 τὴν κτήσιν καὶ ταύτην: dieses epanaleptische ὄτος auch Polybios sehr geläufig: Schmid Att. II S. 48.

Zum Schlüsse noch ein Überblick über die Reihenfolge der erstrebten Güter, wie sie Aristeides in den §§ 17 und 18 anführt: Sophia, Hygieia, [Eudaimonia], Plutos. Bei Sext. Emp., einem Zeitgenossen des Aristeides, adv. dogm. V 51 ff., erzählt Krantor, ein Akademiker der ersten Hälfte des 3. Jahrh. v. Chr., einen Agon der Güter, aus dem nach mannigfach schwankendem Kampfe Arete als erste Preisträgerin hervorgeht, ihr folgt Hygieia, dann kommt Hedone [= Eudaimonia], und den letzten Platz nimmt Plutos ein: eigentlich dieselbe Reihenfolge wie bei Aristeides, nur hat die Arete der Sophia Platz gemacht und die Eudaimonia ist in § 18 nicht gesondert behandelt. Möglicherweise fließen bei Aristeides zwei Dispositionen ineinander, die dreiteilige: Seele, Körper, äußere Dinge, an die sich Aristeides zu Beginn von § 17 gebunden hat, und die vierteilige der erstrebenswerten Güter nach der echt hellenischen Reihe der Werte, die das Leben angenehm und lebenswert machen. Weinreich, Kultsatzungen . . . S. 26 ff.; zuletzt Keyßner S. 146 f. vgl. 163 f.

§ 19. Die ersten beiden Sätzchen zeigen, wie Sarapis überall wirkt, und nichts sich seinem Wirken entziehen kann. Ganz ähnlich heißt es im Osirishymnus von Nysa (Diodor I. 27; vgl. Isisaretalogie von Nysa!) Οὐκ ἔστιν τόπος τῆς οἰκουμένης, εἰς ὃν ἐγὼ οὐκ ἀφίγμαι, διαδοῦς πᾶσιν, ὧν ἐγὼ εὐεργέτης ἐγενόμην. Die gleichen Gedanken hatte Aristeides schon im ersten Teil des Hymnus vorgelegt, als er das alles durchherrschende Metrum behandelte, besonders 10/12; μεθ' ὧν zur Angabe der Gemäßheit, „in Überein-

1) Der „blinde Reichtum“ wohl zuerst bei Hipponax aus Ephesus fr. 20 (Bergk III<sup>4</sup> p. 470), dann besonders Aristophanes Plutos (Vers 90) und dann noch oft (Fr. Hübner de Pluto, Diss. Hal. 1914 S. 254 f.).

stimmung mit“; Thuk. 3, 82; Isokr. 6, 66; Plato Apol. 32 c; Kühner-Gerth II, I S. 507.

Auch in der wunderbaren Beschreibung des Schöpfers in Platos Staat X 596 c (vgl. Reitzenstein, Studien zum Synkretismus, S. 96) handelt es sich wie an unserer Stelle um das ποιῆν, nicht um das εἶναι, auch nicht um πεποιηκέναι, sondern um das dauernde Fortwirken als täglich neue Tat. Vgl. 19/12f. κατὰ πᾶν μέρος ἐργασίαν ἔχει; 24/17: πάσας πράξεις . . . συγκατεργαζόμενος. Gerade darum wird Sarapis zum Helfer in jeder Not, für jeden, der Hilfe braucht. Die letzte Partizipialkonstruktion des Paragraphen ist wohl Platos Alkibiades 104 A entnommen.

§ 20. Οἶον ἁρμονίαν — τῷ δὲ μέσῳ τὰ ἄκρα οἶον γόμφῳ συλλαβῶν καὶ βεβαιωσάμενος.

Diese beiden Stellen legen den Vergleich des Makrokosmos mit dem Mikrokosmos — Mensch — nahe. Die „Harmonie“ erinnert an die von Pythagoras zuerst aufgestellte, viel benutzte Harmonie der Sphären, die die wunderbare Regelmäßigkeit und die gegenseitige einträchtige Beziehung der Bewegungen der Sterne und schließlich des ganzen Weltgebäudes betonte. Aber weit darüber hinaus ist der Begriff der Harmonie für die Weltauffassung der Griechen von grundlegender Bedeutung. Schon im alten Mythos von der Hochzeit des Kadmos mit Harmonia verankert, ist er letztes Ziel und Erfüllung alles Ringens und Schaffens des griechischen Menschen in Architektur und Kunst genau so wie im Leben und Denken. (Vgl. Wilhelm Weber, Harmonia eine Norm des Lebens im klassischen Griechentum, Mitteilungen des Vereins der Freunde des humanistischen Gymnasiums 29/30 1931 S. 93 ff.) Gewiß auch Aristeides sagt, Sarapis machte unser Leben zu einer Harmonia. Aber der Zusammenhang, in dem dieses Wort bei Aristeides erscheint, und die Art wie er es § 20 paraphrasiert, bleibt ziemlich äußerlich; es läßt sich von hier nicht die programmatische Weite dieses Begriffes für das Griechentum ahnen, die Weber a. a. O. dargestellt hat.

τῷ δὲ μέσῳ . . . οἶον γόμφῳ: Der gleiche Vergleich in der Zeusrede § 11: πυκνώσας πέτραις ἀντὶ γόμφων; πυκνώσας entspricht an unserer Stelle: συλλαβῶν καὶ βεβαιωσάμενος. Der Topos selbst ist alt und in Welterklärungen beliebt (Amann S. 61f.).

Die Verbindungen der einzelnen Sphären untereinander sind nach Aristeides Geschenke des Gottes: 20/15 συνῆψε ταῖς δωρεαῖς. Die



Hygieia ist der festigende einigende γόμος zwischen den beiden Extremen (τὰ ἄκρα), nämlich τὰ τῆς ψυχῆς ἀγαθά und der τῶν ὄντων ὄνησις. So werden die einzelnen Güter des Lebens zu einer in sich geschlossenen Harmonie, zu einem Mikrokosmos. Eine Beziehung oder ein Verhältnis zum Makrokosmos wird nicht berührt, sondern nur der Vergleich übernommen. Zur Frage Mikro- und Makrokosmos vgl. Kroll, Hermes Trism. S. 233 f.

20/18 f. ἀνακηρύττειν heißt an sich durch den Herold verkünden lassen, bekannt machen. In dem „ἀνα“ — liegt wie in ἀνα-φθεγγόμενοι 2/15 oder ἀνα-καλοῦσιν 21/24 das „laute, überall hörbare“ ausgedrückt. Von dem täglichen Hymnengesang, der täglichen Proskynesis der Sarapisgläubigen war schon oben gesprochen.

κηδεμόνα καὶ σωτήρα: die Zweigliedrigkeit des Ausdruckes nur um den Begriff Soter noch mehr hervortreten zu lassen. κηδεμών ist im Sinne von Besorger und Pfleger bekannt aus der Kyropädie III 3, 21.

### Sarapis als Soter aller Menschen.

Schon in 14/17; 16/12; 18/25 war auf diesen abschließenden Titel „Sarapis, der Soter“<sup>1)</sup> vorbereitet worden. Die Züge, die bei Aristeides das Bild des Soter ausmachen, sind mehr oder minder allen θεοὶ σωτῆρες gemeinsam. Man findet sie auch der Isis zugesprochen bei Apuleius Metam. XI 5 und in den verschiedenen Aretalogien, ebenso vor allem bei Asklepios in der Rede XLII § 4 K. S. 335: οὗτός ἐσθ' ὁ τὸ πᾶν ἄγων καὶ νέμων σωτῆρ τῶν ὄλων καὶ φύλαξ τῶν ἀθανάτων . . . σφῆζων τὰ τε ὄντα ἀεὶ καὶ τὰ γιγνόμενα. So spricht Aristeides von Asklepios. Dem ἄγων und νέμων entspricht 32/20 ἀγεται und 16/13 διοικεῖται. Dem φύλαξ τῶν ἀθανάτων entspricht in 32/1 ἡγεμῶν ἀνθρώπων καὶ δαιμόνων; dem σφῆζων ὄντα τε καὶ γιγνόμενα entspricht 32/23 προσέστηκε πάντων ζῶων γενέσεως καὶ τροφῆς und 17/17 ἄγων εἰς φῶς . . . καὶ γενομένοις ὅπως ἕκαστα ὑπάρξει προνοούμενος. Es sind also auch in dieser späten Asklepiosrede für

1) Über den Begriff „Soter“, seine Entwicklung und Geschichte: Roscher, Myth. Lex. IV 1248; R.-E. III 1211 ff. (Dornseiff); P. Wendland Σωτήρ in Z. f. N. T. Wissensch. V 1904 besonders S. 336 f.; Über σφῆζειν und Derivate im N. T. W. Wagner, Z. f. N. T. Wissensch. VI 1905 S. 205 ff.; Weinreich, Aegyptus XI 1930/31 S. 15 ff.; Ludwig Weniger, Theophanien A. f. R. W. XXII 1923/24 S. 53 ff.; H. Linssen, Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft VIII 1929; Keyßner S. 105 f.; Amann S. 104; Sauter, Kaiserkult 4 ff.

den Soter des Alls die termini dieselben geblieben wie in der Sarapisrede.

Sarapis ist der Soter in allen möglichen Lagen des Lebens. So zieht im Jahre 168 v. Chr. Hephaistion mit seinen Kriegskameraden zum Serapeum in Memphis, um Sarapis-Soter zu danken, daß er sie „ἐγ' μεγάλων κινδύνων“ errettet habe — sie hatten wohl den Krieg mit Antiochus IV. mitgemacht — (U. P. Z. S. 36 Nr. 60, 6).

Zehn Jahre später im Jahre 157 spielt Nr. 122 U. P. Z., wo ein Bauer aus dem benachbarten Herakleopolites bekennt, er sei gewohnt, alljährlich zum großen Serapeum zu wallfahrten; ihn wird wohl die Sorge um seine Felder zu Sarapis, dem Gotte der Fruchtbarkeit, geführt haben. Von welchen Erlebnissen mögen wohl die vielen Inschriften Kunde geben, die in ihren immer wiederkehrenden Partizipien σωθεῖς und σωθέντες ein lebendiges Zeugnis ablegen für den Glauben jener Zeit an den Heiland Sarapis, der geholfen. Beispiele sind S.-B. I 1054; Dittenbg. Syll. 1130 aus Delos; I. G. XIV 1030 und oft.

Das Gebet des Aurelios Damareus an Sarapis im Brief an seine Frau Aurelia Arsinoë erinnert durch den Umfang der Anliegen an den „Helfer in jeder Not“. Ox. VII 1070. (3. Jahrh.) . . . τὸν μέγαν θεὸν Σάραπιν παρακαλῶ περὶ τε τῆς ζωῆς ὑμῶν καὶ τῶν ἡμῶν πάντων καὶ τῶν χρηστῶν ἐλπίδων τῶν ἐν ἀνθρώποις νενομισμένων<sup>1)</sup>. Sehr oft richten sich diese Dankinschriften an Sarapis und die ägyptischen Göttern zusammen (Rusch S. 41). So sind Tausende jährlich zum Serapeum gewallfahrtet, um dem Gott ihre Verehrung, ihren Dank und ihre Bitten vorzulegen. Zahllose Graffiti an Wänden und Statuen berichten von den Betenden und von denen, für die sie gebetet haben. So hat ein Nearchos im 2. Jahrh. n. Chr. überall an die Tempelwände die Fürbitten für seine Freunde geschrieben. (Mitteis-Wilcken, Chrestomathie Nr. 117. Vgl. die Aufforderung zu Wallfahrten in Sansnos' Sprüchen, 2./3. Jahrh., Mitteis-Wilcken, Chrest. Nr. 116<sup>2)</sup>.)

1) Vgl. Artemidor 2, 39 (p. 145, 8 ff. Hercher). S. u. Isis σωτήρας . . . τῶν εἰς πᾶν ἀφικμένων.

2) Als 389 der Tempel des Sarapis in Trümmer sank, war bereits ein neues glanzvolles Pilgerziel erstanden, der Ménastempel. An einer Kreuzung uralter Pilger- und Karawanenwege im Westen Alexandrias hat dieses neue Heiligtum, durch reiche Schenkungen unterstützt, schnell weite Kreise an sich gezogen. In vielem lebten hier die Traditionen des Sarapisheiligtums fort. Es würde

Sarapis und Isis als Soteres verhelfen aber auch zu Ansehen beim König. So findet sich in den Hypomnemata an höhere Beamte öfter der Wunsch, daß diese Götter ihnen zum Lohn für ihre guten Handlungen Gnade vor dem König und gute Karriere verschaffen möchten (U. P. Z. S. 36; vgl. 33/8 ff. = 34 = 35 = 36). Besonders bezeichnend ist hier der Brief des Sarapisdieners Zoilos an den Finanzminister Apollonios 258/7 v. Chr. (Deißmann, Licht<sup>4</sup> S. 121 f.): Führe die Befehle des Gottes aus, ὅπως ἀν ἐὐλατός σοι ὑπάρχων ὁ Σάραπις πολλῶν σε μείζω παρὰ τῷ βασιλεῖ καὶ ἐνδοξότερον μετὰ τῆς τοῦ σώματος ὑγιείας ποιήσῃ.

Auch hat Zoilos, wie Vers 2 erzählt, beim Gott Sarapis für ihn Incubation ausgeübt für seine Gesundheit und seinen Erfolg (εὐημερίας) beim König Ptolemaios.

Andererseits haben sich aber auch die Herrscher als Vertreter des Sarapis gefühlt und wurden als solche betrachtet. Als eine Art Epiphanie des Gottes erschienen sie dem Volke (Bousset, Kyrios Christos S. 299). In anderem Zusammenhang war schon die Eingabe des Enkatochos Ptolemaios erwähnt (U. P. Z. Nr. 52/8 = 53/9, 162/1 v. Chr.): οὐθένα ἔχομεν βοιηθὸν ἀλλ' ἡ σὲ καὶ τὸν Σάραπιν. Hier ist zwar mit dem σὲ der Hypodioiketes Sarapion gemeint, aber er nimmt eben als solcher auch Teil an der Würde des Herrschers selbst. Mögen zunächst auch rein praktische Gesichtspunkte dazu geführt haben, daß anlässlich der Wallfahrten der Könige nach dem Serapeum die Herrscher gern die Gelegenheit benützten, Eingaben und Bittschriften entgegenzunehmen und zu erledigen, so war doch sicher auch der Gedanke damit verbunden, der Herrscher vertrete hier den Gott. In der oben angezogenen Stelle U. P. Z. Nr. 52 und 53 heißt es Zeile 4: Μνήσθητι, ἐπέδοκά σοι τὴν παρὰ τοῦ βασιλέως διὰ τῆς θυρίδος ἐσφραγισμένην περὶ τῶν διδύμων ἔντευξιν καὶ εἴπας μοι ἐνόπι τοῦ Σάραπι . . . Es scheint, daß gerade diese Erledigung der Bittschriften „durch das Audienzfenster“ eine besonders wertvolle war und als ἐνόπι τοῦ Σάραπι vollzogen galt. Man glaubte eben, Sarapis selbst würde sich hier in seinem bevorzugten Herrscher

---

genau so auf Sarapis passen, wenn es in der äthiopischen Menashandschrift heißt: „Scharen von Volk werden von jedem Teile der Welt kommen und in deinem Heiligtum, das im Lande Ägypten errichtet werden wird, Zuflucht nehmen und deine Macht wird sich offenbaren und wundervolle Dinge, Zeichen und Heilungen werden durch deinen heiligen Leib geschehen.“ C. M. Kaufmann, Die heilige Stadt der Wüste, Kempton 1924 VI; S. 12 f.

als Soter erweisen. Von hier aus geht direkt der Weg zur Parodie bei Menippos und durch ihn zur Audienzfensterepisode bei Lukian, Ikaromenippos 23 ff. (Weinreich, Gebet und Wunder S. 200 ff.). In dieselbe Linie gehören auch die Heilungswunder, die der Gott nach Tacitus Hist. IV 81 durch Vespasian an den Kranken geschehen läßt.

Nach all dem wäre nun zu erwarten, daß der Kaiser und vorher schon der ägyptische König mit dem Titel νέος Σάραπις ausgezeichnet wurden. Allein auffallender Weise gibt es das nicht. Freilich Antonius hat sich wohl Osiris (und Dionysos) genannt, aber Cass. Dio L 25, 3f. rügt dies als eine beklagenswerte Verirrung, und wenn Antinous dem Osiris angeglichen zum Osirantinous wird als σύνθρονος τῶν ἐν Αἰγύπτῳ θεῶν (Kaibel I. G. I. 960. 961 = C. I. G. 6007), so ist das Heroisierung nach dem Tode. Aber gerade die letztgenannte Tatsache läßt uns dem eigentlichen Grunde dieses bemerkenswerten Fehlens des Titels näherkommen.

Der Osiris-Sarapisgläubige wird kraft der Mysterienweihe nach seinem Tode zu einem zweiten Osiris (das ist ja der Name, der in den Mysterien immer offiziell bleibt, nicht Sarapis). Schon in den Pyramidentexten des Alten Reiches wird die Gleichsetzung des verstorbenen Königs mit Osiris vorausgesetzt; aber bald wird die Vorstellung auch auf den Vornehmen übertragen und schließlich sinkt sie bis zu dem gewöhnlichen Bürger herab. Dann wird auch der gemeine Mann ein Abbild und Nachfolger des Osiris. (Roeder in Roschers Myth. Lex. s. v. Usire, Spalte 130.) Vom Jahre 9 v. Chr. haben wir aus dem Totenbuch des Menthesuphis Belege dieser alten Anschauung der Gleichsetzung des Toten mit dem Totengott Osiris. (Abb. 1—4 in Haas Bilderatlas 9.—11. Lieferung Leipoldt: Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums 1926 und S. III.)

Mit Rücksicht auf diese mit dem Sarapis-Osiris kult eng verwachsenen Anschauungen mochte es nicht angehen, den Kaiser Νέος Ὁσείρις zu nennen und Sarapis empfand man doch zu sehr nur als einen Decknamen für den heiligen, unnennbaren Namen des Mysteriengottes (vgl. Hdt. II 61; 65; 86, 5; 132, 8; 170, 2; Plut. de Is. et Os. 28). So mag es plausibel erscheinen, daß der Kaiser zwar den verschiedensten göttlichen Potenzen als „Neue Epiphanie derselben“ gleichgestellt wurde, die ihrerseits sich selbst wieder im Wesen des Sarapis geeint fanden, wie Zeus, Dionysos, Agathos Daimon, Asklepios, aber nicht mit Sarapis selbst.

Bei Isis nun liegt der Fall ähnlich. Abgesehen von den beiden fraglichen Beispielen (C. I. G. 4711 = I. G. R. I. 1150; Riewald, de imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione Diss. Hall. 1912 S. 328, 1 und die Inschrift, herausgegeben von Brünnow und Domaszewski, Prov. Arabia II p. 254 n. 6; Riewald a. a. O. S. 333, 1) ist von keiner Kaiserin der Titel Νέα Ἴσις bekannt, wohl aber von den Frauen der Ptolemäer, so von Arsinoë, dann von Berenike, der Gemahlin des Ptolemäus Euergetes. Von Kleopatra erzählt Plutarch Antonius c. 54 νέα Ἴσις ἐχρημάτιζεν. Auch Antonius selbst verehrte sie als Isis, so Cass. Dio L 25, 3.

Sarapis ist auch der Soter gegenüber den Banden der Moira. Sarapis steht damit in gewolltem Gegensatz zu zwei religiösen

Strömungen, der Astrologie und dem Fatalismus. Im Berliner Papyrusfragment 10 525<sup>1)</sup> verkündet Sarapis die Erlösung vom Druck des Schicksals ganz allein durch seine Allmacht: „Nicht wie die Moira will, sondern gegen die Moira!“ „Die verhängten Schicksale wechsele ich um wie die Kleider.“ So erweist er sich als der wahre Soter für die Bedrückten und Beladenen aller Nationen. Auch im Dionysoshymnus berührt Aristeides die Befreiung von der Macht der Tyche XLI § 7 S. 331 f. Keil: οὐδὲν ἄρα οὕτως βεβαίως δεδήσεται, οὐ νόσω, οὐκ ὀργῇ οὐτύχη οὐδεμιᾷ, ὃ μὲν οἶόν τ' ἔσται λῦσαι τῷ Διονύσῳ (vgl. Isishymnus von Andros 144, von Ios V. 48 ed. Peek; Orph. Hymn. 50, 6 f.; 52, 9). Befreiung von der Macht der Elemente, Erlösung vom Zwang der Fortuna sollte auch die Isisreligion nach Apuleius verschaffen, vgl. Metam. XI 15. Isis wird oft als Tyche dargestellt, kenntlich am Steuerruder und Füllhorn, auch mit einem einzigen Namen „Isis-Tyche“ genannt (Greffmann, Or. Rel. S. 45), vgl. Isishymnos aus Ios Vers 55 f. Ἐγὼ τὸ ἱμαρμένον νικῶ. Ἐμοῦ τὸ εἱμαρμένον ἀκούει.

Wenn wir die ganze Weite des Soterbereiches des Sarapis überschauen — einige Punkte werden noch im Laufe der weiteren Besprechung zu behandeln sein — finden wir es durchaus berechtigt, wenn schon in der Ptolemäerzeit μέγιστος σωτήρ als Epitheton des Sarapis gebraucht wird (S.-B. I 169 aus Abydos, J. Hell. Stud. 1902, S. 377; Rusch S. 43 Anm. 29). Beispiele aus späterer Zeit (siehe auch Peterson, Εἰς θεός S. 237 f.) gesammelt bei Roscher Myth. Lex.: Soter XXVIII. So konnte es leicht dazu kommen, daß die Sarapisgläubigen alles, was sie hatten, ihr ganzes Leben als ein Geschenk des Soter-Sarapis ansahen, vor allem aber ihre Gesundheit. Wie Aristeides seine Gesundheit als ein Geschenk des Asklepios betrachtete (Rede XLII § 7/13 K.), ja sich selbst als „Theodoros“ bezeichnete, so waren Namen wie Σαραπίδωρος häufig (Libanius X 513, 13 Förster), lateinisch dann Sarapiodorus umgenannt (A. f. R. W. XV 1912 W. Fröhner, Götternamen S. 384). Besonders beliebt sind auch Namen wie Σαραπίων, Σαραπίας (Frauenname vor allem der Sklavinnen Ox. VIII 1110); Σαραπάμμων Ox. I S. 259 „personal Names“; Index zu II S. 334 bringt auch den Namen Σαραπούς.

1) A. Abt. A. f. R. W. XVIII 1915 S. 262 f.; zuletzt Weinreich N. U. und Wilamowitz, Griechische Verskunst S. 150 f.; vgl. A. Abt, Apologie des Apul. R. G. V. V. IV S. 31 f., Manteuffel (s. Nachtrag, unten S. 119).

Das vollständige Namensmaterial gibt F. Preisigke, Namenbuch (Heidelberg 1922) S. 363 f. <sup>1)</sup>.

Der Name des Gottes ist so heilig, daß er, allein schon ausgesprochen, Hilfe und Kraft spendet: Μέγα τὸ ὄνομα . . . Häufige Amulettinschrift, vgl. die Stellensammlung bei W. Drexler, Phil. Wochenschrift 1886 Sp. 1273 f., Peterson Εἰς θεός S. 208 ff. Zu vergleichen ist auch, was Artemidor über Sarapis und Isis als chthonische Gottheiten sagt (W. Weber, Drei Untersuchungen S. 13).

Isis ist Soteira besonders als Genossin des schon längst mit Sarapis identifizierten Agathosdaimon: Roscher Myth. Lex. s. v. Isis XII; Vogt, Alex. Münzen I. S. 63; vgl. Isis als Soteira sogar der Götter im Traum des Nektanebo [U. P. Z. S. 36 Nr. 81 II 17 ff.] 343 v. Chr., ähnlich Apuleius Metam. XI 15: quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat (Licht und Rettung sind Wechselbegriffe).

Mit dem Beinamen Soter ist wohl auch von selbst die Bezeichnung des Sarapis als Wohltäter εὐεργέτης gegeben <sup>2)</sup>. Schon bei Osiris hieß die Prädikation: (Plutarch de Is. et Os. 12; vgl. 42) μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὅσιρις. Beispiele für Sarapis sind Ox. VIII 1148 in einer Orakelanfrage; 1149, 1; I. G. XIV 1028 aus Rom; in den Sprüchen Sansnos' (Mitteis-Wilcken Chrest. Nr. 116/6).

20/20 αὐτάρκη θεόν: „Es ist ein alter Topos, die Selbständigkeit, die Bedürfnislosigkeit und die Selbstgenügsamkeit des Gottes hervorzuheben.“ Amann S. 55. Freilich an unserer Stelle ist nicht αὐτάρκεια εἰς τὸ εἶναι wie in der Zeusrede § 9 gemeint, sondern es handelt sich lediglich darum, daß Sarapis als Soter allen Ansprüchen genügt, in allen Anliegen helfen kann, und daß man in keinem Einzelfall einen andern Gott zu Hilfe zu rufen braucht. Ungefähr dasselbe 24/16. ἅπανιν εἰς ταῦτὸν δυνάμενος. Zur Verbindung αὐτάρκης θεός ist zu bemerken, daß sich dieses Adjektiv sonst nicht als Epitheton bei Götternamen findet (vgl. Bruchmann, Epitheta Deorum in Roscher, Myth. Lex. Suppl. I). Nur im orphischen Hymnus auf Physis X. 13 (Abel 1885) tritt Αὐτάρκεια in der Epiklesenreihe auf,

1) Das innige Verhältnis des Sarapisdieners zu seinem Gott spricht sich in manchen Inschriften durch den Titel „Vater“ aus: S.-B. I 1046; 3731, 7; vgl. S. 346/26 Keil.

2) In 19/13 hat ὁ ἐργασίαν in εὐεργασίαν geändert, doch mit Unrecht ἀργός fordert ἐργασίαν als Gegensatz.

wohl in Erinnerung an die φύσις αὐτάρκης bei Demokrit (Diels Vors.<sup>4</sup> II S. 96 fr. 176).

Bei einer Überschau über die Bedeutungsentwicklung des Wortes ergibt sich zunächst etymologisch: αὐτ — ἀρκῆς (ἀρκέω, ἀλκή, ἀλέξω, — arceo, arx) also einer, der von sich aus, aus eigener Kraft, ohne fremde Hilfe abwehrt, zunächst den Feind, dann überhaupt alles, was es sonst zu überwinden gilt wie Not, Hunger usw. In diesem allgemeinen Sinn z. B. bei HdI I 32. Der Ton liegt meist mehr oder minder auf αὐτός und hebt so den Begriff der Selbständigkeit und Unabhängigkeit hervor (nur einmal Aischyl. Choephor. 757 hat das Wort sogar den Sinn „selbstherrlich, eigensinnig“). So heißt Thuk. I 37 die θέσις αὐτάρκης, wenn sie den Staat unabhängig macht; Isokrates 4, 42 nennt das Land so, wenn es aus sich das Notwendige bietet. Den gleichen Sinn hat wohl auch im 176. fr. Demokrits φύσις αὐτάρκης; in der Natur ist das Notwendige immer<sup>1)</sup> vorhanden, die Tyche aber, die freilich manchmal große Geschenke spendet, ist durchaus unzuverlässig in ihrem Geben. Hier ist die Natur nicht ä. in dem Sinne, als würde sie alle Wünsche der Menschen erfüllen, sondern im Gegenteil, der Mensch findet sich damit ab, was die Natur ihm bietet, er begnügt sich damit m. a. W.: ihm ist die Natur genug. Vgl. fr. 210.

So entsteht auch der Begriff des genügsamen Menschen, der, weil zufrieden mit dem Vorhandenen, frei und unabhängig ist von allen anderen Dingen (vgl. Demokrit fr. 246 und Xen. Mem. 1, 2, 14). Von hier aus wird das Wort Zentralbegriff ethischer Diskussion seit Sokrates, und in der kynisch-stoischen Philosophie bezeichnet es das Ideal des unabhängigen Menschen, der in sich selber ruht und keines andern bedarf. Näheres siehe Gerhard Kittel, Theologisches Wörterbuch z. N. T. S. 466, 29 ff. Vgl. Gustav Adolf Gerhard, Phoinix v. Kolophon 1909 S. 56 f.; Preuschen-Bauer Gr.-Deutsch. Wörterbuch z. N. T. s. v.

Speziell für die Verbindung αὐτάρκης θεός nun ist Plato wichtig, der im Timaios 68 d und e den αὐτάρκης θεός erklärt mit den Worten: θεός τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραννύται καὶ πάλιν ἐξ ἑνός εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός . . . vgl. Definitionen 412 b. Bei der Vorliebe, mit der Aristoteles platonische Worte und Ausdrücke übernimmt, ist es durchaus möglich, daß von hier der Ausdruck stammt. Fraglich bleibt freilich, ob sich die Bedeutung aus dem Timaios an unserer Stelle rechtfertigen läßt. Sie ist dort auf den Welterschöpfer abgestimmt und damit zu abstrakt für die Gottesauffassung, wie sie unser Hymnus vorlegt. Aber αὐτάρκης paßt doch gut, denn Sarapis ist jener sorgende Rettergott für alle Menschen (20/19), der selber (αὐτός!) aus eigenem Können und eigener Machtvollkommenheit, ohne irgendwie von einem anderen göttlichen Wesen her Beschränkungen zu erfahren, das, was er will, erreicht (scil. für die Menschen). Ja schließlich kann man sogar in dem αὐτ — ἀρκῆς sehr wohl das ἀλεξίκακος (vgl. Dionysos und Zeus bei Bruchmann a. a. O.) und ἀλεξίπικτος und ἀλκτῆρ, das sich bei Asklepios findet, mithören, Wortbildungen, die ihm ja etymologisch nächst verwandt sind (siehe oben). Nicht zuletzt ist für das αὐτός auch noch die Möglichkeit gegeben, daß bei Sarapis im Gegensatz zu Zeus, der Untergötter hat, durch die er den Menschen Fürsorge angedeihen

1) So nach Meinekes Ergänzungsversuch.

läßt (Zeushymnus § 18f.), gerade das betont werden soll, daß Sarapis alles in höchst eigener Person tut. Vom Menschen her gesehen ist dann Sarapis der Gott, der allen Ansprüchen der Menschen Genüge tut, neben dem man keinen zweiten mehr braucht. Das ἀνακηρόττειν bringt die Prädikation in die Sphäre der Akklamation wie gleich unten 21/24 ἀνακαλεῖν. Ob aber wirklich eine solche Akklamation in Brauch war, läßt sich wohl aus dieser Stelle allein nicht erweisen.

Über den Begriff Soter siehe oben S. 71 Anm. 1.

### Sarapis ist der εἷς Ζεύς. § 21—§ 26.

§ 21. Der erste Satz bringt zwei Vergleiche: Sarapis ist der ταμίαις<sup>1)</sup> τοῦ βωσάμιου . . . und der κυβερνήτης τοῦ βίου. Der Verwalter gibt alles nach rechtem Maß aus seiner Schatzkammer; so sind dem Sarapis alle Maße des Lebens unterstellt. Vgl. Rufinus eccl. hist. 1 XI c. 29: einige halten den Sarapis für Zeus, cuius capiti modius superimpositus . . . (vel) quia cum mensura et modo cuncta indicet moderari.

Z. 23. πρὸς mit Dativ local s. Schmid Att. II 242. Mit dieser Stadt ist ohne Zweifel Alexandrien gemeint.

Z. 24. ἀνακαλοῦσιν; das eigentliche Verbum für enthusiastische Rede ist ἀνακράζειν und Simplex, dann auch ἀναβοᾶν (Peterson S. 191f.). ἀνακαλεῖν scheint dem sonst gebräuchlichen t. t. gegenüber gewählt zu sein, um dem reinen Attisch treu zu bleiben; also ein Parallelfall zu ἀρετὴ — ἔργα. Im Gegensatz zu Amann S. 10 möchte ich diese Stelle nicht zu denen zählen, wo Aristeides die Formulierungen vorsichtig anderen in die Schuhe schiebt; hier ist die Berufung auf die Bürger von Alexandrien als Beweis der Wahrheit des Satzes aufzufassen. Siehe Einleitung o. S. 2 f.

καὶ ἓνα τοῦτων ἀνακαλοῦσιν Δία: Die Alexandriner nennen ihn auch geradezu — die wichtigen Worte stehen je an betonter Stelle — εἷς Ζεύς<sup>2)</sup>. Also heißt die ganze Formel: εἷς Ζεύς Σάραπις. Aber warum heißt er so? Weil es keine δύναμις<sup>3)</sup> der anderen Götter gibt, die er nicht auch wirken könnte, die also sein Können überstiege Z. 24f. Er allein kann alles 24/16: πάντα αὐτὸς εἷς ὢν, ἅπασιν ταῦτόν δυνάμενος. Das Εἷς als der Einzige, der Einzigartige, weil

1) Über ταμίαις siehe jetzt Keyßner S. 82f.; vgl. auch Zeushymnus § 29/22 und Sarapishymnus 29/26; die Gottheit als lebenspendend, vgl. Keyßner S. 137.

2) Wilamowitz, Aristeides S. 339 hat diese Stelle nicht berücksichtigt.

3) Der Begriff δύναμις steht dem der ἀρετὴ nahe, vgl. Peterson S. 198 Anm. 2; Reitzenstein, Hell. Wundererzählungen S. 16 Anm. 1.



es keinen zweiten solchen neben ihm gibt, ist wesentlich relativ aufzufassen (Peterson S. 230 ff.). Die Formeln selbst wie auch ihre späteren Ausweitungen, zunächst wohl aus der Inbrunst des staunenden Volkes bei einem großen Wundererlebnis geboren, wurden erst verhältnismäßig spät als offizielle kultische Akklamationen anerkannt. Obwohl die bildliche Darstellung des Sarapis schon längst eine Angleichung an Zeus nahelegte<sup>1)</sup>, erscheinen erst in den letzten Jahren Vespasians die ersten datierbaren Beispiele für die offizielle Geltung dieser Verbindung<sup>2)</sup>. Domitian erklärte dann den ägyptischen Gott zum Helios-Sarapis (der Zusammenhang mit Schifffahrt war bereits oben erwähnt S. 61). Zuweilen gingen wohl beide Formeln, die einfache alte und die neue vollere, nebeneinander her, so im Papyrusfragment Ox. Pap. XI. 1382, von dem zu 29/28 (unten S. 101) noch zu handeln sein wird, wo der Titel die erweiterte offizielle Formel aufweist, am Schluß der Aretalogie aber noch die kürzere alte stehengeblieben ist (Weinreich N. U. S. 14 ff.; W. Weber, Drei Unters. S. 15). Dieses Fragment nun steht zeitlich unserem Hymnus durchaus nahe und so kann es uns auch nicht wundernehmen, wenn wir auch im Hymnus noch die alte Formel vorfinden, die Gleichung Helios-Sarapis aber sonst schon eindeutig vorausgesetzt wird, besonders in § 18. (Zum Ganzen Vogt I S. 55; 105.)

Der sicherlich ursprünglich akklamatorische Gebrauch dieser Formeln tritt in den epigraphischen Belegen gegenüber ihrer exorzistisch-apatropäischen Bedeutung zahlenmäßig zurück. Das ganze Material gesammelt und gewürdigt bei Weinreich N. U.; Peterson S. 227 ff.; Drexler, Phil. Wochenschrift 1886, Sp. 1463; hierher gehören auch die Inschriften: „Sarapis siegt“ gesammelt bei Weinreich N. U. Beilage I; Drexler Sp. 1433. Hingewiesen sei nur auf

1) Vgl. auch das Nikokreonorakel 312 v. Chr.; die Sepulkralinschrift aus Kyzikos I. Jahrh. v. Chr. Kaibel Ep. 824 a p. 533; Watzinger, Sammlung Sieglin II 1 b 1927 Tafel XXIX, XXX, XXXI.

2) Vogt I S. 44; Peterson S. 325 f. zu S. 236; G. Lippold, Festschrift für Arndt München 1925 S. 115 ff. Auch Isis nimmt gleichsam an der Sarapisformel teil I. G. XIV 2413, 3; der Kyriostitel bei der Isis scheint der Zeusakklamation bei Sarapis zu entsprechen. Die „weltanschauliche“ Grundlage dafür, die Vorstellung „Sarapis und Isis als Weltbeherrscher“ liegt schon im 2. Jahrh. v. Chr. in den Serapeumpapyri als im Bewußtsein der Gläubigen lebendig zutage. U. P. Z. S. 31 und Nr. 15.

die häufige vier- bzw. achtseitige Verteilung der Inschrift<sup>1)</sup>. Sein Motto soll in alle Welt leuchten, keiner kann sich seiner Macht entziehen (vgl. 32/21 *μηδέποτε ἐκφεύγειν τὸ τούτου κράτος*), er ist überall und überall derselbe (vgl. das Folgende!).

21/25. τὸ πᾶν πεπλήρωκεν, eine deutliche Paraphrase zur eben besprochenen Formel (Weinreich N. U. S. 27). In πάντων — πᾶν ist der Wirkungsbereich der Macht des Sarapis objektiv gekennzeichnet wie in εἷς — μόνος subjektiv: er ist der einzige, weil er überall ist, alles erfaßt und erfüllt. Die Anwandler von Pantheismus, die in πεπλήρωκεν liegt, ist mehr im Ausdruck als in der Weltanschauung des Aristeides zu sehen (Boulanger S. 194); er will lediglich sagen, die Vorsorge des Gottes zeige sich überall und allezeit. Auch 24/16 πάντα αὐτός εἷς ἄν ist nicht als pantheistische Gleichung πάντα = αὐτός gemeint (siehe unten). Gewiß mag die offizielle Sarapitheologie schon von Anfang an stark zum Pantheismus geneigt haben (vgl. Nikokreonorakel) — und Lafaye hat ja Sarapis mit dem Gott des orphischen Pantheismus, Eros-Phanes, zusammengebracht — aber unser Hymnus bringt hierfür keine Belege (Amann S. 15; Boulanger S. 194). Auch an das stoische ζῆν καὶ κινεῖσθαι<sup>2)</sup> wird man wiederholt erinnert, aber ganz deckt sich keine Stelle. Der terminus πλήρωμα ist der Hermetik geläufig; vgl. Philon und Paulus (Preuschen-Bauer, Wörterb. z. N. T. s. v.).

Ungefähr zur Zeit unserer Hymnenrede, im 17. Jahr Hadrians = 132/3 wird auch auf Münzen der Sarapiskopf pantheistisch gestaltet; damit hatte zugleich die Entwicklung der alexandrinischen Religion zur Weltreligion ihren Abschluß erreicht (Vogt I S. 104; Anm. 558)<sup>3)</sup>. Allein, wie gesagt, in unserer Rede spiegelt sich diese pantheistische Ausweitung nicht deutlich wieder.

## Sarapis der „Einzig“ an Macht und Ehre. § 22.

§ 22. Dieser Paragraph bestätigt, daß die pantheistischen Anspielungen bei Aristeides nicht zu ernst gemeint sein können: die andern Götter, die also existieren, unterscheiden sich durch ihre

1) Vgl. Makrobius Saturn. I 19, 15. τέτρας = πᾶς ist pythagoräisch; Bedeutung der Vierzahl für die Aionvorstellung zeigt H. Junker in Vorträge der Bibl. Warburg 1921/22, Leipzig 1923 S. 160; Peterson S. 245 mit Literaturangabe.

2) Norden Agn. Theos S. 19—22; Weinreich, Phil. Wochensch. 1921 Sp. 915.

3) W. Weber, „Die Vereinheitlichung der religiösen Welt“ S. 84 f. in Probleme der Spätantike, Vorträge auf dem 17. Historikertag Stuttgart 1930.

verschiedenen *δυνάμεις* (vgl. oben S. 58) von einander und von Sarapis, und so sind sie Nothelfer in einzelnen bestimmten Anliegen, Sarapis aber hat alles von Anfang bis zum Ende in seiner Hand, wie ein „Chorführer“. *Κορυφαῖος* als Beiname des Zeus Zeusrede § 30, Amann S. 107<sup>1)</sup>, an unserer Stelle freilich nur Vergleich.

22/28. *πέρατα* als Substantiv im Singular und im Plural sehr häufig. Schmid Att. II 142. *ἀρχὰς καὶ πέρατα* zweigliedrige polare Fassung häufig in religiöser Rede. Vgl. Amann S. 107; Weinreich, Aion v. Eleusis, A. f. R. W. XIX S. 177; 181 f.

Z. 28 f. *μόνος δὲ καὶ ἔτοιμος*. Er hat nicht nur die Macht, er ist als einziger auch bereit *ἐπιτελεῖν*<sup>2)</sup>. Dies erinnert an den Zeus Teleios, die letzte Epiklese des Zeushymnus § 31 (Amann S. 109).

22/2 f. *τοῦτον μόνον πάντες ὁμοίως τοῖς σφετέρους νομίζουσιν*. Sarapis hat die Grenzen einer Lokalgottheit gesprengt, wie überhaupt auch die Bereiche aller der Götter, die nur für spezielle Fälle angerufen werden. Alle achten ihn, und zwar ihn allein, als den ihrigen. Zuweilen lassen sie sogar die alten Götter im Stich und verehren ihn allein. (Vgl. Apul. Met. XI 14: *spretis atque calcatis numinibus*, Weinreich, Berl. Phil. Wochenschrift 1921 Sp. 913.)

§ 23 Z. 6. *ἐξαιρετός*: auserlesen, vorzüglich, ausgezeichnet. Seit Homer, auch Dittbg. Or. inscr. 503, 9, auch 603, 6; Ox. 73, 26. Der Sinn scheint fast derselbe wie bei *εἷς* und *μόνος*: . . . *πάσας ἔχει δυνάμεις οὗτος εἷς ἄν καθ' ἐκάστην* auf jedem Gebiet ist Sarapis zu Hause, der einzig beste, nicht der alleinige, der mit seinem Dasein alle andern Götter ausschließt. Er ist 24/15 abgesehen von dem, was ihm zu eigen gehört, *αὐτῶν ὄλλων μερῶν κοινῶς ἐκάστῳ προσφαίνεται πάντα* (in jeder Hinsicht, auf jedem Gebiet) *αὐτὸς εἷς ὧν, ἅπασιν εἷς ταῦτ' ἔν δυνάμενος, πάσας πράξεις . . . ἐν ἅπασιν καιροῖς καὶ τόποις συγκατεργαζόμενος*.

Diese Stellen beweisen genug, daß streng henotheistische Gedanken nicht vorliegen können, wenn auch ein Synkretismus angebahnt ist dadurch, daß Sarapis als einziger Gott die Machtvollkommenheiten aller andern Götter in sich vereint.

Im Anschluß an Ilias O 187 ff. ist nun von der Verlosung des Weltalls unter die drei Kronossöhne die Rede, die nach Aristeides

1) Vgl. Keyßner S. 14 ff.; daß damit aber die Gottheit als „Urmacht, als Welterschöpfer“ bezeichnet sei, ist für Sarapis nicht zutreffend.

2) Vgl. Schwarz a. a. O. S. 331.

Höfler, Der Sarapishymnus.

auf Sarapis keine Anwendung finden kann, da er die Anteile von allen dreien besitzt. Vgl. hierzu Keyßner S. 63 ff. Bei Hes. Theogonie 413 f.; 127 vereinigt Hekate als erste der griech. Götter alle drei Lose auf sich (vgl. Otto Kern, Religion d. Gr. I 1926 S. 246). Auch von Isis im Anubishymnus gesagt, V. 8f. (W. Peek, Isishymnus v. Andros S. 139). Aristeides Poseidonhymnus § 8.

### Sarapis—Pluton.

Schon 23/6  $\omega\acute{\nu}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\omicron\ \dots\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \gamma\eta$  läßt ahnen, daß Sarapis die Erde als seinen naturgegebenen Machtbereich betrachtet; 24/14f. bestätigt das: Sarapis =  $\delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \gamma\eta\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\lambda\eta\rho\upsilon\chi\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\nu\ \iota\delta\iota\omega\nu$ . Dazu ist oben Z. 10 mit  $\acute{\epsilon}\nu\ \theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\eta$  Poseidons Bezirk auf Sarapis übertragen. In dem Ausdruck  $\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\iota\theta\acute{\epsilon}\rho\iota\ \kappa\alpha\iota\ \nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota\varsigma$  liegt eine Annäherung an die schon oben S. 59 behandelte Lehre von den zwei Joves vor. Pluton = Sarapis hat offenbar gegenüber den neuen Gleichsetzungen die Priorität.

Dasselbe besagen die Zeugnisse über Sarapis: die Überführung des Sarapisbildes (286 v. Chr.) setzt bereits diese Gleichung als bekannt und anerkannt voraus. (Weinreich N. U. S. 9 ff.; vgl. U. P. Z. S. 645 zu S. 77). Vom Unterweltsgott im eigentlichen Sinn handelt § 25. An unserer Stelle nennt Aristeides den Sarapis mehr als Fruchtbarkeitsgott. Daß die Unterweltgottheiten zugleich auch die Götter des Erdensegens sind, ist wiederholt verbürgt (Rohde, Psyche<sup>10</sup> I S. 208 mit Anm. 4). Osiris als Gott der Fruchtbarkeit ist durch jene feierliche Begehung bezeugt, von der Plutarch de Is. et Os. c. 39 erzählt. Bekannt ist auch die Osirismumie, aus der ein Ährenfeld aufsprießt (Greßmann Or. Rel. S. 29 f.; vgl. U. P. Z. S. 30; 88 f.). Für Sarapis als Fruchtbarkeitsgott sei wieder auf jenes oben S. 61 erwähnte Bild hingewiesen, wo er auf der Kline in einem Kornfelde ruht und durch das Feld sich eine riesige Schlange windet: ganz der Aion Plutonios, wie Sarapis in der Gründungslegende von Alexandrien genannt wird (Greßmann Or. Rel. S. 36). Die Schlange ist ja das Symbol der Fruchtbarkeit und allen Erdgöttern als Tier heilig. Monumente und Münzen zeigen Sarapis mit der Schlange und als Schlange (Weber, Drei Unters. S. 31; Weinreich, N. Jahrb. 47, 142)<sup>1)</sup>.

1) Im griechischen Kultbild deutet die Beziehung zur Fruchtbarkeit der Kalathos auf dem Haupte des Sarapis an; aus ihm brechen zuweilen Sonnenstrahlen hervor. In der Zeit des vollendeten Synkretismus trägt diesen auch Priapus. H. Herter, De Priapo R. G. V. XXIII 1932 S. 24; 198; 239 f.; 293 f.

Einige Jahre vor unserer Rede 133/4, im 18. Jahre Hadrians werden Sarapis und Isis auch auf Münzen dem Agathosdaimon und der Agathetyche angeglichen, indem sie die Gestalt einer männlichen und weiblichen Schlange annehmen; die Uräusschlange ist nämlich das Zeichen der Agathetyche (Vogt I S. 64). Für Sarapis vgl. das späte Goldtäfelchen aus Rom mit der Inschrift: Αἰὼν ἔρπετὰ κύριε Σάραπι, δὸς βείζην . . . (Weinreich N. U. S. 33).

Es fällt auf, daß von der Verehrung des Sarapis als Gott der Fruchtbarkeit sich in den Serapeumpapyri keine Spur findet. Immerhin kann man hierher beziehen U. P. Z. Nr. 122 vom Jahre 157 v. Chr.: ein Bauer wallfahrtet alljährlich zum Serapeum (vgl. oben S. 72). Sonst weist auf ein besonderes Verhältnis der Bauern zu Sarapis Artemidor Oneirocritica II, 34 hin, der das Erscheinen der chthonischen Götter Sarapis, Isis, Anubis und Harpokrates im Traume nur für die Bauern als etwas Bedeutsames und Gutes betrachtet. Aber notwendig ist dort diese Deutung nicht. Übrigens ist Osiris auch der Erfinder des Ackerbaues und der Herr der Ernte<sup>1)</sup>, in seiner Gleichsetzung mit Dionysos auch Spender des Weines (Wiedemann Herodt. II S. 173; 255; 514; vgl. unten S. 94 Anm. 1).

### Sarapis — Poseidon.

23/10. ἀλλὰ καὶ ἐν θαλάττῃ μέγας οὗτος ὁ θεός<sup>2)</sup>.

Schon oben S. 61 war bei der Gleichung Sarapis-Helios von der Beziehung des Gottes zur Schifffahrt die Rede. Vgl. noch C. I. L. III 3637 in Pannonia inferior unter Commodus oder Elagabal: Iovi Optimo Maximo Neptuno Serapidi pro salute, victoria et perpetuitate imp. Caesaris<sup>3)</sup>; VIII 1002; 1009.

1) Boll, Sphaera S. 354; W. Weber, Drei Unters. S. 31; Ermann, Religion Ägyptens S. 213; Frazer, Adonis . . . S. 261 ff.; Alfred Wiedemann, Hdt II S. 83, S. 199; H. Greßmann, Tod und Auferstehung d. Osiris S. 22 in „Der alte Orient“ 23, 3 1923; Diodor I 15, 4 ff.; 17, 1; Tibull I 7, 29 ff.

2) Drexler, Die ägyptischen Götter in den Donauländern S. 140 ff.; Berl. Phil. Wochenschrift 1886 Sp. 1465 mit weiterer Literatur; Bruno Müller, Μέγας θεός Diss. Hall. 1913 S. 361 ff.; Weinreich N. U. S. 7 f.

3) Hier erscheint Sarapis-Poseidon als siegverleihender Retter des Kaisers; vgl. Vogt I S. 156: Serapidi Conservatori Augusti. Schon unter Nero war Sarapis mit Jupiter Capitolinus zusammen Retter des Kaisers. Seit Trajan ist er im besonderen auch der siegverleihende Gott, der Schützer der römischen Truppen. Siehe unten zu 29/28! Vogt I S. 104 und S. 32.

Die Fahrt von Rom nach Alexandrien stand unter dem besonderen Schutz des Sarapis und der Isis Pharia. Diese beiden Gottheiten hatten mit Horus-Apollon zusammen einen eigenen Tempel in Pharos, inmitten der Seeleute, die zu ihnen als ihren Rettern in der Seenot riefen. Vgl. auch die Lampen aus Puteoli (W. Weber, Drei Unters. S. 14). Vgl. 23/11: *καὶ ὀκλάδες καὶ τριήρεις ὑπὸ τούτῳ κυβερνῶνται*. Die Beziehung der Isis zur Schifffahrt wurde früher auch schon S. 61 berührt<sup>1)</sup>.

23/11 f. *ἐν αἰθέρι κ. νεφέλαις* im Anschluß an Homer O 192. Oben S. 59 wurde diese Stelle bereits für die Unterscheidung der beiden Joves in der Hermetik herangezogen. Ob sich Aristeides hier wirklich dieser Beziehung bewußt war, ist nicht auszumachen.

Z. 12. *Ἀνάγκης λόγος αἰρεῖ* so Keil; *λόγος αἰρεῖ* mit Infinitiv besonders bei Herodot gebräuchlich (Stein zu Hdt I. S. 132, 18), auch bei Platon. Ananke, die Göttin der kosmischen Notwendigkeit des Naturgesetzes: Thales (Diels Vors.<sup>4</sup> I. S. 4, 34): *ισχυρότατον ἀνάγκη κρατεῖ γὰρ πάντων*. Bei Empedokles fr. 115 Diels Vors.<sup>4</sup> I. S. 267: *ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα* (= *κεχρημένον*) (Amann S. 78). Es ist also kein Zufall, keine Gunst irgendeiner ausgebildeten Propaganda, daß Sarapis so groß ist, es ist letzte volle Auswirkung des Willens der Ananke, die dieses Los für Sarapis aus der Urne genommen; darum wohl eher: *αἰρεῖ* mit S. D. und T. Da Sarapis keinen Vater hat, kann er sein Los auch nicht wie die Kroniden von ihm erhalten haben, einzig und allein Ananke ist es, die ihm das große Los zugeteilt haben kann. Vgl. oben S. 81 f.

### Sarapis der „Einzig“ in Allem. § 24.

Z. 14: *γῆς κληροῦχος αὐτὸς διαφέρων καὶ τῶν ἰδίων*. Was mit *τὰ ἴδια* gemeint ist, kann nicht genau bezeichnet werden, möglicherweise die Heilkraft, die Orakelgabe usw., die ja gern mit dem chthoni-

1) Die Münzen zeigen Isis-Pharia auf dem Vorderteil des Schiffes, ein windgeblähtes Segel haltend (Rusch S. 32) oder sie hat das Steuer in der Hand, oder sie trägt den griechischen Reisehut (Ermann, Die Religion der Ägypter S. 238); als Heiligtum hat Isis ein Schiff (Ermann a. a. O. S. 274 Anm. 3; vgl. Tac. Germ. 9). Für die Stellung der Isis zu Kaiser und Reich ist bezeichnend, was Apuleius in den Metamorphosen XI 8—17 als Abschluß des großen Schifffahrtseröffnungsfestes in Kenchreae berichtet: Der Tempelschreiber verkündet: *fausta vota principii magno senatuique et equiti totoque Romano populo . . .*

schen Gott verbunden sind; vielleicht nur epexegetisch zu γῆς, um die Erde nochmals als sein ursprüngliches Eigentum zu bezeichnen.

Z. 18: γῆς . . . , φαῖεν ἄν ποιηταί, κληίδας ἔχων<sup>1)</sup> poetischer Ausdruck, siehe Schmid Att. II S. 199. Am nächsten kommt unserer Stelle der 18. orphische Hymnus Vers 4, der Pluton folgendermaßen anredet: ὃς κατέχεις γαίης κληίδας ἀπάσης. Sollte etwa Aristeides diese Stelle im Auge gehabt und γαίης ἀπάσης in γῆς καὶ θαλάσσης bewußt umgeändert haben, um so die Ausweitung des Pluton zu Sarapis anzudeuten? Im selben Hymnus heißt auch Pluton der πλουτοδοτῶν, was ebenfalls für Sarapis zutrifft<sup>2)</sup>.

Z. 16. Wie sehr dieser ganze Paragraph auch zum Pantheismus neigen mag, so ist es doch nicht möglich, aus ihm eine pantheistische Auffassung klar herauszuschälen. Sarapis hat ja Z. 15 f. gemeinsam mit den jeweiligen „Bezirkgöttern“ ihre Macht inne, in allem ist er εἷς. Solch eine Stelle kann nicht mit C. I. L. X 3800 zusammengestellt werden: una, quae es omnia, Isis<sup>3)</sup>, oder Seneca nat. quaest. I praef. 13, oder Martial V 24. Vgl. Stellen oben S. 81. Er ist nicht „der einsame Gott“, sondern er ist der Einzige, Einzigartige neben den andern, wenn er sie auch noch so sehr übertrifft. Vgl. Peterson S. 241 f.

Gegen Ende des § 24 ist πᾶς bewußt oft gebraucht.

23/7 ἄλλος ἄλλῃ wie 27/13 ἄλλων ἄλλους oder 31/16 ἄλλα ἄλλοι absichtliche Zusammenstellung verschiedener Flexions- und Beziehungsformen eines und desselben Wortes. Schmid Att. II S. 275.

24/19. Der Satz mit ἐπεὶ καὶ bringt ein ganz neues Moment in die Betrachtung herein; § 25 handelt davon. Er gehört darum nicht, wie die Interpunktion in Keils Ausgabe will, zum vorausgehenden; ein ähnlicher Fall lag schon 9/8 vor.

μετὰ τὴν . . . τοῦ βίου τελευτήν: wie steht Aristeides zu einem zukünftigen Leben? Die widersprechendsten Ansichten finden

1) Über schlüsselhaltende Gottheiten siehe R.-E. „Kleiduchos“ (Kohl) und „Schlüssel“, Abschnitt Symbolik des Schlüssels (Hug); Roscher, Myth. Lex. „Kleiduchos“ (Drexler); W. Köhler, Die Schlüssel des hl. Petrus, A. f. R. W. VIII S. 214 ff., unsere Stelle S. 229 mit weiteren Beispielen; Christoph Gottlieb Schwarz, De diis clavigeris, dissertatio subicit P. Burger, Altdorf 1728 in Opuscula coll. Harles 1793 S. 188; zuletzt Keyßner S. 81.

2) Das Alter der orphischen Hymnen ist strittig, vgl. Schmid, Gr. Lit. II<sup>o</sup> 983; Wilamowitz, Glaube d. Hell. II 514: frühestens Ende 2. Jhd. n. Chr.

3) Vgl. Norden, Agn. Theos S. 245 f.; Peterson S. 235 Anm. 1; näher steht Apul. Metam. XI 25.

sich in seinen Werken. Wo er die Wohltaten der eleusinischen Mysterien feiert XXII § 10 K., spricht er von den jenseitigen Hoffnungen, im Anschluß wohl an sakrale Formeln. XXXIII § 31 K. aber, wo wir seine eigene Stellungnahme erwarten, läßt er die Frage unentschieden: „. . . gibt es aber kein Jenseits, nun dann haben wir wenigstens das Leben eben genossen.“ Also glaubt er nicht an ein Leben nach dem Tode. (Doch vgl. Asklepiosrede XLII § 4 K.) Sein Heiland hat niemals mit dem Jenseits etwas zu tun: das ist für die Religion der Gläubigen des Asklepios entscheidend. Dafür kümmern sich auch ernstliche Platoniker wie Plutarch, aber auch ein Dio, ein Epiktet nicht um Asklepios. (Wilamowitz, Aristeides S. 348; Glaube der Hellenen II S. 507; Boulanger S. 196 f.; W. Schmid, Phil. Wochenschrift 1924 Sp. 12.) Anders ist es natürlich bei Sarapis und in seinem Hymnus; hier bietet der tatsächliche Kult den Jenseitsglauben, den er von Osiris, dem Unterweltsgott, her übernommen hat.

### Sarapis der Richter in der Unterwelt. § 25.

§ 25. *παρὰ τοῦτον δεῖ βαδίζειν παρ' αὐτοῦ ὡς αὐτόν.* Weil οὗτος der personal gefaßte Gott Sarapis ist und βαδίζειν wirkliches Gehen bezeichnet, so mögen hier die mehr für persönliche Objekte angebrachten Präpositionen *παρὰ* und *ὡς* gewählt worden sein. Wenn wir aber die Formel als solche nehmen, dann lautet sie: *ἐξ αὐτοῦ — δι' αὐτοῦ — πρὸς αὐτόν* und ist die vom stoischen Pantheismus geprägte eindrucksvolle Allmachtsformel. Sie wurde eine Art Bindemittel unter den synkretistischen Religionen und hat im Christentum ihre Bedeutung erhalten. Die Formel wurde auch auf Isis übertragen: Athenagoras pro Christianis 112 p. 28, 2. Isis . . . ἐξ ἧς . . . δι' ἧς (Norden Agn. Th. S. 250).

Z. 21. *τοῦτο τὸ λεγόμενον οἰκοθεν οἰκαδε:* Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten sind ein Element der Glykytes (Aristeides, Rhet. p. 499, 21; p. 548, 30 Spengel), besonders bei den Kynikern beliebt (Weber, Leipziger Studien X S. 209; Schmid Att. II S. 263). Der Wortbildung nach liegt Paronomasie vor: Zusammenstellung oder Gegenstellung von Wörtern, die aus gleichen Bestandteilen zusammengesetzt sind. So XXX S. 205/2 K.; zu vergleichen auch 15/26 ὄσων καὶ οἶων ἀγαθῶν ebenso XLII S. 336/28 K.; XXXV S. 257/9 K.; Schmid Att. II S. 273.



οἰκοθεν allein im Sinne von „von Haus aus“; „schon von vorn herein“; „naturentsprechend“ ist auch sonst aus Aristeides zu belegen: S. 137/20 u. 26, S. 133/17, S. 242/12 K. Die beiden Formen zusammengestellt 205/12. Schwarz a. a. O. kann Recht haben, wenn er den ganzen Ausdruck τοῦτο δὲ τὸ λεγόμενον als eine Bemerkung eines Scholiasten bezeichnet.

Schon 24/20 hieß es ἀρχῶν ἀνθρώποις μένει. Osorapis, der Vorläufer des Sarapis, war Unterweltsgott in Memphis, eine lokale Abart des Osiris (U. P. Z. S. 23; 30). Überhaupt hat die osirische Religion mit ihrem trostreichen Unsterblichkeitsglauben das Fundament für die Auffassung des Sarapis als des Unterweltsgottes gegeben. Vgl. Herodot II 123; Plutarch de Is. et Os. 79; Julian in seiner Rede auf den König Helios 136 A f. (nach Mau, Die Religionsphilosophie des Kaisers Julian S. 132): „Ja unter Hades verstehen wir eben Sarapis, den unsichtbaren, denkenden Gott, zu dem Plato die Seelen der Menschen, die gut und gerecht gelebt haben, emporsteigen läßt. Haltet ihn nicht für den, vor dem uns die Mythen erschauern lassen, sondern haltet ihn für den milden und sanften Gott, der überhaupt die Seelen vom Werden befreit. Er zwingt die erlösten Seelen nicht mehr in andere Leiber . . ., sondern er führt sie nach oben und zieht sie hinauf in jene Welt, die einzig durch das abstrakte Denken uns erschlossen wird.“ Vgl. U. P. Z. S. 30 Anm. 4, wo Osiris der ἔχων τὴν κατεξουσίαν καὶ τὸ βασιλεῖον τῶν νεοτέρων θεῶν ist. Auch in den Inschriften tritt uns Sarapis als Herr der Seelen entgegen. C. I. G. III 4700 soll Sarapis wie sonst Osiris dem Toten Macht geben gegen seine Feinde, die ihm in der Unterwelt begegnen. Ähnlich C. I. G. III 4712 b. Hierher gehört auch die Inschrift auf einer vierseitigen Goldtube C. I. G. 8528 b<sup>1</sup>); Πουβλικιανέ, εἰς Ζ.-Σ., ἐλέησον. Hinter Πουβλικιανέ ist vielleicht ein εὐψύχει oder ähnliches ausgefallen. Die Bitte kann sich an Sarapis richten, damit er dem Toten einen recht guten Platz anweise. Auf ihn kommt es ja dabei an 25/21 f.

Osiris spendet seit altem zudem das kalte Wasser, das der Seele, die von Durst geplagt wird, Erfrischung bringt. (W. Weber, Drei Untersuchungen S. 7 Anm. 10; vgl. S. 38 f.; Cumont, Or. Rel. S. 250/112; S. 253 mit weiteren Beispielen.)

1) = I. G. S. I 2413, 3; Drexler, Phil. Wochenschrift 1886 Sp. 1435; Peterson S. 230; Sieburg, A. f. R. W. X 1907 S. 398.

Die orphischen Täfelchen (Diels, Vors.<sup>4</sup> II 175 ff.; Kern, Orph. Fr. S. 104 Nr. 32) weisen zahlreiche Berührungspunkte mit den eschatologischen Vorstellungen Ägyptens auf; sie haben dem Einzug der Isis- und Osiris (Sarapis) = Mysterien den Weg geebnet, ja diese Mysterien schienen eine seit langem vorausgeahnte Offenbarung und die Bestätigung einer von alten Symbolen geweissagten Wahrheit zu bringen (Cumont, Or. Rel. 239/24).

Eigentlich waren nach alter ägyptischer Auffassung Verdienst oder Verdienstlosigkeit des Verstorbenen dem Richter der Unterwelt Osiris gleichgültig; „damit er der Seele den Eingang in die Aalugefilde eröffnete, genügte es, daß sie die liturgischen Formeln aussprach, und wenn sie nach dem vorgeschriebenen Text versicherte, daß sie nicht schuldig sei, so glaubte er ihr aufs Wort“ (Cumont S. 84). Erst im 2. Jahrh. v. Chr. verinnerlichten sich die Eigenschaften, welche die ägyptischen Priester von ihren Anhängern forderten. Man sah mehr auf Reinheit des Herzens als auf die des Körpers: in der delischen Sarapisaretalogie Vers 36 (ca. 200 v. Chr.; Weinreich N. U. S. 31 f.) heißt es: Isis und Sarapis folgen als Soteres denen, οἱ κατὰ πάντα νόμι ὅσα προνούουσιν; es ist die Rede von der ἀγνία des Sarapis: Teb. 298, 70 (2. Jahrh.); er heißt ἀγιώτατος S.-B. 1555 (3. Jahrh.); vgl. Cumont 243/65; vgl. καθαρὸς Σάραπις auf einer Inschrift (2. Jahrh.) Kaibel ep. 875, 3.

Man sieht, wie sich so die Lehre von der zukünftigen Vergeltung entwickelte, freilich haben darin die ägyptischen Mysterien mit den allgemeinen Ideen Schritt gehalten, ohne sie ihrerseits zu leiten; sie sind mehr durch die Philosophie umgewandelt worden, als sie diese inspiriert haben (Cumont S. 85). Über den griechischen Vergeltungsglauben siehe Rohde, Psyche I S. 309 f.; Ruhl, De mortuorum iudicio R. G. V. V. 2, 2; 1903. Nach der Orphik wartet der Seele im Hades ein Gericht. Dieser Gedanke ausgleichender Gerechtigkeit im Seelenreiche beruht auf heiliger Lehre. Es ist von einem „Mahle der Reinen“ und der ununterbrochenen Trunkenheit, der sie genießen, die Rede. Plato rep. II 363 C. Gerade die αἰώνιος μέθη weist deutlich in den Kreis des Dionysos (A. Dieterich, Nekyia S. 73). In diesen Zusammenhang paßt offenbar auch die Platzanweisung des Sarapis je nach der Würdigkeit des einzelnen. Vgl. das Totenmahrelief, das dem Sarapis wiederholt dediziert wird (Rusch S. 45).

Aber in der Tiefe bleibt die Seele nicht, sie muß zurück (Kern

S. 84 fr. 6) = Platons Phaidon 70 c: nach einem παλαιὸς λόγος; dort lebt sie in der Zwischenzeit. Damit war Sarapis von selbst 25/23 δικαστῆς τῶν ὕστερον γιγνομένων. Wieder und wieder steigt nun die Seele nach orphischer Lehre an das Licht hinauf, um in immer neuen Einkörperungen den Kreis der Geburten zu vollenden. Es ist keineswegs gewiß, daß sonst in Ägypten Seelenwanderungsglaube bestanden hat (Rohde, Psyche II S. 134, doch s. Fimmen, A. f. R. W. 17, 513 ff.).

15/23 f.: ἡμέρας μὲν τὰ ὑπὲρ γῆς ἐπιὼν . . . ποιούμενος. Osiris war Unterweltsgott und als Sonnengott vereinigte er nun in sich himmlische und chthonische Prädikate, wie alle andern himmlischen Götter und so auch Zeus von Anfang an gewisse Beziehungen zur Unterwelt hatten. Die Heliosgleichung als solche ruht hier auf der ägyptischen Vorstellung, daß die Sonne in den Nachtstunden in der Unterwelt sich befindet<sup>1)</sup>. Porphyrius in seinem Werk über die Götterbilder fr. 7 S. 9 Bidez: Πλούτων ὁ ὑπὸ γῆν ἰὼν "Ἡλιος καὶ τὸν ἀφανῆ (= ἀθεάτους ζῶσι κρίσεις) περινοστῶν κόσμον κατὰ τὰς χειμερινὰς τροπὰς. Diese Verbindung des Zeus mit dem Hades, des Helios mit Sarapis (= Dionysos) wird irgendwie auf einen solaren Synkretismus zurückzuführen sein (Peterson S. 236; 243 f.).

Etwas Neues bringt dieser Satzteil nicht zum Bild des Unterweltrichters. Er teilt nur seine Tätigkeit auf Grund der solaren Auffassung des Sarapis in seine Wirksamkeit als Richter bei den Lebenden und bei den Toten.

ἐπιὼν kommt dem Sinne nach sehr nahe an das geläufigere ἐπισκοπῶν, das besonders gern von den über das Leben und sittliche Treiben der Menschen wachenden Göttern gesagt wird. Material bei Weinreich, Kultsatzungen . . . S. 61 ff.; vgl. Keyßner S. 99 f.

### Sarapis als Psychopompos 25/2.

Der alte ägyptische Glaube feierte Anubis als Seelenführer. Er ist der εὐσεβῆς φθιτῶν κῆρυξ. Als solcher erscheint er auch auf ägyptischen Inschriften der griechischen Zeit (Rusch S. 45). Anubis gehört ja zu den drei bzw. vier Göttern des Osiriskreises. Auf der delischen Inschrift aus der ersten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr.

1) Zur Sonnenfahrt in der Unterwelt vgl. A. Wiedemann, Die Religion d. alten Ägypter 1890 S. 45 ff.; Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter (Der alte Orient II. 1901 S. 33 ff.).

Ditthg. Syll. 1129 (ebenso 1132) steht er mit der besonderen Bezeichnung als Hegemon: Ἀνούβι Ἡγεμόνι, Σαράπι Σωτήρι, Ἴσι Σωτρίσσι. Hier ist also das Beiwort des Hermes dem Anubis verliehen. Vgl. auch B. C. H., XI 274: Πλουτῶνι καὶ Κόρει Δήμητρι Ἐριεῖ Ἀνούβι. Es liegt nahe, hier auch Pluton mit Sarapis, Demeter mit Isis gleichzusetzen. Isis ist ja wie Sarapis Unterweltsgöttin und Fruchtbarkeitsgöttin zugleich (anders Rusch S. 45 f.). C. I. G. III 4712 b wird Sarapis gebeten, sich des Toten anzunehmen; das deutet wohl auch auf seine Eigenschaft als Seelenführer. Gerade in der Zeit, in der der alte Götterkreis mehr und mehr zurücktrat vor der neuen Sarapisformel und ihren Erweiterungen, wird auch Sarapis das Amt des Anubis übernommen haben.

25/2: ἄγων εἰς φῶς καὶ πάλιν δεχόμενος. Auch Hermes Chthonios (pythagoreisch: Laertius Diog. 8, 31) geleitet die Seelen sowohl in den Hades, wie auch zu neuen ἐνσωματώσεις wieder nach oben. Hymn. Orph. 57, 6 ff.; vgl. Plut. de Is. et Os. 29, wo die unterirdische Welt von den Ägyptern Ἀμένθης genannt wird, was Plutarch mit „der nehmende und der gebende“ übersetzt: σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος τὸν λαμβάνοντα καὶ δίδοντα.

Die beiden Partizipien 25/2 sind parallel den Prädikationen Soter und Psychopompos (Boulanger S. 193 Anm. 2). Sonst wird dieses „Führen zum Licht“ der Eileithyia zugeschrieben. Zum Ganzen Dölger, Sol Salutis S. 144 Anm. 2; 385 Anm. 4 und 6.

### Sarapis der menschenfreundlichste und gefürchtetste Gott. § 26.

§ 26. φιλανθρωπότατος: stehender Topos in den Götter-Enkomien<sup>1)</sup>. Bei Aristeides besonders von Asklepios und Asklepiaden: S. 316/15; 319/24; 320/31; 337/12 K.; ganz ähnlich unserer Stelle Athenehymnus S. 308/18 K.: φιλανθρωποτάτη δὲ ἢ αὐτὴ καὶ δυνατωτάτη.

26/5: φοβεράτατος ὁ αὐτός . . . Vielleicht knüpft an diese Vorstellung auch die Tatsache an, daß in Smyrna Sarapis und Isis mit den Rachegöttinnen gemeinsam verehrt wurden (Rusch S. 44). Sarapis ist der Gott, mit dessen Strafe man droht. S.-B. I 4531.

Sarapis vertritt das Recht und spendet es. Schon Osorapis wird als Richter angerufen, um in einem Streit zwischen Lebenden zu

1) Amann S. 9; Boulanger S. 188 f.; Weinreich, De dis ign. S. 50 ff. A. f. R. W. XVIII 1915; S. Lorenz, De progressu notionis φιλανθρωπίας Leipz. Diss. 1914; Keyßner S. 126 f.; Mesk S. 665.

richten (U. P. Z. S. 36: Artemisiapap. I). Bei ihm hatte sich die Vorstellung offenbar aus dem Unterweltsrichter Osiris entwickelt. Somit ist dieser Gedanke schon im 4. Jahrh. in Memphis lebendig. In gewissem Zusammenhang damit steht das Eingreifen des Sarapis in ein schwebendes ordentliches Gerichtsverfahren zwischen Juden und alexandrinischen Sarapisgläubigen durch ein Wunder. Das Bild des Sarapis, das die Abgeordneten der Alexandriner mitgebracht hatten, begann plötzlich zu schwitzen und überzeugte dadurch von der Macht des Gottes<sup>1)</sup>. Ein ähnlicher Fall liegt auch in der delischen Sarapisaretalogie vor (200 v. Chr.). Dort gewann der Sarapispriester Apollonios den Prozeß, den mißgünstige Bürger gegen ihn und den Gott anstrebten, weil er ein Heiligtum des Sarapis erbauen wollte. In einem Traum meldete ihm der Gott: *νικήσομεν . . . ἡδὲ δίκη* (V 67 heißt sie *ἀνεμώλεος*), *τὴν οὕτως ἐμεῦ περιώσιον ἄλλος ἀνὴρ ἀδύσει*. Der Sieg war *ἄξιως τοῦ θεοῦ*. Der Ruf „Sarapis siegt“ hatte in solcher Literatur seine Beweise (Weinreich N. U. S. 31, Beilagen III, IV, und V). Die Münzprägung aus dem 15. Jahre Trajans (111/2) bringt die Sarapisbüste auf eine Kugel gesetzt, von Niken hochgehalten. Es ist der Sieg des Sarapis, des Herrn des Weltkreises. Es scheint durchaus möglich, daß diese Münze sich auf den genannten Gerichtspapyrus bezieht (Vogt I S. 89).

Hier ist auch erwähnenswert, daß diese Wirksamkeit des Sarapis als Rechtsspender und als der, der zum Recht verhilft, später von Menas übernommen wurde. Der Patriarch Timotheos erzählt in seiner Sammlung *de maximis sacri et gloriosi Martyris Menae miraculis* von einem Juden, der im Menastempel sein Recht suchte und fand und dafür dem Heiligtum tausend Dukaten schenkte (Kaufmann, Die heilige Stadt der Wüste S. 13).

Ebenso ist auch Isis Bringerin des Rechtes und Bürgin für die Rechtskraft (vgl. Rusch S. 8 mit weiteren Stellen). Die Isisaretalogie von Kyme V. 4; 16, die Aret. von Ios V. 3; 28 erzählen von ihr, wie sie das Recht schützt und von niemand umstoßen läßt.

Weil Sarapis nun der gefürchtete Bürge des Rechtes ist, wurde er auch mit Isis zusammen als der einzige von allen Göttern in die feierliche Formel des Königseides aufgenommen. Die ältesten Beispiele stammen aus der Zeit Euergetes I., falls nicht schon Philadelphos

1) Weinreich, N. U.; W. Weber, *Hermes* L 1915 S. 47 ff.; Schubart, *Einführung* 154; *Ox.* X 1242.

die Formel in seinen letzten Lebensjahren eingeführt hat (vgl. Großmann, Or. Rel. S. 35). Schärfer als durch diese Einführung konnten Sarapis und seine Genossin Isis nicht als die höchsten Götter im Reiche, als seine Schützer gekennzeichnet werden. Beispiele U. P. Z. Nr. 79, 22; S.-B. 7422 und öfter.

Damit ist von selbst der Titel Polieus für Sarapis gegeben. S.-B. 1555 (3. Jahrh. n. Chr.); 7473 (ca. 223/4 n. Chr.) beide aus Koptos; Dittbg. Syll. 708 (2. Jahrh.). In Alexandrien hatte Zeus-Polieus einen Tempel, ohne Zweifel identifiziert mit Sarapis (Amann S. 105).

Aus diesen Gedanken ergibt sich, daß Sarapis auch Friedensstifter ist. So haben Sarapis und Isis den Frieden herbeigeführt, der im Sommer 163 v. Chr. zwischen den streitenden königlichen Brüdern geschlossen worden ist. Hier wird diesen Gottheiten ein direktes Eingreifen in den Lauf der Weltgeschichte zugeschrieben, U. P. Z. S. 51 Nr. 20, 3.

Isis im besonderen ist die Hüterin der Keuschheit und die Bürgin aller Versprechen, die sich auf diese beziehen. Vgl. Xenoph. Eph. III 11; Ach. Tat. E S. 140 (Hercher), wo Isis für solch einen Schwur als Zeugin angerufen wird; aber auch sonst scheint es alte ägyptische Sitte, daß Frauen bei der Isis schwören, wo es Männer bei Sarapis tun. U. P. Z. S. 29 Nr. 79, 22.

Auf den Freilassungsurkunden ist Sarapis (und Isis) wiederholt der Gott, dem die Sklaven dediziert werden. Beispiele dieser Art wurden in Chaironeia, Tithora, Orchomenos und Koroneia gefunden<sup>1)</sup>. Die feierlich entlassenen Sklaven heißen dann: *ἱεροὶ τοῦ Σαράπιος*. Bei sonstigen Urkunden privater Art findet man oft, daß die Unterzeichnenden auf ihrem Siegel, womit sie die Unterschrift bestätigen, das Bild des Sarapis haben. Vgl. Ox. I 105, 18; III 492, 19 u. a. Vgl. F. J. Dölger, Sphragis (Paderborn 1911) mit weiteren Beispielen S. 5 f. Sarapis ist auch zusammen mit Isis, Horus und Ammon und andern ägyptischen Gottheiten Schutzpatron der staatlich anerkannten Asyle<sup>2)</sup>.

26/6: *ποιήσουσιν — πείθονται*. Geläufige Antithese, andere Beispiele Schmid Att. II S. 281.

1) Dittbg. Syll. 1207 (2. Jahrh. v. Chr.); Deißmann, Licht S. 273; Ermann, Ägypt. Rel. S. 260; Rusch S. 17 f.; 20.

2) Weinreich, A. f. R. W. XXIII/1925 S. 137; Wiedemann, A. f. R. W. XXI/1922 S. 467; U. P. Z. S. 130 zu Nr. 3 und 4; vgl. W. Otto, Priester und Tempel II S. 300.

Z. 7: ὁ ἔλεος ist der Profangräßigkeit fast ausschließlich geläufig anstatt des τὸ ἔλεος, οὐς, das schon seit Homer vorkommt (Preuschen-Bauer s. v.).

Was Homer Ilias I 497 von allen Göttern sagt, das ist von Sarapis mit Vorzug wahr: στρέφεται στροφάκι; ebenso S. 403/24 K., anderes Schmid S. 280. Griechisch-arabische Protokolle berufen sich wiederholt auf die Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit des Sarapis: S.-B. 5177 ff. bis 5187 ἐν ἰνόματι τοῦ θεοῦ ἐλεήμονος καὶ φιλανθρώπου; S.-B. I 4116: παρὰ τοῦ κυρίου Σεράπιδος ἐνελασίμου (= εὐλασίμου = gnädig) vgl. Zoilosbrief aus dem Jahre 258/57 an Apollonios (Deißmann, Licht S. 121 f.): εὐίλατός σοι ὑπάρχων ὁ Σάραπις; vgl. C. I. G. 6814; Drexler, Sp. 1273: . . . φιλεῖ σε Σέραπι. Besonders auch das Epitheton ἐπήκοος gehört hierher, das überall den ägyptischen Göttern gern gegeben wurde (Rusch S. 42; Weinreich, Ath. Mitteilungen 1912 S. 18, Nr. 84 aus Milet: θεῶ ἐπήκω Σαράπιδι; aus Delos Nr. 85. Ebenso auf der Inschrift bei den Caracallathermen; Peterson S. 238; Weinreich, N. U. S. 22).

In engem Zusammenhang mit dieser Prädikation steht auch die mit dem ägyptischen Kult weit verbreitete Sitte, durch Darbringung von Ohrvotiven die Gottheiten gnädig zu stimmen, oder ihnen auf diese Art für geneigte Erhörung zu danken. So waren im Isistempel von Pompei in einer Nische mit einer Statue des Dionysos-Osiris hinter dieser an der Wand in Stuck zwei Ohren modelliert. Weinreich, Ath. Mitt. 1912 S. 49.

### Sarapis tritt in Gemeinschaft mit dem Menschen im Kultmahle. § 27.

§ 27. Dieser Paragraph bekommt durch die gekünstelte Wortstellung etwas Klingelndes, jedes wichtigere Wort oder doch jeder Wortstamm wird absichtlich zweimal gesetzt, um ihn hervorzuheben: κοινωνοῦσιν . . . κοινωνίαν; ἐστίν — ἐστίατορα; ἐράνους πληρούντων — ἐράνων πληρώτης; σπένδειν — ὁμόσπονδος — σπονδάς; καῶμον — κακαστάς; χορεύοντες — χορείαν. Das erste und letzte Beispiel etymol. Figur.

Z. 11 f.: διαφερόντως ἀκριβῆ κοινωνίαν. Das Zusammensein des Sarapis mit den Menschen ist in höherem Sinne Tatsache als bei andern Göttern: Sarapis wird im besonderen als wirklich gegen-

wärtig gedacht. Diese Vereinigung findet vor allem beim Kultmahle statt. Aristeides schließt damit natürlich nicht die Tatsache anderer Kultmahle aus und, wenn Lietzmann (Handbuch zum N. T. 9, S. 49 f.) sagt, nach Aristeides sei die Anschauung, daß der Gott zum Kultmahle komme, eine Spezialität des Sarapiskultes, so ist das aus unserer Stelle nicht zu entnehmen. Es soll nur gesagt sein, daß die Gemeinschaft, die Sarapis beim Mahle mit den Menschen eingeht, viel inniger ist als sonst, wo bald der, bald jener Gott beim Kultmahle weilt. Wenn aber nach Aristeides' Ansicht Sarapis allen Kultmahlen anwohnt, so kann das freilich conventionelle Übertreibung sein, wie sie die Taktik des Enkomions verlangt. Aber man könnte auch daran denken, daß Sarapis als der Bringer des Frohsinns (26/4; 27/27)<sup>1)</sup> bei allen Mahlen (nicht nur bei den Kultmahlen im strengen Sinn) zugegen sein muß als ihr πληρωτής und daß überall, wo die Seinen κατ' αὐτόν (in seinem Namen) zusammenkommen, diese innere Freude erblüht, und somit Sarapis als ihr Spender von selbst Symposiarch wird. Freilich volle Klarheit läßt sich aus unserem Text nicht gewinnen; manche Verschwommenheit wird man dem gewollt gekünstelten Stil des Aristeides an unserer Stelle zugute rechnen müssen.

Zur Frage, ob auch beim Sarapismahl jeweils wie bei den Theoxenien für die Zwölf Götter (vgl. Fr. Deneken de Theoxeniis, Diss. Berl. 1881), eine Statuette des Sarapis an den Kultmahltisch gesetzt wurde, läßt sich schwer aus dem vorhandenen Bildnismaterial Aufklärendes beibringen. Freilich an großen und kleinen Statuetten des Gottes würde es wahrlich nicht fehlen, die sich dafür eignen, und wenn man schließlich bedenkt, daß es zur Zeit der Zerstörung des Serapeums „kaum ein Haus in Alexandrien gegeben haben soll, in dem nicht ein

1) Über Götter als Spender der Freude, Keyßner S. 121 und 151 ff. (unsere Stellen fehlen dort). Vgl. Plutarch de Is. et Os. 29, wo der Name des Osiris als εὐφροσύνη und χαρμωσύνη gedeutet wird. Für Sarapis selbst als den Spender der Freude und des Weines ist ein Zierstück bezeichnend, das die Sarapisbüste von Weintrauben flankiert zeigt (Kaufmann, Ägyptische Terrakotten 1918 Fig. 18, 3); nicht minder eine Traubenflasche in der Form eines Sarapiskopfes, dessen Bart zur Traube geworden ist; beachte den wehmütigen Ausdruck des Gottes (ebd. und S. 42; Expedition Sieglin II 3 S. 86 Tafel XXXVI).

Auch als Gräberschmuck waren solche Tonfläschchen in Gestalt einer Weintraube sehr beliebt, vielleicht stehen diese Krüglein in einer Beziehung zum Sarapismahl im Jenseits (vgl. oben S. 88), bei dem der Gott jedem seinen Platz anweist, so daß wir möglicherweise von dorthier Rückschlüsse auf Gebräuche beim irdischen Sarapismahl machen können (Exped. Sieglin I Abb. 163 u. f. Text S. 231 und 249, 45 mit Nachweisen).



Bild des Gottes, sei es über der Tür oder über den Fenstern oder an der Wand angebracht gewesen war“ (Kaufmann, Aeg. Terrak. 1913 S. 40), so spricht doch das für die Annahme des gleichen Brauches auch beim Sarapismahl.

Das Sarapismahl selbst ist ohne Zweifel eine sakrale Begehung (Kultmahl) oder steht, im weiteren Sinne aufgefaßt, wenigstens mit einer solchen in naher Verbindung. Vgl. Lietzmann a. a. O.: Jedem Opfer folgte nach antikem Brauch, falls es sich nicht um wenige bestimmte Ausnahmefälle handelte, eine Mahlzeit; wie ja das Schlachten jedes Tieres als Opfer aufgefaßt wurde. Aristeides spricht ausdrücklich von θυσίων — κοινωνίαν, und das Verbum κοινωνεῖν wird auch gern vom Genuß gerade des Opferfleisches gebraucht (Lietzmann). Es ist somit unverständlich, wie Salač<sup>1)</sup> sagen konnte, das Festhalten am Kultmahle widerspreche der Ansicht des Aristeides. Freilich die Einladungen, die uns vom Sarapismahle erzählen, haben durchweg privaten Charakter, und das Verhältnis zum Tempelkult ist aus ihnen nicht ersichtlich. Ein solches Verhältnis muß aber doch irgendwie bestanden haben, denn der Gnomon des Idiologus setzt die Anteile der Priester an der Kline fest, was einer rein privaten Veranstaltung widerspricht (Schubart, Einführung S. 367).

Es gab reine Kultmahle, die vom Tempel selbst veranstaltet wurden. So bringt Ox. VIII 1144 eine Tempelrechnung mit dem Posten „für die heilige Kline“, auch in der Delischen Sarapisaretalogie I. G. XI 1299 wird von der Einrichtung des für solche Mahle reservierten Saales berichtet: ἔθρανά τε κλισμοί τε θεοκλήτους ἐπὶ δαίτας, wobei θεοκλήτος bezeichnenderweise „a deo vocatus“ aber auch „in quo deus invocatur“ heißen kann (Boulanger S. 307 Anm. 3). Bei diesen Kultmahlen war Sarapis zunächst Gast, denn es wird ihm ein Mahl ausgerichtet. So zeigen ihn die Terrakotten mit seinen σύνναοι θεοί auf der Kline liegend. Hierher gehört auch die Inschrift Dessau. Inscr. Lat. 4394: Soli Serapi cum sua cline, aus Köln. Der technische Ausdruck für solche „Götterspeisung“ ist ἑστρωσε (lectisternium). Vgl. A. f. Pap. F. II S. 570 Nr. 150: ἑστρωσεν ἐκ τοῦ ἰδίου; ferner die Weiheinschrift Le Bas-Waddington, Voyage arch. Inscr. t. III 1 Nr. 395, 17: Σαράπιδι κ. Ἰσιδι τραπέζαν. Neben diesen offensichtlich offiziellen Kultmahlen im Tempel gab es die Kultmahle mehr privaten Charakters, bei denen ein Sarapisgläubiger seine Freunde oder Verwandte einlädt: also offenbar der Spender des Mahles ist. Wie wird nun bei solchen Veranstaltungen Sarapis Gast und Gastgeber? Denn diese Bemerkung bei Aristeides kann wohl nicht als rhetorische Übertreibung abgelehnt werden<sup>2)</sup>. Schon die Parallele aus dem Christentum

1) Sarapiskult in Köln am Rhein, Berl. Phil. Wochenschrift 1914 Sp. 253; vgl. W. Weber, ebenda Sp. 480.

2) A. Salač, Der Sarapiskult in Köln am Rhein, Sp. 253 f.: Salač trifft in seinen Erklärungen sicher nicht das Richtige. Seine Bemerkung über die pompeianischen Amphoren scheint irrig. Siehe unten S. 101 f.!

I. Kor. 10, 21, wo Jesus, der Kyrios der Christen, der Gastgeber der Gemeinde ist, die sich zum gemeinsamen Mahle versammelt, setzt den allgemeinen Glauben der Heiden voraus, tatsächlich an der *τράπεζα τοῦ θεοῦ* zu sitzen<sup>1)</sup> und durch das Mahl *κοινωνός* des Gottes zu werden. Dasselbe liegt auch anderen Kultmahlen zugrunde, wie denen des Anubis, der Kybele, des Attis, des Mithra (Lietzmann, Handb. z. N. T. 9 S. 49f.; Cumont, Or. Rel. 1931 S. 63f.; S. 220/43). Wie nun Sarapis bei diesen privaten Klinen als Gast und Gastgeber fungiert, dafür scheint folgende Lösung nahe zu liegen: Der Sarapisgläubige ladet seine Bekannten ein zum Mahle. Er bringt die Speisen als Opfer zum Tempel, weicht sie dem Gotte und erhält sie als Gabe des Gottes wieder zurück, vielleicht nach Abzug des für Sarapis und seine Priester bestimmten Anteils. Dann findet das Mahl statt, und Sarapis ist somit Gast und Gastgeber in einem. Es macht dann weiter nichts aus, ob der Festschmaus im Serapeum selbst stattfindet (Ox. I, 110/3; XIV 1755), oder in einem anderen Tempel z. B. der Thoeis (Ox. XII 1484), oder auch in Privathäusern (Ox. III 523). Dadurch erhielten auch Familienfeste eine religiöse Weihe (Ox. XII 1484). Die Sarapismahle waren sehr prunkvoll. Vgl. Tertullian Apologeticum c. 39, 15 (aus dem Jahr 198), der die cena des Sarapis den einfachen christlichen Triclinien gegenüberstellt (Migne, Text. I col. 538s.). Aus dieser Stelle erhellt auch, wie die Sarapismahle allmählich ihren ursprünglichen religiösen Charakter einbüßten.

Vielleicht lag auch hier anfänglich eine ähnliche Unterscheidung vor wie zwischen dem eucharistischen Mahle und der Agape bei den Christen, die aber später beim Sarapiskult in der Praxis verblaßte und die religiösen Beziehungen nur noch in der leeren Form weiterleben ließ. Für das ägyptische Altertum vgl. Herodot I 181. Jedoch hat es Klinai in dieser Form, wie wir sie im Sarapiskult kennen, im alten Ägypten nicht gegeben. U. P. Z. S. 95.

27/18. Die Ausdrücke *κῶμος*, *κωμασταί*, *ὑπ' αὐτῇ χορεύοντες*, *ἄμα στεφάνοις* erinnern an den dionysischen Kreis. Osiris-Sarapis ist zum mindesten schon seit der Zeit der Diadochen mit Dionysos gleichgesetzt worden (Bousset, Kyrios Christos S. 165). Besonders in den Mysterien ist die Übereinstimmung nicht eine oberflächliche und zufällige, sondern durch innere Verwandtschaft bedingte gewesen<sup>2)</sup>. Schon ein Edikt des Philopator (gest. 205 v. Chr.) steuerte den Mißbräuchen der Bacchusmysterien durch Vereinheitlichung der Kulte (vgl. Zichorius, Röm. Studien S. 21). Auch im Hymnus von Gomphoi (wohl aus dem 1. Jahrh. n. Chr.) ist in Vers 14 wohl von einem Thiasos bacchischer Frauen die Rede. Das ist sonst im Gefolge der ägyptischen Götter neu. Hier zeigt sich, wie weit die

1) Vgl. Herbert Mischkowski, Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer, Diss. Kbg. 1917 passim u. Kap. 12.

2) Cumont, Or. Rel. S. 193f.; Otto Kern, Orph. Fragmenta Nr. 293 S. 306 und Nr. 239 S. 251; U. P. Z. S. 89; Diog. Laertios VI 63; Herter, De Priapo S. 294.

Angleichung an Griechisches schließlich ging: Osiris (= Sarapis) ist ja als Erfinder des Weinbaues Dionysos, so gehören auch die Bacchen in sein Gefolge. Sie dann auch, wie es in dem angezogenen Hymnus geschieht, bei Isis zu denken, ist nur eine Konsequenz der unlöslich engen Gemeinschaft der göttlichen Geschwister (Werner Peek, *Der Isishymnus von Andros*. Berlin 1930 S. 136). In dieselbe Linie gehören auch die Komastai des Sarapis<sup>1)</sup>, die von ihm geführt — 27/19: τὴν ἀδεᾶ κακῶν χορείαν χορεύοντες — keine Furcht zu haben brauchen vor Unheil. Gerade für Ägypten waren die wilden bacchischen Mysterien eine Gelegenheit, die Üppigkeit und Ausgelassenheit seiner Bewohner, die allbekannt war, in religiöse Bande zu zwingen. (Vgl. Friedländer I S. 435 f.)

Bereits Herodot erzählt II 48 f. von einem Weiberfest zu Ehren des Osiris. Einen profanen Tanz, von Sklavinnen ausgeführt, zur Belustigung der Tafelgäste des Herrn, kennen wir aus einem thebanischen Grab um 1400 v. Chr. (Neues Reich) (H. Greßmann, *Der alte Orient* 23/3, 1923 S. 27; W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte* [I] 1923 T. 91 a). Diesem Grabgemälde in seinen Motiven durchaus ähnlich ist nun ein Relief aus Ariccia, von dem leider links ein beträchtlicher Teil fehlt, abgebildet bei Haas-Leipoldt S. V zu Abb. 17 und f. Der hier dargestellte Tanz wird durch die heiligen Ibisse, die am unteren Ende der Szene sich bewegen, wie auch durch die Darstellung eines heiligen Bezirks über der Szene, in dem wir unter anderem einen Apisstier, vielleicht eine thronende Isis und in einem Tempelchen einen Sarapis erkennen, als eine heilige Begehung gekennzeichnet; vgl. das Bild des tanzenden Äthiopiens auf dem Fresko aus Herculaneum Leipoldt Abb. 54.

Von religiösen Darstellungen im Isiskult durch reisende Schauspieler hören wir zufällig auch aus dem Leben Caligulas, der sich ja öffentlich zum Isiskult bekannte. Was die Szenen jeweils bedeuteten, wissen wir nicht, doch scheinen diese Musiker zu den Gottgeweihten zu gehören, die Apuleius Met. XI 9 von den gewöhnlichen unterscheidet (so Greßmann a. a. O. S. 28).

Z. 19: ἀδεᾶ κακῶν χορείαν: ein Reigen, der keine Furcht vor Unheil erregt. Vgl. Dindorf XIII 633/113; XXXIV 657/146; XXXVI 687/187; XXXIX 737/254.

ἑσθυμία dichterischer Ausdruck IL § 13 K. S. 416/26, Schmid Att. II S. 197. Zur Sache: XXXIV § 60, S. 251/25 f. K.: οὐ γὰρ ἦ ὄρχησις αἰσχρὴν, ἀλλὰ τὸ αἰσχρὸν φευκτέον πανταχῶς. Sarapis ist eben auch der strenge Gott, der für Zucht und Ordnung sorgt.

Z. 20 f.: τὴν δευτέραν ἀποδιδάσιν τροφὴν: Wie in einem Lied Strophe und Antwortstrophe einander folgen, so folgen im Verkehr der Menschen mit Sarapis Einladung und Gegeneinladung einander.

1) Über Tänze in Ägypten siehe Wiedemann Hdt. II S. 255 f.

Höfler, *Der Sarapis-hymnus*.

Aristeides lag hier wohl Platons Timaios init. vor. XXXVI § 36 S. 275/5 f. K. wird derselbe Ausdruck vom Nil gebraucht, der zuerst immer mehr anschwillt, aber dann, nachdem er seinen Höchststand erreicht hat, wieder zu sinken beginnt, αὐθις ὑποστρέψας στροφὴν τινα δευτέραν ἀποδιδούς ἐπὶ θάτερα. Ebenso LI § 17 S. 456/1 K. (Über Sarapis als Geber der Nilschwelle siehe unten S. 108 ff.).

### Sarapis im Leben und Erwerben der Menschen. § 28.

Nicht nur an Festgelagen und Festesjubiläum nimmt Sarapis teil, auch in allen ihren beruflichen und sonstigen Verhältnissen steht er den Menschen zur Seite, wie einer aus ihnen. Als bezeichnendes Beispiel wird das Verhältnis der Kaufleute und Schiffsreeder zu Sarapis erwähnt. Sie geben ihm nicht nur den Zehnten, sie machen ihn sogar zum Teilhaber, Z. 23 μερίτην ἐξ ἴσου, der vom Gewinn den gleichen Anteil wie die andern erhält. Vgl. Weiheinschriften aus Delos, die von den Zehnten berichten, die man Sarapis gebracht hat. I. G. XI. 1248 . . . ἀπαρχὴν ἀπὸ τῆς ἐργασίας δεκάτην, 1243 . . . ἀπὸ τῆς δεκάτης (3./2. Jahrh. v. Chr.), ebenso 1241; 1220. Ἀποτῶν συνόδων in 1217 und 1218 (die unterstrichenen Zahlen sind an den osirischen Kreis gerichtet; Boulanger S. 193 Anm. 4).

Man kann hier wohl mit Recht an jene Berufsverbände aller Art denken, die als Kultvereine organisiert im hellenistischen Ägypten in großer Zahl existierten als alte ägyptische Institution. Wenn auch unsere Stelle dafür keine ganz sicheren direkten Anhaltspunkte gibt (W. Otto, *Priester und Tempel* I S. 130; vgl. S. 125 und 128), so doch indirekte; eine Anzahl Ausdrücke wie ἔρανος selbst, dann ἐράνων πληρωτής, μερίτης ἐξ ἴσου und die Erwähnung der „τὰ διὰ μέσου“, der Dinge also, die in der Mitte liegend allen gemeinsam sind, unter Umständen also auch von allen Teilnehmern aufs Spiel gesetzt werden (vgl. XLVI 241/296 D.; Schmid *Att.* II S. 236): all das weist auf die griechische privatrechtliche Institution der ἔρανος hin. Die gekünstelte Häufung von Ausdrücken für Gemeinschaftsbetätigung in § 27 läßt zunächst gewiß im Zusammenhang diese Termini ἔρανος usw. in ausgesprochen kultischer Nuancierung sehen. Aber eben gerade dieses fast spielerische Gruppierungsprinzip, vor allem wenn es so offensichtlich ist wie hier, spricht dafür, daß für die Bedeutungsumgrenzung der einzelnen Termini aus dieser Zusammenstellung nichts gefolgert zu werden braucht. Zu-

dem ist das kultische Moment der gemeinsame Nenner sämtlicher Vereine trotz ihrer verschiedensten Interessen, denn „bei keinem der heidnischen Völker beherrscht die Religion so durchgängig jedes bürgerliche und jedes öffentliche Interesse wie bei dem ägyptischen“ — und darin ist Sarapis und sein Kult der altägyptischen Tradition treu geblieben. — (A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter 1890 S. 172).

Worin besteht nun die innere Konstitution eines solchen Vereins<sup>1)</sup>, eines Eranos? Eine Gruppe von Interessenten schießt Geld zusammen, sei es zu einer einmaligen Schmauserei auf gemeinschaftliche Kosten, sei es zur Unterstützung eines einzelnen Teilnehmers oder vor allem auch zur finanziellen Fundierung eines größeren Unternehmens mit entsprechendem Gewinnanteil bezw. Verlust der Teilhaber. Solch ein Zweckverband kann also mit einer einmaligen Leistung sein Ziel erreicht haben, es kann aber auch in der Natur der Sache liegen, den Verein auf weite Sicht (sogar für immer εις ἀπαντα χρόνον Ziebarth S. 14) zu konstituieren. Die einzelnen Teilhaber sind dann die πληρωται ἐράνου d. h. die, die Aktienanteile einlegen, das erforderliche Kapital einsetzen, „füllen“; sie sind οἱ μέρται als die rechtmäßigen Inhaber des für sie treffenden μέρους am Grundkapital wie an Verlust und Gewinn (ἐξ ἑσού); mit τὰ διὰ μέσου ist dann natürlich eben dieses dem Unternehmen zugrunde gelegte Kapital mit den sich ergebenden Gewinn- und Verlustanteilen bezeichnet.

Welche Beziehung hatte nun Sarapis zu diesen Gesellschaften, deren praktisch-„irdische“ Zwecksetzungen wie gesagt keineswegs dem religiösen Charakter als Opfergemeinschaft zu widersprechen brauchen? Zunächst war er ihr „Patron“ als der Spender des Reichtums und als Helfer gegen die Armut; als der Hüter des Rechtes und der Gerechtigkeit ward er vollends zum Garanten der Sauberkeit in diesen Geschäftsbelangen, so daß unter seinem Protektorat erst wahre ἐρανοι möglich sind und erst so die πληρωται volle Sicherheit haben, daß alles mit rechten Dingen zugeht. Aber nichts hindert, noch einen Schritt weiter zu gehen, und die Bemerkung, daß Sarapis selbst zum μέρτης ἐξ ἑσού werde, gibt uns das Recht anzunehmen, Sarapis sei noch in einem viel realeren Sinn πληρωτής dieser Kultzweckverbände geworden. Es war schon oben S. 68 von Bankunternehmen im Serapeum von Memphis die Rede, und die Möglichkeit liegt somit nahe, daß diese Tempelbanken Geld in solche Unternehmungen steckten. Damit kam der Eranos (oder wie man es nennen wollte: vgl. Ziebarth a. a. O. S. 138, auch Kline ist unter diesen zahlreichen Bezeichnungen für Verein vertreten!) in denkbar nächste Beziehung zu Sarapis selbst, was der Aktion nur förderlich sein konnte, denn Sarapis war ja nun höchstselbst an der ganzen Sache interessiert und konnte sie nicht fallen lassen.

Ja es scheint schließlich nicht ausgeschlossen, daß hinter dem συμποσιάρχης 27/15 des Hymnus das späte unattische ἀρχεράνος oder ἐρανάρχης steckt. Die

1) Zum Ganzen vgl. Erich Ziebarth, Das griechische Vereinswesen, Leipzig 1896, Preisschriften der Jablonowskischen Gesellschaft XXXIV; Poland, Gesch. des griechischen Vereinswesens 1909, ebenda XXXVIII.

Gepflogenheit des Aristeides, notorisch unattische Worte, selbst wenn sie allgemein übliche termini technici sind, durch attische zu ersetzen und damit auch oft genug unkenntlich zu machen, ist bekannt. Freilich in unserm Fall wäre diese Vertauschung um so mehr gerechtfertigt, weil ja § 27 alle diese Bezeichnungen in die nächste Beziehung zum Kultmahl selbst bringt. Der Archeranos ist nun der Obmann eines solchen Zweckvereins, der Veranstalter der Aktiensammlung, der für jeden Teilnehmer ein Konto anlegt und die Eingänge bucht (Ziebarth, in der R.-E. s. v. ἔρανος). Im Falle des Sarapis würde also die Initiative zu einem solchen Unternehmen von der Tempelfondsverwaltung ausgehen. Die Möglichkeit dieser Tatsache ist um so leichter zuzugeben, als es ja durchaus naheliegt, daß der Tempelaktie auch sonst manche Vorrechte zukamen, und die Hinterlegung des Aktienkapitals in der Tempelbank ohne weiteres anzunehmen ist.

In diesen Zusammenhängen gesehen erhalten die Worte des Hymnus erst ihre volle Bedeutung und Weite.

Auch Isis wird (quasi) dea mercatorum, da gerade an den reich besuchten Festen der Göttin allen Gelegenheit geboten war, ihre Einkäufe zu besorgen. Buden und Zelte waren dabei aufgerichtet, wie es Pausanias X 32 von Tithorea in Phokis erzählt, in denen alles mögliche feil geboten wurde (Rusch S. 24). Vgl. oben S. 68.

## Die Aretai des Gottes in den Bibliotheken.

### Sarapis der Herr der Winde. § 29 Z. 26—28.

Fünfmal anaphorisches οὐτος; viermal in 32/25 ff. Dieser Gebrauch gehört zum Formelschatz religiöser Rede (Amann S. 99 f.; Norden, Agn. Theos 163 ff.: Er-stil!). Sarapis als ταμίας der Winde vgl. oben zu 21/21 S. 78, 1; diese Verbindung offenbar eine feste Formel, vgl. die Parodie in A. P. (Dübner-Couigny III) VII 9 (IV).

Sarapis ist der Kyrios der Winde; hier ist „Kyrios“ als Bezeichnung des Verhältnisses des Herrn zum Sklaven am Platz. Sonst gebraucht Aristeides gern, wenn er von Kyrios = Gott redet, das klassische Wort δεσπότης (Deißmann, Licht<sup>4</sup> . . . S. 298). Übrigens entspricht der Kyriostitel kaum altem einheimischem Gebrauch. „Allerdings findet sich die Benennung der Götter als Herr in irgendwelchen Formen wohl bei den meisten, vielleicht bei allen Völkern“ (Baudissin, Kyrios 1929 S. 2; 285); bei den Ägyptern aber wird sie immer nur als Epitheton angewendet, niemals, wie gelegentlich bei den Semiten, im Werte eines Eigennamens“ (Baudissin a. a. O. S. 286). So ist „Herr des Himmels“ ein Epitheton, das jedem Gott beigelegt wird, „Herr der Ewigkeit“ eine häufige Bezeichnung gerade des Osiris seit dem mittleren Reich,

aber auch anderer Götter. Der Kyrios-Titel selbst aber ist erst hellenistisch (Keyßner a. a. O. S. 83). Für Osiris finden sich auch in dieser Zeit so gut wie gar keine Belege, offenbar deswegen, weil Sarapis schon in der Diadochenzeit den Osiris aus dem praktischen Kult stark zu verdrängen beginnt<sup>1)</sup>.

Bei Plutarch de Is. et Os. 61 ist auch Sarapis Herr der Winde: . . . τὴν ἐπὶ τοῦ πνεύματος τεταγμένην δύναμιν οἱ μὲν Ὀσίριον (καλοῦσιν) οἱ δὲ Σάραπιν, οἱ δὲ Σωθὶ Αἰγυπτιστί.

Es war ganz natürlich, daß der Herr der Schiffe (vgl. oben S. 61) auch der Herr der Winde war. Eine Inschrift in Delos Dittbg. Syll. 1126 (ungefähr 100 v. Chr.) ἑπερ . . . πλοῖζομένων πάντων richtet sich an Zeus-Urios, wobei offensichtlich Zeus-Urios = Sarapis gesetzt ist (Rusch S. 42 f.; vgl. A. P. XII 53, 7; Plut. de Is. et Os. 36; Diod. I 12, 2); die Bedeutung der Winde für die Nilschwelle, Plut. de Is. et Os. 39. Sarapis ist also dem Inselkönig vom  $\kappa$  der Odyssee Vers 22 überlegen. Auch Isis nennt sich selbst die Herrin der Flüsse und Winde und des Meeres (Aretologia Cymaea 39): Ἐγὼ ποταμῶν καὶ ἀνέμων καὶ θαλάσσης εἰμι κυρία.

### 29/28. Sarapis der Spender des trinkbaren Wassers.

An der Spitze der Aufzählung der Sarapiswunder steht die Spendung trinkbaren Wassers mitten auf dem Meere; wohl eine bekannte Tatsache. Im Aigyptios XXXVI S. 267 f. K. wird erzählt, daß im Sommer die Schiffer ihre Passagiere in Erstaunen setzen, wenn sie, noch bevor am Horizont Land auftaucht, ὕδωρ καθαρὸν καὶ πότιμον ἐκ πολλοῦ κάτωθεν schöpfen. Es ist süßes Nilwasser, das sich solange nicht mit dem salzigen Meerwasser vermischt. Sarapis (= Osiris) ist der Spender dieses Wassers, ja er ist sogar seit altem mit dem Nil gleichgesetzt. Plut. de Is. et Os. 32.

Das im Ox. Pap. XI Nr. 1382 erzählte Wunder gehört in die Zeit unseres Hymnus; der Steuermann Syrion bringt da das wunderbare Wasser als teure Reliquie den Bewohnern von Pharos, die schweres Geld dafür geben. Die Arete wird in der Merkurbibliothek in Alexandrien aufgezeichnet. Vom Titel dieser Flugschrift und über die Akklamation war schon oben S. 79 die Rede<sup>2)</sup>. In diesem

1) W. Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913 S. 115.

2) Weinreich N. U. S. 14 ff.; Schmidt G. G. A. 1917 S. 123; Schubart, Einführung S. 158; Peterson S. 220; Manteuffel (s. u. S. 119, Nachtrag).

Zusammenhang verdienen auch die pompejanischen Amphoren Erwähnung mit der Inschrift: Σέραπις δῶρα. Vgl. A. Salač, Der Sarapiskult in Köln am Rhein, Berl. Phil. Wochenschrift 1914 Sp. 253; ebenso C. I. L. IV 2725 b; 1849; 6546—50.

Sicherlich fällt von hier aus auch Licht auf das „numen omnino ignotum“ (Rusch S. 49) der delischen Inschrift aus dem Jahre 100 v. Chr. Στερτίσιος Ῥωμαῖος Ὑδρέωι ἐπηκόω χαριστήριον ἐφ' ἱερέως Θεομνήστου Κυδαθηναίως Ζακορείουτος Νυσίου. Diese beiden sind Priester des Sarapis und werden auch in der Inschrift Dittbg. Syll. 1126 als solche erwähnt. Mit dem Hydreus wird offenbar Sarapis<sup>1)</sup> gemeint sein, der Wasser spendet. Vgl. auch das Verbot für die Sarapisverehrer, eine Quelle zu verstopfen, Plut. 35. Sarapis ist der Herr des Quellwassers. Weil nun eine frische Quelle die Anlage einer Militärstation erst möglich macht, wurde ihm auch die Auffindung und Errichtung eines wichtigen Hydreuma in Oberägypten zugeschrieben. So ward er von selbst der Schutzgott der in der Wüste stationierten römischen Truppen. Bei der Wichtigkeit dieser Sache für die römische Herrschaft in Ägypten ist es begreiflich, daß diese Sonderform des Sarapis auch offiziell in die alexandrinische Prägung aufgenommen wurde. So zeigen ihn Münzen aus dem 15. Jahr Trajans (111/2) am Brunnen manchmal auch mit Wasserspeier und strömendem Quell. Das Vexillum bezeichnet dann seine Beziehung zu den römischen Truppen (Vogt I S. 87)<sup>2)</sup>.

Schließlich ist gerade auch Osiris-Sarapis der Spender des kalten Wassers in den Mysterien des Osiris (oben S. 52 und 87). Vgl. Plut. de Is. et Os. 39. Er gibt auch das Wasser, das die Toten erfrischt, die am Verdürsten sind (vgl. Ernst Samter, Altrömischer Regenzauber S. 337f. A. f. R. W. XXI 1922). In jedem Tempel befindet sich ein Wasserbecken, und in Pompei ist eine kleine Weihwasserkapelle noch heute erhalten, auf deren Fries die Gläubigen dem Wassergefäß ihre Huldigung darbringen. Erinnerung sei auch noch an das Herculaner Wandgemälde, wo der weißgekleidete Priester das Allerheiligste, das Gefäß mit dem Wasser des Osiris, dem Volke zeigt. Cumont, Tafel III 1; W. Weber, Drei Untersuchungen S. 44 und 47. Für den Isiskult Apuleius Met. XI 11.

1) Auch das ἐπηκόω weist dahin; vgl. oben S. 93.

2) Sollte diese Beziehung auch auf Menas übergegangen sein, wenn er mit dem Nimbus als Reiterheiliger auf einem Tongefäß erscheint? Exped. Sieglin II 3 S. 94, 11.



Das Wasser hat sich in der heiligen Sage als „victor omnium“ erwiesen: Rufinus hist. eccl. XI 26; W. Weber a. a. O. S. 39.

Zum Schluß soll nicht unerwähnt bleiben, daß auch später im Menasheiligtum heiliges Wasser eine große Rolle spielte. Aus dem Alexandrien des vierten Jahrhunderts n. Chr. sind Fläschchen erhalten, in denen die Pilger das heilige Wasser in ihre Heimat mitnahmen. Vgl. Expedition Sieglin II 3. Teil, S. 90 f. Es ist klar, daß hier eines der vielen bekannten Beispiele vorliegt, wo das Christentum bodenständige religiöse Gepflogenheiten übernahm und in seinem Sinne umdeutete.

29/1: *κειμένουσ ἀνέσθησεν*. Hier wird nach allem, was wir von Sarapis wissen, wohl an Schwerkranke zu denken sein, kaum an Tote, wie Canter in der Übersetzung meint.

Z. 1 f.: *περισπούδαστον ἡλίου φῶσ τοῖσ θεαταῖσ ἐδειξεν*. An sich könnten diese Worte auf die Mysterien des Osiris-Sarapis bezogen werden, wo ja bei der Initiatio den Einzuweihenden die mitternächtliche Sonne gezeigt wird (Rusch S. 80); Apuleius Metam. XI 26 redet von einem . . . *invicti Osiridis sacris inlustrari*. Vgl. Rufinus hist. eccl. XI 24 (W. Weber, Drei Untersuchungen 23). Aber im ganzen Zusammenhang der Aufzählungen von Aretai kann unsere Stelle sich doch nur auf die Rettung aus Seenot und Meeressturm beziehen. 33/6 f. erzählt ja Aristeides selbst, daß Sarapis bei dem Seesturm, der ihn auf der Fahrt von Alexandria nach Smyrna traf, den tief umwölkten Himmel wieder aufgehellt habe (*ἐξέφηνασ*) und machte, daß man die Erde wieder sehen konnte und einen Ankerplatz fand. Auch dort ist ihm das Licht der Sonne leuchtend erschienen 23/5 f. *περιφανῶσ γενόμενοσ*.

29/2: *ὄν ιερὰτ θῆκαι βιβλιῶν ιερῶν*: Zur chiasmatischen Stellung vgl. Schmid Att. II S. 284. Um das hellenistische *βιβλιοθήκη* zu vermeiden, wendet Aristeides das Wort um und gibt ihm damit einen fast feierlichen Klang. Beim früher (S. 101) erwähnten „Wasserpapyrus“, Ox. XI 1382 ist schon der Name solch einer Bibliothek genannt worden. Es gab also ganze Bibliotheken voll solcher Wundererzählungen. Die Bibliothek des Mercurium, des Tempels des Hermes Thot ist eine solche. (Weinreich N. U. S. 15 ff.; Schmid, G. G. A. 1918 S. 123, hier weitere Beispiele.)

Von den Aufzeichnungen der Wunder des Sarapis sind uns nur ganz spärliche Reste erhalten (Weinreich, Antike Heilungswunder S. 118 f.), obwohl für diese Dinge eine eigene Schriftstellerei bestand. Vermittelt war das Material vor allem durch die Pronoialiteratur (siehe oben S. 48). Nach Artemidor II 44 (S. 148, 22 ff.

Hercher) hat Geminus von Tyros in 3, Demetrios von Phaleron in 5, Artemon von Milet in 22 Büchern die Wunder des Sarapis, speziell wohl die Heilungswunder, aufgezeichnet. Die Berufung auf die Bibliothek gilt als besondere Wahrheitsbezeugung und wird zum beglaubigenden Siegel für alle Wundererzählungen. Doch ist dies bereits eine weitere Stufe in der Entwicklung; voraus wird wahrscheinlich die inschriftliche Fixierung im Tempel gegangen sein, vor allem natürlich bei den Wundern, die auch im Tempelbezirk selbst vor sich gingen. Später werden dann auch die Wunder aufgezeichnet worden sein, die außerhalb des heiligen Bezirkes geschehen, und für sie war nicht mehr nur der Tempel, sondern auch die Bibliothek zuständig. Aber auch der alte Brauch, die Aufzeichnung im Tempel vorzunehmen, blieb daneben bestehen (Peterson S. 217 ff.).

### Seine Aretai sind unmöglich aufzuzählen. § 30 und 31.

§ 30. *μεστὰὶ δὲ ἀγοραὶ* . . . Anspielung auf die Anfangverse der Phainomena des Arat, die gerade im 2. Jahrh. mehrfach zitiert werden und allgemein bekannt sind; bei Sarapis als dem Zeus-Sarapis lag zudem dieses Zitat ohne weiteres nahe (vgl. oben S. 40 „*διὰ*“). Vgl. Romrede, § 89 und 97; Zeusrede § 26; dazu Amann S. 94.

30/4: *τῶν καθ' ἕκαστα ἐξηγουμένων* erinnert an die zahlreichen berufsmäßigen Exegeten, herumwandernden ägyptischen Wundertäter und Missionsprediger, die aber durchaus nicht offizielle Priester sein mußten<sup>1)</sup>. Die Sarapisreligion ist eine wesentlich auf Propaganda aufgebaute und durch sie verbreitete Religion<sup>2)</sup>. Schon der Umstand, daß in ihr die Aretalogien bodenständig sind, wie oben S. 43 erwähnt wurde, beweist dies. Diese Aretai wurden dann auch im Gottesdienst vorgelesen. (Weinreich, Gebet und Wunder S. 153 [319].) So ist in einer Tempelrechnung Ox. 7336, 29 für ein Sarapisfest aus dem 3. Jahrh. n. Chr. der Posten *ἀναγνώστη* ent-

1) Über Wesen und Aufgaben der Exegeten und ihre Bedeutung vor allem zur Zeit des entstehenden Sarapiskultes siehe Persson, Die Exegeten und Delphi (Lunds Universitets Arsskrift N. F. XIV, 2 1918 vor allem S. 80 ff.); vgl. auch das Aushängeschild eines Chresmologos wohl noch aus dem 3. Jahrh. v. Chr. oben S. 57, 2; Reitzenstein, Hell. Wundererzählungen S. 36; W. Otto, Priester und Tempel II S. 223 Anm. 3.

2) Reitzenstein, Studien zum Synkretismus S. 70; U. P. Z. S. 84; vgl. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, Berlin-Leipzig 1932 S. 167.

halten; daß weiterhin manche Sarapismirakel als Flugblätter und Traktätchen im Umlauf waren, zeigt der „Wasserpapyrus“ Ox. XI 1382 (Weinreich, N. U. S. 15 Anm. 21) und auch das Berliner Papyrusfr. Nr. 10525, wahrscheinlich mit der Überschrift ἔτι τῶν πενήτων ὁ Σάραπις ἐστὶ σωτήρ (A. Abt, A. f. R. W. 18 S. 258 und Wilamowitz, Gr. Verskunst S. 150 f.). Zum Titel vgl. das 99. fr. Älians (Weinreich, Antike Heilungswunder S. 129): ἔτι Ἀσκληπιὸς καὶ τῶν ἐν παιδείᾳ ἦν προμηθής.

Schließlich hat sich sicherlich auch die Münzprägung als wichtiger Propagandafaktor erwiesen. Über die Ausbreitung der ägyptischen Götter usw. siehe Ermann, Religion der Ägypter S. 274. Vgl. Delische Sarapisaretalogie (ca. 200 v. Chr.) I. G. XI 1299 V. 30 f. (Weinreich N. U. S. 31); ähnlich Isislitanei Ox. XI. 1380 (Ergänzungen nach Weinreich Ägyptus XI 1930/31) V. 207 f.: ἐν πάντεσι τόποισι σὺ ἐδίξας πρὸς τὸ εἰδέναι πάντας ἀνθρώπους, ἔτι σὺ . . . Fortsetzung fehlt leider. Ebenso Ox. XI. 1381 (Asklepios-Imhotep) V. 198 f.

30/4: ἐξηγουμένων. Die hellenistische Wundererzählung spricht von διηγείσθαι der δυνάμεις eines Gottes. So auch in der Imthes-Asklepios-Aretalogie: τὰς θεῶν διηγείσθαι δυνάμεις<sup>1)</sup>.

Alles ist voll Prediger; wenn aber ich als einziger mich daran machen würde, die Aretai aufzuzählen, so würde selbst eine unendliche Menge von Tagen die Arbeit unvollendet lassen. Nicht so hyperbolisch in der 1. Heiligen Rede § 3 S. 377/2 f. K., vgl. Apul. Metam. XI 25.

Z. 5: πλῆθος von der Zeit in ähnlichem Zusammenhang XXXXIV (Rede aufs Ägäische Meer) § 7 S. 348 f. K. (Schmid Att. II S. 144.)

Z. 6: ἐμοίως bedeutet hier soviel wie ὅμως: „gleichwohl“. Niemals gibt es einen Abschluß in der Zahl der Werke des Gottes.

ὥσπερ τοῦ παντὸς αἰῶνος . . . Aristeides vergleicht die ganze Fülle von Sarapiswundern mit der Ewigkeit, bei der auch nie von einem Abnehmen, von einem Mehr oder Minder gesprochen werden kann.

§ 31/13: ἐκφεύγοντα διώκειν. Vgl. Kall. Epigr. 31, 5<sup>2)</sup>. In den Paroimiogr. Gr. I 345: ἀλίγητα διώκεις. Als Proverbium ist es im Panath. I S. 200 Dindorf gebraucht.

1) Peterson S. 198 Anm. 2; vgl. Deißmann, Bibl. Studien 1895 S. 90 f.; Otto Rubensohn (siehe oben S. 57, 2) S. 9.

2) Weinreich, Distichen des Catull S. 63; Wilamowitz, Hellenistische Dichtung II S. 129.

Z. 13: οἷον οἱ τὰ τῶν ποταμῶν ρεύματα κατόπιν διώκοντες. Wie einer, der in die Richtung des Flusses sehend die Fluten verfolgt, die ihm enteilen, weil immer wieder neue nachfolgen.

### Sphragis: Beteuerung des Redners.

§ 31/17. Zum Schlusse bringt Aristeides eine feierliche Bestätigung dessen, was er in seinem Hymnus verkündet hat. In öffentlich feierlicher Weise — Z. 18 κοινῶ λόγῳ —, wie in der feierlichen rechtskräftigen Verkündigung eines Vertrages zwischen zwei Völkern, die vom praeco mit lauter Stimme in publico geschieht (Reiske-Dindorf zur Stelle). Wahrscheinlich war das bei allen Wanderpredigern die abschließende Besiegelung und Bestätigung ihrer Aretalogien: „καὶ ἡμῶν ἡδῆ“ weist darauf hin. Ob dieser Abschluß nur für die zuletzt genannten Aretai des Gottes gelten soll oder für die ganze Rede, ist nicht klar. Freilich der Beginn von § 32, der eine Zusammenfassung des ganzen Hymnus bietet, legt es nahe, daß sie als der feierliche Schluß des ganzen Enkomions gedacht ist.

### Zusammenfassung:

**Der Macht des Sarapis kann man nicht entrinnen,  
Ihr verdanken wir unser Heil für jetzt und immer.**

§ 32. Aristeides greift zusammenfassend nochmals auf das 16/12 f. Gesagte zurück. ἄγεται ist allgemeiner als das dort verwendete Wortpaar: διοικεῖται καὶ σφίζεται.

φῶλον eigentlich ein poetisches Wort, nicht der attischen Prosa angehörend. Schmid Att. I S. 140; 153; II S. 210; in der Zeusrede S. 342/11; 14; S. 343/1; 7; XXXVIII S. 31/78 f. K.

μηδέποτε — zu μή im abhängigen infinitivischen Behauptungssatz vgl. Schmid Att. II S. 61.

Niemand kann seiner Macht entfliehen: vgl. Empedokl. Diels, Vors.<sup>4</sup> I S. 267 fr. 115, 9—11: die ganze Welt haßt den Meineidigen (cf. Xen. Anab. II 5, 7), ein Element gibt ihn dem andern, So ist es auch bei Sarapis, dem Herrn aller Elemente, dem darum niemand entfliehen kann. Vgl. Psalm 138/7 ff.

σώζειν in O ist leicht durch Haplographie zu erklären: σως ειν-[αι]και.

Kühner-Blass, Ausführliche Grammatik<sup>3</sup> I, I S. 542 Anm. 2. ὡς Akk. Pl. aus Demosth. 5, 16; 8, 16 u. a. bekannt. Auch sonst bei Aristides XXX Dind. 583/46; 587/52; bei Schmid Att. I S. 19 ist unsere Stelle nachzutragen.

### Sarapis sorgt für die Tiere.

Z. 23: προέστηκε περι ζώων γενέσεως καὶ τροφῆς.

Plutarch de Is. et Os. 51 erzählt, daß man überall das Bild des Osiris zeige; ἐξορθιάζον τῷ αἰδοίῳ διὰ τὸ γόνυμον καὶ τρόφιμον vgl. c. 36. (Norden, Geburt des Kindes S. 25). Dadurch ist die Grundlage für die Gleichung Sarapis (= Dionysos) = Priapos gegeben. H. Herter de Priapo S. 204. Auf Beziehungen zur Hermetik war oben S. 46, 1 hingewiesen. Weil Sarapis der Herr der Tiere ist, tritt er auch für sie als Rächer ein, wenn ihnen von den Menschen etwas geschieht (Weinreich, Antike Heilungswunder S. 120f.).

Z. 24: πολλὰ τῶν ἱερῶν θρημμάτων ὡσπερ ἄνθρωποι πρὸς τοῦτον διαίτῃται. Ohne Frage ist hier auf den ägyptischen Tierkult angespielt. Es kann ja kein Zweifel sein, daß der Kult des lebenden Apis aus Memphis dadurch nach Alexandria überführt wurde, daß man im alexandrinischen Serapeum das Kultbild des schreitenden Apis errichtete. Auch in auswärtigen Filialen ist der Apiskult nachweisbar. Später ist dann auch der Apis in den Kult der Genossin des Sarapis, der Isis, eingedrungen. Vgl. den varius coloribus Apis bei Ovid Metam. IX 681 und den comes in pompa corniger Apis Ovid Am. 2, 13, 7f.<sup>1)</sup>

Die heiligen Tiere wurden auch als Sehenswürdigkeit verwertet. Man durfte sich den Apis durch die Türe ansehen; für die Fremden ließ man ihn auch eine Weile im Hof herumspringen; man darf ihm auch Futter bieten und wehe dem Mann, dessen Gabe er nicht frißt. An manchen Tagen wird der Apis auch herausgeführt und dem Volk gezeigt; Polizisten machen ihm Platz, und um ihn her laufen Scharen von Knaben, die sein Lob singen, bis sie zu rasen anfangen und weissagen. Vgl. Xenoph. Eph. I 385 Hercher; Ermann, Rel. der Ägypter S. 240 f. Vgl. auch, wie für ein dem Ammon heiliges Schaf der Pfleger laut dem Ehrendekret, das man ihm ausstellte, ein Badehaus und eine schattige Halle erbaut hatte<sup>2)</sup>. Dasselbe tat schon Psammetich für den Apis, so berichtet Hdt. II 153<sup>3)</sup>.

1) Wiedemann, Herodot II S. 272; 283; derselbe, Die Religion der Ägypter S. 90 ff.; U. P. Z. S. 90 f.

2) W. Spiegelberg, Neue Urkunden zum ägyptischen Tierkult, Berichte der Bayerischen Akademie d. W. phil.-philol.-hist. Klasse 1928 S. 7.

3) Wie das heilige Tier des Sarapis einem Menschen gleich geachtet wurde, ist auch daraus zu ersehen, das die Ägypter dem Apis kein Nilwasser zu trinken

Erst nach dem Tode wurden die *ἱερά ζῷα* zu Göttern (Schubart, Einführung S. 351 f.).

Gerade in der griechisch-römischen Zeit hat der Tierdienst seinen Höhepunkt erreicht. (Schubart, Einführung S. 341; A. Wiedemann, *Ägypt. Rel.*, A. f. R. W. XXI 1922 S. 460.) Besonders bedeutsam für die Wichtigkeit, die dem Tierkult noch in der Kaiserzeit eignete, ist die Tatsache, daß die Auffindung des Apis im 6. Jahr Hadrians 120/1 auf den offiziellen Münzen zur Darstellung kam (Vogt I S. 99).

Immerhin sind wir noch weit entfernt, ein klares Bild von dem eigenartigen Brauch der Tierverehrung Ägyptens geben zu können (W. Spiegelberg a. a. O. S. 3).

32/25 viermal anaphorisches οὔτος.

### Sarapis der Herr des Nil § 32/25.

Die Beziehung des Osiris-Sarapis zum Nil ist eine uralte. Der Spender des trinkbaren und überhaupt alles lebennährenden, süßen Wassers ist ja schließlich niemand anders als der Spender des Nil, dem Ägypten alles verdankt. Osiris ist schon im Neuen Reich der Nil selbst, und von ihm geht diese Prädikation auf Sarapis über. Darum ist ein großer Nilwassermesser im alexandrinischen Serapeum. Freilich Plutarch weitert diesen Gedanken aus, wenn er sagt a. a. O. 36: ἡ γὰρ ὑγρὰ φύσις ἀρχὴ καὶ γένησις οὔσα πάντων . . . οὐ μόνον δὲ τὸν Νεῖλον ἀλλὰ πᾶν ὑγρὸν ἀπλῶς Ὀσίριδος ἀπορορὴν καλοῦσιν.

Im Aigyptios § 123 S. 302/2 K. sagt Aristeidos: τῷ χρῆ ταῦτα (der Segen nämlich, den der Strom dem Lande spendet) προσθεῖναι πλὴν ἢ τῆ μεγάλης σοφίας καὶ προνοίας τοῦ θεοῦ (= Sarapis), ὅστις . . . τὸν Νεῖλον ἐπήγαγεν μμητηνί τινι ἑαυτοῦ (als Retter und Wohltäter)? Sarapis ist gleich Nil gesetzt, ebda. § 124: . . . τῶν σωτήρων θεῶν, ὧν εἷς ἐστὶν ὁ τῷ Νεῖλῳ συνώνυμος also Sarapis = Nil (beachte εἷς!). Neben Sarapis und Isis ist der Nil auf der Inschrift S.-B. I 585 (Abukir 247/6—221) genannt. Ἱερώτατος Νεῖλος aus dem Jahre 131 v. Chr. in Ox. III 486; IX 1211<sup>1</sup>). Von den Ausgaben für Komastai des Nil ist Ox. III 519 (2. Jahrh.) die Rede.

Gerade der Umstand, daß das Jahr 69, in dem Vespasian in Alexandrien weilte, eine ausnehmend gute Nilschwelle hatte, brachte wohl auch den Kaiser und den Sarapiskult einander so nahe (Dio

---

geben, weil das dickleibig mache. Plutarch, de Is. et Os. 5: οὐ βούλονται ἐπὶ τὸν Ἄπιν οὕτως (= dick) ἔχειν οὐδὲ ἑαυτούς.

1) Über das Nilopfer vgl. Frazer, *Der goldene Zweig* S. 540; E. Mader, „Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker“ *Bibl. St.* XIV 1909 S. 26.

Cassius 65, 8; W. Weber, Drei Untersuchungen S. 48). Auf den Münzen erscheint der Nil im 10. Jahre Neros (= 63/4); auf den Billon-Münzen zusammen mit dem Bild des Sarapis als Neilagogos<sup>1)</sup>. Aus der Zeit Julians ist eine Münze zu nennen, die auf der Vorderseite die Aufschrift: Deo sancto Sarapidi und auf der Rückseite Deo sancto Nilo trägt (Weiteres bei Vogt I S. 31). Im Brief des Libanios an Hieron (364 n. Chr.) ist Sarapis und Nil getrennt (Förster XI 1183). Bei Xenoph. Eph. IV 2, 4 heißt der Nil sogar: φιλανθρωπότατος (Weinreich, de dis ign. A. f. R. W. XVIII S. 52).

Schließlich noch ein Blick auf die Gottheiten, welche außer Sarapis mit der Nilschwelle in Beziehung gesetzt werden! Abgesehen von den altägyptischen Göttern, deren Erbe auf Sarapis übergang, war es vor allem Isis, die ja wie keine andere Gottheit fast die Gesamtheit aller Tugenden und Titel in sich vereinigte (Heinrich Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1885 S. 646 f.). Sie ist der Sothisstern [= Sirius], der bei seinem Erscheinen am Himmel in der Nähe der Sonne am ersten Tag des Jahres mit dem Jahresbeginn auch den Beginn der Nilschwelle verkündet; so wies das Isisgestirn auf Wiederkehr des Lebens, auf Saat und Ernte (W. Capelle, Die Nilschwelle NJBB. 33, 1914 I S. 317 ff.). Vgl. Haas-Leipoldt Nr. 29: Isis-Sothis: Isis schreitet auf einem Hund, zwischen dessen Ohren ein Stern leuchtet. Sie selbst hat in der linken Hand Ähren, rechts ein Füllhorn. — Von Isis heißt es darum, sie sei es, „die den Nil zum Schwellen bringt“ — „welche den Nil schwellen macht zu seiner Zeit“, den Übergang zu Osiris-Sarapis als Spender der Nilschwelle bildet die Prädikation, „deren Gatte die Nilschwelle ist“ (Brugsch a. a. O. S. 648).

Von der Inschrift aus Abukir war bereits oben die Rede, wo Isis neben Sarapis und Neilos genannt ist. In die volle Rolle des Sarapis Neilagogos tritt sie in der Isilitanei Ox. XI 1380 Vers 125 (vgl. 223) ein<sup>2)</sup>: τὴν καὶ τὸν Νεῖλον ἐπὶ πᾶσαν χώραν ἐπανάγουσαν. Auch der Isishymnus von Andros klingt Vers 178 mit der Beziehung der Göttin zum Nil aus (W. Peek, Der Isishymnus v. A. S. 75). Vgl. Serviuskommentar zu Aeneis VIII 696, wo das Ertönen des Sistrums als Nili accessus recessusque, die Situla in der Linken der Göttin als die affluentia omnium lacunarum [i. e. fossarum, in quas Nilus stagnans recipiebatur] gedeutet wird.

Auch Asklepios wurde zum Verursacher der Nilschwelle. Bei den nahen Beziehungen zwischen Sarapis und Asklepios kann ja das nicht wundernehmen (siehe oben S. 56). In dem Asklepioshymnus aus Ptolemais (Milne, Greek Inscript. 29 f., Cagnat I. G. R. I. 1154) hebt sich die vierte Strophe deutlich als ein Zusatz aus der Zeit der Ägyptisierung des griechischen Asklepios ab. Soll dieser Gott sich als Gott der Ägypter erweisen, so muß er auch Spender oder doch Mitspender der geheimnisvollen Nilschwelle sein: Νεῖλου δὲ ῥοὰς δῶιης μάκαρ ἀίδιους.

1) Gerade durch den Titel Νεῖλαγωγός scheint mir ἄγει Νεῖλον bei Arist. § 22/25 gerechtfertigt; Änderungsversuche weist Keil mit Recht ab.

2) Zum Ganzen und besonders zum Charakter dieses Dokumentes als „Litanei“ vgl. Weinreich, Philol. Wochenschrift 1922 Sp. 793 ff.

So erst wird Asklepios zum Garanten der Σωτηρία dieses Landes. (Weinreich, Ägyptus XI 1930/31 S. 15 ff.). Um 100 vor Chr. nannte der alexandrinische Jude Artapanos in seinem Mosesroman letzten Endes Moses selbst als Urheber der Nilschwelle. (Weinreich, a. a. O.; Gebet und Wunder S. 138 f.). In der Kaiserzeit gewährt der Kaisergott den Segen der Nilschwelle und in Gelegenheitsdichtungen später Zeit werden kleine militärische und zivile Provinzialbeamte als ihre Verursacher gefeiert (Keydell, Hermes 69, 1934, 424 f.). Noch später bittet man dann Christus um den Segen der Flut (Keydell 421).

### Sarapis der Herr der Tempel.

§ 32/26: οὗτος δύο καὶ τετταράκοντα ἱερὰ κατ' Αἴγυπτον, die Aufzählung der Kultorte eines Gottes ist an sich ein alter Brauch im Preis der Götter<sup>1)</sup>. Nach Wiedemann II. Buch Herodot S. 584 f. entspricht die Zahl 42 der Zahl der νόμοι Ägyptens<sup>2)</sup>. Es ist so begreiflich, daß Ägypten „das Abbild des Himmels . . . der Tempel des gesamten Weltalls genannt wurde“. (Erman, Rel. der alten Ägypter S. 276). Die Götter besuchen alle diese Tempel; in alter Zeit war in jedem der vielen Osirisheiligtümer ein Stück des zerrissenen Gottes aufbewahrt und stand im Mittelpunkt der Verehrung. Eine Münze aus Trajans 11. Jahre (107/8) bringt Sarapis in der Gesellschaft von Demeter und Isis-Pharia, an deren Stelle unter Pius Tyche mit Steuer und Füllhorn tritt. Es ist hier die vorhin genannte Fahrt der Götter als Periplus der Stadtgötter zum Besuch anderer Tempel dargestellt (Vogt I S. 75).

Z. 26 f.: πάντας . . . συνέχει. Sarapis, der von allen Menschen in gleicher Weise verehrt wird, und der alle Machtvollkommenheiten aller andern Götter in sich vereinigt, ist natürlich auch der Gott, der in allen Tempeln auf der ganzen Erde Heimatrecht besitzt neben den andern Göttern.

Z. 27: κοσμεῖ. Wenn Sarapis sich einen Ort auserkoren hat für seinen Tempel, mag er vorher dem schmutzigsten Gebrauch gedient haben, er wird dann zu einem berühmten und herrlichen Gotteshaus. Vgl. die delische Sarapisäretalogie I. G. XI. 1299 Vers 53 ff. ἀκλεῖ ἄωρον, ἄσημον, πεπληθότα λύθρω.

1) Vgl. die Isislitanei Ox. XI 1380 mit den zahlreichen ägyptischen Kultorten der Göttin; jetzt auch Keyßner S. 75 ff.

2) Das Verzeichnis der überlieferten Serapeen bei G. Parthey „Plutarchs de Is. et Os.“ 1851 S. 216 f.; über Ägyptens Religiosität vgl. Mommsen R. G. V S. 585 Anm. 2; über die Priesterschaft, W. Otto, Priester und Tempel I S. 114.



Zum Schluß folgen noch zwei anaklesenartige Wendungen 32/27 f. φύλαξ τῶν φανερῶν καὶ τῶν ἀπορρήτων polare Ausdrucksweise, um Sarapis als den Herrn von allem Wissen zu zeigen. Vgl. oben S. 64, 3; Hesiod. W. u. T. 3, (vgl. Wilamowitz, Hesiods Erga Berlin 1928 S. 41).

32/1: ἡγεμῶν ἀνθρώπων καὶ δαυμόνων. Vom Führer der Menschen in den verschiedenen Lebenslagen und nach dem Tode war im Laufe des Hymnus wiederholt die Rede. In der Schrift des Porphyrios περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας bei Eusebius pr. ev. VI 22, 15 erscheint Pluto-Sarapis als Oberhaupt der Dämonen. Cumont, Or. Rel. S. 287/51 vermutet hier eine Annäherung zwischen Ahriman-Hades und Sarapis-Pluton. Vgl. Jamblich de myst. III 30. τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαυμόνων. Weiteres W. Bousset, Zur Dämonologie der Antike, A. f. R. W. XVIII 1915 S. 135 Anm. 1. Auch Isis ist Herrin der Dämonen. Im Ox. XI 1380 Vers 165 δαυμονες ἰπηκοὺ σοὶ γίνονται.

καὶ ἡμῶν ἤδη wie 31/17; vielleicht ein beliebter Schlußtopos der Hymnenrede, den nun auch Aristeides auf seinen Hymnus überträgt und durch die genannten Worte andeutet. Möglicherweise aber kann auch hier angespielt sein auf den Herrn des ganzen Menschenlebens, zu dem alles schließlich zurückkehrt und so auch die Rede, die ihm gilt.

### Schluß:

#### Sarapis das Licht für alle Menschen und auch für Aristeides in der Rettung aus der Seenot.

§ 33: τὴν καλλίστην, ὣν ἐφορᾶς, κατέχων πόλιν: hiemit ist sicherlich Smyrna gemeint (siehe oben Einleitung; vgl. Mesk S. 663 f.). Zur Zeit Strabos behauptete schon Smyrna den Ruhm, die schönste von allen Städten zu sein und der Beiname „die Schönste“ wurde ihr, wie es scheint, allgemein zuerkannt. Auch Aristeides nennt sie „die nach ihrer Schönheit benannte“ XIX § 2 S. 13/7 K.; er schildert sie selbst in Keils Ausgabe S. 4 f.; 20/36 f. (Weiteres bei Friedländer-Wissowa, Sittengeschichte Roms I S. 419 f.).

In ἐφορᾶν schimmert die Gleichung Sarapis = Helios durch (vgl. Ilias Γ 277). κατέχειν oft in der Hymnendichtung gebraucht, um den örtlichen Machtbezirk des Gottes zu bezeichnen (Keyßner S. 77).

33/4: τὴν δι' ἔτους πανήγυριν πληροῖ: vgl. IL. 425/8 f. K. Wahr-

scheinlich war es gerade das große Volksfest des Sarapis, an dem diese Rede gehalten wurde. An diesem Tage scheint die oben behandelte Formel  $\text{Εἰς-Ζεὺς-Σάραπις}$  vornehmlich erklingen zu sein, wie in Alexandrien. Welches Fest eigentlich gemeint war, ist natürlich nicht klar. Doch deutet gerade die Anrufung des Sarapis als des gemeinsamen Lichtes für alle Menschen, die dann folgt, auf ein Lichtfest, vielleicht das Geburtsfest des Gottes (vgl. Hdt. II 62 oder Achill. Tat. vol. I S. 130, 16 *Erotici Gr. Hercher*). An diesem Tag war ja auch nach Plutarch de Is. et Os. 12 die Stimme erschollen,  $\text{ἔτι <ὁ> ἀπάντων κύριος εἰς φῶς πρόεισιν}$ , oder nach einer anderen Überlieferung hatte ein Mann, der in Theben Wasser schöpfte, aus dem Tempel des Zeus die Worte gehört, die ihm befahlen  $\text{ἀνειπεῖν μετὰ βοῆς, ὅτι μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὁσίρις γέγονεν}$ . Dieses sogenannte Pamylienfest fiel auf den 6. Januar (Norden, Geburt des Kindes S. 34; 37 f.).

33/5:  $\text{κοινὸν ἅπασιν ἀνθρώποις φῶς}$ . Schon 17/17 war das Licht als Herrschaft des Sarapis bezeichnet. Licht und Leben sind nach lateinischem wie nach griechischem Sprachgebrauch Wechselbegriffe und wurden wie ein Hendiadyoin empfunden, gleicherweise Licht und Heil oder Sonne und Heil<sup>1)</sup>. Freilich ist der Titel „Licht“ in unserm Hymnus nicht als Eigenname gebraucht, was sonst gerne in hellenistischer Religiosität der Fall war<sup>2)</sup>. Im Kult des Sarapis (-Osiris) spielte zudem die Illumination, das Lampenanzünden eine große Rolle. Vgl. U. P. Z. S. 49 § 35; Ox. XII 1453. Vgl. Rede XXXVIII § 23 S. 319/2 ff. K.

Z. 6:  $\text{περιφανῆς γενόμενος} = \text{ἐφάνη}$ . Dieses rettende Licht der Sonne war auch dem Aristeides in dem Seesturm erschienen. Zur Epiphanie des Gottes vgl. Bousset, *Kyrios Christos* S. 299 f.

33/8:  $\text{χεῖρα ἀντάρας}$ . Nur hier im Aktiv, sonst steht das Verbum stets im Medium (Schmid Att. II S. 78). Über  $\text{θεοῦ χεῖρ}$  hat Weinreich im ersten Teile seiner Antiken Heilungswunder behandelt.

1) Das ist schon altägyptisch; in Tut-anch-Amuns Grab waren Leuchter in Form des Lebenszeichens  $\text{φῶς} - \text{ζωή}$ . Vgl. H. Carter, *The Tomb of Tut-ankh-Amen*, Plate LXXV S. 219. Zum Ganzen: F. J. Dölger *Sol sal.*, Liturgiegeschichtliche Forschungen Münster 1925 Heft 4/5 S. 300 ff.; Weinreich, *Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des 2. Jahrh. n. Chr.* NJBB. 1921 S. 146, siehe oben S. 63 f.

2) Bousset, *Kyrios Christos* S. 210; G. P. Wetter, „Ich bin das Licht der Welt“, *Beitr. z. Rel.Wissenschaft Stockholm* I 1913/14 S. 172 ff.; Keyßner S. 148 ff.

Freilich die segnende, helfende Hand ist zunächst nur zur Heilung von Gebrechen des Körpers angerufen worden. Erst als Sarapis durch seine Beziehung zu Alexandria Herr von Wind und Welle geworden war (vgl. oben S. 42), erhielt der segnende Gestus der Hand des Gottes auch auf dem Meere seine Bedeutung, wohin ursprünglich seine Wirkkraft nicht reichte (Weinreich a. a. O. S. 14). Ähnlich heißt es von Isis bei Apul. Metam. XI 25: *mari terraque protegas homines et depulsis vitae procellis salutarem porrigas dexteram.*

ἡπιόχευρ ist in den orphischen Hymnen gern Beiwort der Hygieia (Weinreich, Kultsatzungen . . . S. 28 f.). Die rechte Hand gilt als Zeichen der Heilung und der Hilfe, während die linke das Abschlagen der Bitte bedeutet. Weinreich, Antike Heilungswunder S. 42; U. P. Z. S. 334. χειρουργεῖν als bezeichnender Ausdruck der Heiltätigkeit der Gottheit, siehe S. 441/32 K.; Weinreich, S. 30 Anm. 2.

Z. 10: τοσοῦτον παρ' ἐλπίδα ὥστ' οὐδ' ἐπιβᾶσι πίστις ᾗν, das Unerwartete des Wunders ist auch sonst in den Wundererzählungen eine stehende Formel. Siehe Weinreich, Antike Heilungswunder, Anhang III S. 193 f., Keyßner S. 33 f. mit Lit. Vgl. Apul. Metam. X 13; Del. Sarap.-Aretalogie I. G. XI 1299; Ox. X 1242. Peterson S. 193 ff.

### Nimm diesen Hymnus an als Dank- und als Bittgebet!

§ 34: πολυτίμητος beliebtes Epitheton ornans im Hymnenstil (Keyßner S. 66).

Aristeides bittet Sarapis seinen Hymnus gnädig aufzunehmen; ὡς ἐν τοιούτοις πεπονημένον erklärt sich aus dem ganzen Zusammenhang; die Bitte, der Gott möge ihn auch jetzt nicht verlassen, wie er ihm ja auch im Sturme beigestanden, und ihn βεβαίως retten, damit die Gesundheit standhalte, schließlich der Wunsch, daß die Zukunft besser werde als die Gegenwart: all das zeigt deutlich, daß Aristeides noch krank ist (vgl. oben S. 38). Darum habe er auch seine Rede, meint er, nicht so ausführen können, wie er es in gesunden Tagen vermocht hätte. Die Anmerkung von Reiske-Dindorf zur Stelle trifft wohl nicht das Richtige.

## Schlußwort.

Kann man bei einer Arbeit wie der vorliegenden überhaupt von einem Ergebnis reden in dem Sinn, daß es sich am Schluß als Facit des Ganzen fixieren ließe? Handelt es sich denn nicht bestenfalls nur um eine Anzahl hier und dort zerstreuter mehr oder minder wichtiger Einzelresultate, die bald zu einem besseren Verständnis einer Stelle des Interpretandum führen, bald auch bisherige Forschungen ergänzen, korrigieren, klarstellen? Gewiß! Aber ein anderes ist es, das sich immer wieder bei intimerer Betrachtung dieses Hymnus gezeigt hat, und zwar oft in recht unangenehmer Weise. Man kann der Arbeit nicht recht froh werden; mancher hoffnungsvolle Ansatz muß mit einem peinlichen non liquet schließen und nur selten sind die Fälle, in denen sich endgültige Klarheit und Einstimmigkeit erzielen läßt. Wie viele Gedanken hat Aristoteles im Verlauf seiner Rede unzweifelhaft angeschlagen, sie vielleicht sogar einen Moment verfolgt, um sie dann oft unvermerkt in andere Gedankengänge einmünden zu lassen. Er zeigt sich als viel zu undiszipliniert, viel zu wenig als Systematiker, um einmal aufgegriffene Anschauungen konsequent durchzuführen und in ihrem Beziehungsnetz irgendwie aufzuzeigen, so daß auch im Hörer und Leser ein eindeutiges Bild erstehen könnte. Erinnerung sei nur an das Anklingen der hermetischen Lehre von den zwei oder drei Joves; es läßt sich auch noch im späteren Teil des Hymnus eine Anspielung auf diese Lehre feststellen, aber schließlich verschwindet sie doch ganz aus dem Gesichtskreis.

Sicherlich liegt dafür mancher Grund schon im unorganischen Wesen des Sarapis; für seine Gläubigen bricht sich schlechterdings jede religiöse Anschauung in seinem Lichte. Aber zu offensichtlich sind manchmal Ideenreihen ganz unerwartet verlassen, oft zudem vor der entscheidenden Spitze, und so betrügt uns Aristoteles nicht selten im letzten Moment um Erkenntnisse, die wir nur ungern vermissen: so z. B. in der Reihe der erstrebenswerten Güter. Vor allem aber sei hier genannt das unklare Zwielficht, das in 18/1ff. herrscht, wenn die Hilfe des Helios-Sarapis an den Menschen so schwer faßbar wird; und wenn Aristoteles in dem besprochenen

μόνος γιγνόμενος Tiefen religiösen Erlebens zu enthüllen scheint, so wirkt es wie ein kalter Guß und im höchsten Sinn unpsychologisch, wenn jetzt unvermittelt die Rede auf den „schnöden Mammon“ kommt. So etwas schlägt aller gesunden Rhetorik ins Gesicht; solch ein Kontrast fördert nicht, er zerschlägt — und läßt an der richtigen Erklärung des μόνος γιγνόμενος immer wieder zweifeln. Gerade auch bei § 27 gehen wir infolge der fast unentscheidbaren Vermischung verschiedener termini und der unsachlichen Gruppierung ziemlich leer aus, wo wir doch so vieles erfahren könnten. Hat die Interpretation trotzdem dieser Stelle manche Erkenntnis abzuzwingen sich angemaßt, ganz sicher ward ihr nicht dabei zuzumute. Es ist bezeichnend, daß auch in 28 der Gedankenfortschritt eigentlich a maiore ad minus geht wie oben in § 18; in 28 freilich hat der Redner den Höhepunkt rhetorisch besser ausgewertet als an der andern Stelle, allein es ist leider mehr verwirrender Aufputz als klärende Darstellung, die dabei zu Worte kommt.

Noch ein Wort über die Disposition des Ganzen. Leidlich kann man ja eine Dreiteilung finden: Zuerst der Soter, auslaufend in die εἰς Ζεῦς-Akklamation, dann der Unterweltsgott mit den verschiedenen Nebenzweigen, schließlich Sarapis und die Menschen als der strenge Gott, beim Kultmahl usw. . . . aber es zeigte sich, viele Teile, die innerlich zusammengehörten, klaffen weit auseinander, z. B. der Spender des Reichtums und der Gott im Leben und Erwerben der Menschen. Wenn schon kaum von einer Disposition, von einem organischen Aufbau des Hymnus kann man wohl sicher nicht reden, lassen sich doch die einzelnen Teile des Hymnus ohne Schaden für das Ganze untereinander austauschen, ohne daß sich ein Wesentliches am Eindruck der Rede ändern dürfte. Es prägt sich ja kaum bei wiederholtem Lesen die Einteilung des Hymnus dem Gedächtnis ein.

Manche erhabene und tiefe Gedanken hat Aristeides in seinem Sarapishymnus angeschlagen, manches hat er uns erkennen, mehr noch ahnen und raten lassen, doch über alle Gebundenheit an Vorlagen hinweg, hinweg auch über die zuweilen unzureichende Durcharbeitung des Stoffes, erkennen wir hier doch zum ersten Male schon jenen Aristeides, der später als Mystiker im Dienste des Asklepios die Heiligen Reden schreiben sollte als Zeugnis der Erlebniskraft auch jenes Gottesglaubens.

---

# Deutsches und griechisches Namen- und Sachverzeichnis.

(Die Zahlen weisen auf die Seiten.)

- Achilles Tattios 92, 112  
Ägypten, Religion 42, 50 f.  
Aelian 48 f., 57, 63 (fr. 41), 68 (fr. 100),  
105 (fr. 99)  
Aion Plutonios 61  
Akklamationen 79  
Alexandria, Ärzteschule 57 f.  
Ananke 84  
Antiphanes 21  
Anubis Psychopompos 89 f.  
Anubishymnus 47 f., 82  
Apuleius Metam. (X) 113, (XI): 25, 45,  
52, 71, 75 f., 81, 84 Anm. 1, 97,  
102 f., 105  
Arat, Phainomena 104  
Aretalogie (Flugschriften) 40; 43, 2;  
104  
Ariphron v. Sikyon 55  
Aristarch, Tragiker 49  
Aristeides 38, 40, 113  
— Jenseitsglaube 85 f.  
— Poetische Versuche 7 f.  
— Prosahymniker 5 ff.  
— Reden Dindorf XLV 30 ff., 50, 54  
— — — XLVI 26  
— — — Keil XIX 111, XXIV 62, XXVI 56,  
58, XXIX 27, XXX, XXXII 86,  
XXXIII 28, 86, XXXIV 97,  
XXXV 86, XXXVI 98, 101,  
108, XXXVIII 58, 112, 106,  
XL 7, 26, 58, XLI 75, XLII  
31, 32 Anm. 2, 37, 45, 48,  
71, 75, 86, XLIII 1, 3, 26,  
31, 37, 39 f., 45, 48, 53, 106,  
XLVI 37, 82  
— Hl. Reden I 37, 45, 48, 105, II 56,  
III 52 f., 56, 97, IV 29, 39, 65, V 98  
— Religiosität 1 f.  
Aristoteles Rhet. 46  
— Metaph. 47  
— Hymnus auf Arete 54  
Armut 67  
Artemidor 57, 82, 103 f.  
Asklepios 48 f., 63, 86, 109 f.  
— -Mystik 46, 65 f.  
Asyle 92  
Athenagoras 86  
Audienzfenster 73 f.  
Augenlicht 63 f.  
Banken 68, 99  
Bibliotheken 101, 103 f.  
Böser Blick 62  
Bryaxiskoloß 42, 67, 75 f., 82  
Christliches 49, 50, 65, 86, 110  
Cicero 32, 54  
Dankinschriften 72  
Demetrios v. Phaleron 57, 63, 104  
Demokritos (fr. 176) 77  
Dichterzitate 23  
Dikaiarch 30  
Diodor 52, 56, 62, 69, 101  
Diog. Laertios 63, 90  
Dionysos 51, 83, 88, 96 f.  
Dionysios v. Halikarnaß 8, 23  
Dreiteilung der persönlichen Güter 46  
Dual 23  
Empedokles (fr. 115) 84, 106  
Enkatochos Ptolemaios 38, 73  
Eusebios 62  
Evangelium Joh. 53, 64  
Exegeten 104  
Freilassungsurkunden 92

- Geminus v. Tyros 104  
 Getreidezufuhr nach Rom 61, 68  
 Gorgias 6, 8, 48  
 Güterreihe 54, 69  
**Handelsverträge** 68  
 Harmonia 70  
 Henotheismus 47, 81  
 Hermes Chthonios 90  
 Hermetik 46, 55, 58, 62, 80, 84, 63  
 (Poimandres)  
 Herodot I 77, 96, II 50, 51, 57, 87, 97,  
 107, 112  
 Herrscher, Epiphanie d. Gottes 63, 73 f.  
 Hesiod Erga 69, 111  
 — Theog. 82  
 Hippolyt. Elenchos 50  
 Homer Ilias 45 (B 489 f.), 47 (B 204),  
 111 (Γ 277), 93 (I 497), 81 u. 84  
 (O 187 ff.)  
 — Odyssee 23 (β 270 ff., γ 51 ff., τ 34),  
 28 (γ 48), 62 (μ 323), 101 (κ 22).  
 Horaz (Sat. I 1) 21, (ars poet.) 54  
 Hydreus 102  
 Hygieia 54 f.  
 Iamblichos 111  
 Inkubation 56 f., 73  
**Inschriften:**  
 Caracallathermen 62, 68  
 Delische Weiheinschrift I G XI 1299  
 5, 3; 63, 88, 91, 95, 105, 110, 113  
 Lychnaptioninschrift 55  
 Nysa 52, 69  
 Ioves 59, 62, 82, 84  
 Isis-Dämonen 111  
 -Heilgöttin 56  
 -Hymnen 47, 75, 109 (Andros); — 96  
 (Gomphoi); 32, 2; 53, 91 (Kyme);  
 — 53, 75, 91, 101 (Ios); — 69 (Nysa)  
 -Kaufleute 100  
 -Keuschheit 92  
 -Mysterien 51 f.  
 -Nil 108  
 -Rechtsprechung 91  
 -Schiffahrt 61, 84, 101  
 -Sophia 53  
 -Tyche 46, 75  
 -Unterweltgöttin 90  
 Isokrates 6, 22, 23, 31, 36, 50, 69  
 Jenseitsglaube 88 f.  
 Julian 7, 49 (contra Christ.); 87 (Helios-  
 rede)  
 Kallimachos 105  
 Kastrikios Redner 39, 45  
 Königseid 91 f.  
 Kosmas und Damian 68  
 Kosmisches 58 ff., 61 f., 65, 70  
 Kosmokrator 62  
 Kronossöhne 81 f., 84  
 Kyniker 86  
 Kyriostitel 100 f.  
 Libanios 7, 39, 45, 75  
 Literaten-Charakterien 45, 48 f.  
 Macrobius Saturn. 29, 62  
 Makrokosmos 70  
 Martial 85  
 Menander Kom. 44  
 περί επιδεικτ. 23, 34 f.  
 Menas 61 (Schiffahrt); 72,2; 91 (Recht-  
 sprechung); 102,2; 103 (Wasser)  
 Metravergleich 35 f.  
 Militärstationen 102  
 Mithras 60, 62  
 Mysterien 52, 103  
 Mystik 65 ff.  
 Moses u. Nil 110  
 Münzen 61, 80, 91, 102, 109, 110  
 Naassenerpredigt 50 f.  
 Nikokreon v. Kypros 29, 44, 63  
 Nil 101, 108, 110  
 Ohrvotive 93  
 Opferstock 68  
 Orakelweisungen 29, 39  
 Orpbik 40, 55, 62, 80, 88 f.  
 -Fr. 293 (Kern) 50  
 -Hymn. 75, 76, 85  
 Osiris-Ackerbau (Wein) 83, 97  
 -Hymnus von Nysa 69  
 -Jenseitsglaube 87  
 -Mumie 82  
 -Mysterienname 51, 74 vgl. 94

Osiris-Unterweltsgott 89  
 -Wasser 51 f., 87, 102  
 Ovid 63, 107

Panaitios 60

Pantheismus 80, 86  
 Papyri 38, 62, 72, 63 (Zauberp. Leid.) u. o.  
 Oxyr. XI 1380: 51,1; 105, 109, 111  
 1381: 48, 1; 105  
 1382: 43, 2; 79, 101, 103,  
 105

Paulus I. Kor. 10, 21: 95

Periplus der Götter 110

Philo 47, 54, 59

Pindar 23, 25, 36, 1

Plato 6, 26, 40

Alkibiades I 70 (104 a)

Apologie 70 (32 c)

Definitiones 77 (412 b)

Legg. 69 (631 c), 30 (669 d, 829)

Phaidon 89 (70 c)

Protagoras 31 u. 46 (320 c ff.), 50, 1  
 (322 a)

Rep. 88 (II 363 c), 70 (X 596 c)

Timaios 98 (init.)

Plinius 62

Plotin 65 ff.

Plutarch 86 de Is. et Os. 48 (c. 49, 58),  
 51 u. 74 (c. 26, 28, 34, 42), 60 (c. 12,  
 51 f.), 62 (c. 10), 67 (c. 13), 82 (c. 39),  
 87 (c. 79), 90 u. 94 (c. 29), 101 (c. 32,  
 36, 39, 61), 102 (c. 35), 107 (c. 5,  
 36, 51), 108 (c. 36), 112 (c. 12)  
 de Pyth. orac. 30

Plutos u. Arete 69

Poesie 5 (Ägypten), 30 (— Prosa, Priorität)

Porphyrios 89, 111

Poseidonios 60, 62

Priapus 82, 1; 107

Proklos 8

Pronoialiteratur 48, 103

Psalm (138, 7) 106

Pythia 29

Religiöse Rede 37, 41 (Genealogien),  
 45 („Zehn Zungen“) — 63 f., 81, 111  
 (polare Ausdrucksweise), — 100, 108

(Anapher), — 23, 44, 58, 71, 81, 85 f.,  
 93, 111 (Paarung der Begriffe)

Rufinus hist. eccl. 60, 78, 103

Sappho 69

Sarapis 73 (Ansehen beim König), — 43,  
 104 f. (Aretalogie), — 1, 42, 56  
 (-Asklepios), — 51, 83, 96 f. (-Dionysos),  
 — 61, 82 f. (-Erdensegen),  
 — 112 (-Fest), — 94 u. Anm. 1  
 (Frohsinn), — 6, 25 (-Hymnus I. u.  
 II. Teil), — 34 f. (Hygieiahymnus),  
 — 52 ff. (-Isis), — 43 f., 82 (-Le-  
 genden), — 48 f. (Literaten), — 46,  
 74 f. (-Moirä), — 51 f., 88, 103 (-My-  
 sterien), — 41 f. (Mythus), — 109  
 (Neilagogos), — 41 f. (-Osiris-Apis),  
 — 75 (-Personennamen), — 92 (Po-  
 liens), — 2, 45, 84, 104 f. (-Propa-  
 ganda), — 62 (Psychopompos), —  
 90 f. (Rechtsprechung), — 42 (Retter  
 aus Seenot), — 61, 83 f., 101 (Schiff-  
 fahrt), — 4 (Smyrna), — 37, 46 ff.,  
 71 ff. (Soter), — 38 f., 45 (Spender  
 der Rede), — 76 („Vater“), — 101 f.  
 (Wasser), — 42, 61 f., 79 u. Anm. 2,  
 91 (Weltbeherrscher), — 59 (Welt-  
 schöpfer), — 40, 79 (-Zeus).

Schlange 61, 82 f.

Schlüsselgewalt 85

Seneca 54, 85

Sinope 42, 44

Smyrna 2 ff., 90, 111

Sophia 48 ff.

Sophokles, Antigone 21, 64, 1

Sphragis 106

Sprichwörter 86

Stoa 40, 46 f., 77, 80, 86

Stobaios 59

Strabo 30

Sueton, Augustus 68

Synkretismus, solarer 89

Tacitus (hist. IV 81 u. 84) 38, 63, 74, 56  
 Tanz 97

Thales 84

Theognis 69

Theopomp, Komiker 49



- Tierkult 107 f.  
 Traumdeuter-Aushängeschild 5, 3; 57, 2  
 Trophonios 29  
 Unterwelt, Platzanweisung 87 f.  
 Varro 30  
 Vereine 98 ff.  
 Vergleiche 22, 30  
 Verlosung des Weltalls 81 f., 84  
 Wallfahrten 68 (-Betrieb), 72 (Kriegs-  
 kameraden), 83 (Bauer)  
 Weihwasser 102  
 Wanderprediger 40, 104  
 Wunderaufzeichnungen 103 f.  
 Xenophon Anab. 106  
 — Eph. 92, 107, 109
- 
- ἀναγνώστης 104  
 ἀνακηρύττειν 71, 78  
 ἀρετή-ἔργα-δύναμις 42  
 ἀρχή 39  
 αὐτάρχεια 24 f., 76 f.  
 Δία-διά 40  
 διοίκησις 46  
 δύναμις-τιμή 58, 78  
 εἶς 65, 80 ff., 84  
 Εἰς Ζεὺς Σάραπις 62, 78 ff.  
 ἐκ-διά-πρός 86  
 ἐξαιρετος 81  
 ἐξηγεῖσθαι 105  
 ἐπήκοος 93  
 ἔρανος 98 ff.  
 εὐεργέτης 76  
 θεόκλητος 95  
 θεοφιλής 32, 2  
 θεῶν οἴκοι 59  
 κοινωνία, κοινωνεῖν 95  
 κορυφαῖος 81  
 λόγιος 44  
 μετά-χωρίς 55, 65 und Anm. 1  
 μοναρχία 47  
 μόνος, πρὸς μόνον 65 ff.  
 Νέος Σάραπις (-ῖσις) 74  
 νικᾷ Σάραπις 79, 83, 91  
 οἴκοθεν 87  
 πλῆθος 105  
 πληροῦν, πλήρωμα 80  
 πληρωτής 94, 98 f.  
 προφήτης 26, 39  
 σοφία 53  
 σύστασις 21  
 σφίζειν 46, 71, 1  
 ταμίαις 78 u. Anm. 1, 100  
 τέλειος 81  
 τελεταί 50  
 τιμᾶν-τιμή 32, 2; 49, 50, 58  
 ὑπόθεσις 21  
 φιλανθρωπία 43, 90, 109  
 φῶς 46, 103  
 —ζωή 64, 73, 112  
 χεῖρ 112 f.
- 

**Nachtrag:** Zur Sarapisaretologie aus Delos (IG XI 1299) vgl. Ad. Wilhelm, Symbolae Osloenses 13, 1934, 1 ff., zu denjenigen aus Berlin und Oxyrhynchos vgl. G. Manteuffel, De opusculis Graecis Aegypti e papyris, ostracis lapidibusque collectis (Travaux de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie I) Warschau 1930 S. 24, 92; 26, 93.