

# Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft

Herausgegeben mit Unterstützung der Gesellschaft  
zur Förderung der Wissenschaften bei der Universität Würzburg  
von Karl Hosius / Friedrich Pfister / Joseph Vogt

Zweites Heft:  
Karl Keyßner  
Gottesvorstellung und Lebensauffassung  
im griechischen Hymnus



---

Verlag von W. Kohlhammer / Stuttgart 1932



Gottesvorstellung  
und Lebensauffassung  
im griechischen Hymnus

Von

Karl Keyßner



---

Verlag von W. Kohlhammer / Stuttgart 1932



## Vorwort.

Die Anregung, mich der griechischen Hymnendichtung zuzuwenden, verdanke ich meinem verehrten Lehrer Herrn Professor Dr. Friedrich Pfister, der mich während meiner Arbeit durch wohlwollenden Rat und fördernde Anteilnahme unterstützte. Ihm möchte ich an dieser Stelle meinen besonderen Dank zum Ausdruck bringen.

Aus der Beschäftigung mit den erhaltenen Hymnen erwuchs die Stellung des Themas, die sich darauf gründet, daß bestimmte sprachliche Ausdrücke und Gedankenreihen im Hymnus immer wiederkehren. Sie herauszuarbeiten und im Hinblick auf das Thema darzustellen, war meine Aufgabe. Wo sich dabei die Gelegenheit bot, fehlerhaft oder bruchstückweise überlieferte Hymnentele richtigzustellen bzw. zu ergänzen, nahm ich sie gerne wahr. Das Reizvolle an der Arbeit war für mich, auf einem geschlossenen Gebiet die religiösen Grundanschauungen des griechischen Menschen darzustellen; diese weisen vieles Gemeinsame mit allgemein-menschlichem religiösem Denken auf und gewähren zugleich vielfach einen Einblick in die Eigenart griechischer Geisteswelt, die uns Deutsche immer wieder in ihren Bann zieht.

Würzburg, im August 1931.

Karl Keyßner.



# Inhalt.

	Seite
Vorwort . . . . .	VII
Literaturverzeichnis . . . . .	IX
Hymnenverzeichnis . . . . .	X
Einleitung: Gebet und Hymnus. — Stil und Sprache des Hymnus. — Themastellung. — Der Umkreis der Hymnenliteratur . . . . .	1

## I. Abschnitt.

### Die Gottesvorstellung im griechischen Hymnus.

§ 1. Beginn mit den Göttern; die Götter als Anfang, Schöpfer und Eltern aller Dinge . . . . .	9
§ 2. Der hyperbolische Stil . . . . .	28
§ 3. Die ausdrücklich benannte Macht der Götter . . . . .	48
§ 4. Die Macht der Götter und das Abhängigkeitsgefühl der Menschen . . . . .	85
§ 5. Die Gesinnung der Götter gegenüber den Menschen . . . . .	87
§ 6. Die Wirksamkeit der Götter in bezug auf die Menschen . . . . .	98
§ 7. Die anthropomorphe Gesamtauffassung der Götter . . . . .	127

## II. Abschnitt.

### Die Lebensauffassung im griechischen Hymnus.

§ 8. Leben, Glück und Freude . . . . .	136
§ 9. Familie und Staat . . . . .	154
§ 10. Ethisch-geistige Werte . . . . .	158
§ 11. Göttliches Dasein und menschliches Lebensideal . . . . .	166
Sach- und Wortverzeichnis . . . . .	170
Stellenverzeichnis . . . . .	172

---

Untersuchungen über einzelne Hymnen, die in einem Anhang angefügt werden sollten, mußten aus äußeren Gründen wegbleiben; ich hoffe sie gelegentlich anderweitig vorlegen zu können.

---

## Literaturverzeichnis.

- Adami, Fr., De poetis scaenicis Graecis hymnorum sacrorum imitatoribus. Philol. Jahrb. Suppl. 26, 1901, 213 ff.
- Amann, Julius, Die Zeusrede des Ailios Aristeides. Tüb. Beitr. z. Altertumswiss. 12, 1931.
- Ausfeld, C., De Graecorum precationibus quaestiones. Philol. Jahrb. Suppl. 28, 1903, 503 ff.
- Bethe, Erich, Der Apollonhymnus des Kallimachos. S.-B. der sächs. Ak. 78, 1926, 3.
- Braun, Franz, Hymnen bei Nonnos von Panopolis. Diss. Königsberg 1915.
- Bruchmann, C. F. H., Epitheta deorum. Roscher Myth. Lex. Suppl. 1. Leipz. 1893.
- Buchholz, Kurt, De Horatio hymnographo. Diss. Königsberg 1912.
- Bülow, Paul, Ein vielgesungener Asklepiospaean. Xenia Bonnensia 1929, 35 ff.
- Dieterich, Albrecht, De hymnis Orphicis 1891. (Kl. Schr. 1911, 69 ff.)
- Dirichlet, G. L., De veterum macarismis. Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten (RVV) XIV 4. Gießen 1914.
- Fränkel, Eduard, Der Zeushymnos im Agamemnon des Aischylos. Philol. 86, 1930, 1 ff.
- Hauck, Maximilian, De hymnorum Orphicorum aetate. Bresl. Philol. Abh. 43, 1911.
- Heiler, Friedrich, Das Gebet. München 1918; 5. Aufl. 1923.
- Herter, Hans, Kallimachos und Homer. Xenia Bonnensia 1929, 49 ff.
- Kern, Otto, Die Herkunft des orphischen Hymnenbuchs. Genethl. f. Robert 1910, 87 ff.
- Hymnologicum. Hermes 52, 1917, 149 f.
- Knoke, Rudolf, De hymnis Graecorum tragicis. Diss. Göttingen 1924 (maschinenschriftl.). Jahrb. phil. Fak. Gött. 1924, 30.
- Kuster, Bruno, De tribus carminibus papyri Paris. mag. Diss. Königsberg 1911.
- Meyer, Gustav, Die stilistische Verwendung der Nominalkomposition im Griech. Philol. Suppl. 16, 1923, 48 ff. (Klesis und Hymn.)
- Norden, Eduard, Agnostos Theos. Leipz. 1913, 143 ff.
- Pfister, Friedrich, Kultus. R-E<sup>3</sup> XI 2154 ff.
- Epiphanie. R-E<sup>2</sup> Suppl. IV 277 ff.
- Die Hekate-Episode in Hesiods Theogonie. Philol. 84, 1928, 1 ff.
- Die Religion der Griechen und Römer, mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft. Leipz. 1930, 193 ff. 220 ff.



- Preisendanz, Karl, Die griech. Zauberpapyri. Arch. f. Pap.-Forsch. 8, 1927, 104 ff.
- Schmid-Stählin, Geschichte der griech. Lit. I 1929, 231 ff. 340 ff.
- Stenzel, Jul., De ratione quae inter carminum epicorum prooemia et hymnicam Graecorum poesin intercedere videatur. Diss. Bresl. 1908.
- Vollgraff, W., Le péan delphique à Dionysos. Bull. de corr. Hell. (BCH) 48, 1924, 97 ff. 49, 1925, 104 ff. 50, 1926, 264 ff. 51, 1927, 423 ff.
- Weinreich, O., Hymnologica. Arch. f. Religionsw. (ARW) 17, 1914, 524 ff.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. von, Hellenistische Dichtung II 1924, 1 ff. 257 ff.
- Wünsch, Richard, Hymnos. R-E<sup>2</sup> IX 140 ff.
- Ziegler, Konrat, De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae. Diss. Bresl. 1905.

Die sonstige benützte Literatur wird jeweils innerhalb der Untersuchung angeführt werden. Verweise mit „a. a. O.“ beziehen sich auf Werke, die in Literaturverzeichnis oder kurz vorher im Text genannt sind.

## Hymnenverzeichnis.

Vorbemerkung. Um ein schnelles Auffinden der in der Arbeit gegebenen Zitate zu ermöglichen, gebe ich hier ein Verzeichnis der beigezogenen Hymnen, Hymnenfragmente und vom Hymnenstil beeinflussten Stücke unter Anführung der Ausgaben.

### 1. Namentlich überlieferte Hymnen.

- Ael(ius) Nik(on): Hepding, Ath. Mitt. 32, 1907, 356 nr. 115.
- Agath(ios) Schol(astikos) 1: Anth. Pal. 6,74. — 2: Anth. Pal. 9, 154.
- Aisch(ylos): ed. Wilamowitz Berl. 1914; Nauck, TGF 2. Aufl. 1889.
- Alkaios 1—24 D.: Diehl, Anth. lyr. Lpz. 1925, I 390 ff.; Bergk, PLG 4. Aufl. Leipz. 1882, III 147 ff.
- Alkm(an) 9. 24—47. 60—70 D.: Diehl II 7 ff. Bergk III 14 ff.
- Anakr(eon) 1. 2. 105. 110 D.: Diehl I 446 ff. Bergk III 253 ff. Wilamowitz, Sappho und Simonides 113 ff.
- Ananios 4 D.: Diehl I 286. Bergk II 501.
- Androm(achos, Theriaca ex angu.): Ideler, Phys. et med. Gr. I 1841, 138 ff. Bussemaker, Poetae bucol. III 94 ff.
- Antip(atros von) Sid(on): Anth. Pal. 6,10.
- Antip(atros von) Thess(alonike): Anth. Pal. 10,25.
- Apoll(onios von Rhodos,) Arg(onautika): ed. Merkel-Keil Leipz. 1854.
- Arat(os von Soloi,) Ph(ainomena): ed. Maaß Berl. 1893. Koechly, Poet. bucol. IV 1 ff.
- Archil(ochos) 30. 75. 120 D.: Diehl I 211 ff. Bergk II 383 ff.
- Ariphr(on von Sikyon): Diehl II 130 f. Bergk III 595 ff.
- Aristokl(es): Aelian, De natura animal. 11, 4.
- Ariston(oos von Korinth) 1 (Apollon), 2 (Hestia): Diehl II 297 ff. Powell, Collect. Alex. 1925, 162 ff.
- Aristoph(anes): ed. Leeuwen Leiden 1893 ff. Kock, CGF I 392 ff.

- Aristot(eles) 2. 4. 5 D.: Diehl I 99 ff. Bergk II 336 ff.
- Bakchyl(ides) frg. 2. 31. epigr. 1: ed. Blaß-Stüb 4. Aufl. Leipz. 1912.
- Bion frg. 7: Wilamowitz, Bucol. Gr. (bibl. Oxon.) 142.
- Dionys(ios der Jüngere) 1 D.: Diehl I 96. Bergk II 324.
- Diophant(os von Sphettos): Kaibel, Rh. M. 34, 1879, 210 f. IG III 171 a.  
Bergk II 249 ff.
- Dioskor(os): J. Maspéro, Revue des études grecqu. 24, 1911, 426 ff.
- Eumel(os): Diehl II 3. Bergk III 6.
- Eur(ipides): ed. Nauck 3. Aufl. 1885. Nauck, TGF 2. Aufl. 1889.
- Herond(as Mimiamben): ed. Crusius 4. Aufl. Leipz. 1915. Crusius-Herzog,  
Die Mim. des H. 2. Aufl. Leipz. 1926.
- Hes(iod) Erga, Theog(onie): ed. Rzach Leipz. 1902; Jacoby I Berl. 1930.
- Hom(eric) h(ymni): ed. Baumeister Leipz. 1860.
- Isyll(os von Epidauros) B, D, E: Diehl II 281. Powell 132 ff. Wilamowitz,  
Philol. Unters. 9, 1886. IG IV 1 (ed. min.) 1929 nr. 128.
- Kallim(achos Hymnen): ed. Wilamowitz 3. Aufl. Berl. 1907.
- Kallin(os) 2: Diehl I 4. Bergk II 5.
- Kastor(ion von Soloi) 1. 2 D.: Diehl I 260 f. Bergk III 634 ff.
- Kleanth(es): Wilamowitz, Hellenist. Dicht. II 257 ff. Powell 227 ff. Stob.  
ecl. I 1,12 p. 25 W. vgl. Wilamowitz, Antike I, 1925. 158 ff.
- Kolluth(os, Raub Helenas): ed. Abel Berl. 1880.
- Krates 1. 2: Diehl I 103 ff. Bergk II 364 ff.
- Kratin(os) frg. 321. 323. 324: Kock, CGF I 106' ff.
- Lampr(okles) 1 (auch Phrynichos bzw. Stesichoros zugeschrieben, vgl.  
Bruchmann, Philol. 69, 1910, 321 ff.): Diehl II 123 f. Bergk III 554 f.
- Lasos (von Hermione) 1: Diehl II 60. Bergk III 376.
- Likymn(ios von Chios) 4: Diehl II 131 f. Bergk III 598 ff.
- Limen(ios von Athen): Diehl II 306. Powell 149 ff.
- Luk(ian) trag(odopodagra): ed. Dindorf Paris 1840, 797 ff.
- Maiistas: Powell 68 ff. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisrelig. 1919,  
31 ff. IG XI 4, 1299.
- Maked(on oder Makedonios): I G III 171 b. Kaibel Rh. M. 34, 1879, 208 ff.  
Bergk III 676 ff. Powell 138 ff.
- Melanipp(ides) 6: Diehl II 153 ff. Bergk III 589 ff.
- Melinno: Diehl II 315 f. Stob. ecl. III 7, 12 p. 312 H.
- Mesomed(es Hymnen): ed. Horna, S.-B. d. Wien. Ak. 207, 1, 1928. Powell  
197 ff.
- Nikiad(es): I G XII, V 1, 229 V. 11 ff.
- Nonn(os, Dion(ysiaka): ed. Ludwig Leipz. 1909/11.
- Orph(ica) Arg(onautika): ed. Abel, Orphica 1885, 3 ff.
- Orph(icorum) frgg.: ed. Kern 1922. Abel, Orph. 137 ff.
- Orph(ici) h(ymni): ed. Abel, Orph. 55 ff.
- Patroinos Asklepioshymnus: s. Kaib. 1026.
- Philem(on) frg. 67: Kock, CGF II 495 f.
- Philipp(os) 1 (Aphrodite): Anth. Pal. 13, 1; 2 (Isis): Anth. Pal. 6, 231.
- Philod(amos von Skarphe): Vollgraff, BCH 51, 1927, 465 ff. Diehl II 252.  
Powell 165 ff.

- Phrynichos s. u. Lamprokles.  
 Pind(ar): ed. Schroeder 2. Aufl. Leipz. 1914, appendix 1923. Diehl, Suppl.  
 lyr. (Lietzm. kl. Texte 33/34) 3. Aufl. 1917.  
 Poseidipp(os): Anth. Pal. 12, 131.  
 Prokl(os Hymnen): ed. Ludwig, Eudociae Augustae Procli . . . reliqu.  
 1897, 115 ff. Abel, Orph. 276 ff.  
 Sappho 1. 6. 7. 28 D.: Diehl I 325 ff. Bergk III 84 ff. Wilamowitz, Sappho  
 und Sim. 42 ff. (nr. 1).  
 Simias (von Rhodos) 1. 2. 3. 5. 6: Diehl II 257 f.  
 Simon(ides) 1. 2. 35 D.: Diehl II 61 ff. Bergk III 382 ff.  
 Sokr(ates) 2. 3: Diehl I 85 f. Bergk II 287 f.  
 Solon 1 D. (vgl. Krates 1): Diehl I 17 ff. Bergk II 41 ff.  
 Soph(okles): ed. Jebb Cambridge. Nauck, TGF 2. Aufl. 1889. — nr. 4 D. bei  
 Diehl I 67 und Bergk II 248; dazu 4 a und b bei Wilhelm, Beiträge  
 zur griechischen Inschriftenkunde, Sonderschr. d. öst. arch. Inst. VII  
 1909, 102 ff.  
 Stesich(ros) 26 D.: Diehl II 39 ff.; s. auch u. Lamprokles.  
 Teles(illa von Argos) 1: Diehl II 61. Bergk III 380.  
 Terpan(dr)os 1. 2. 3 D.: Diehl II 3 ff. Bergk III 7 ff.  
 Theogn(is): Diehl I 117 ff. Bergk II 117 ff.  
 Theokr(it): Wilamowitz, Bucol. Gr. (bibl. Oxon.) 1 ff.; aber numeriert nach  
 der gewöhnl. Ordnung.  
 Timokr(eon) 5 D.: Diehl II 120 ff. Bergk III 536 ff.  
 Timoth(eos von Milet) 1. 11 D.; Perser: Diehl II 134 ff. Bergk III 619 ff.  
 Wilamowitz, Tim. Leipz. 1903.

## 2. Anonyme Hymnen.

- Anth. Pal.: (Apollonhymnus) 9, 525 (auch Abel, Orph. 285); (Dionysosh.)  
 9, 524 (auch Abel, Orph. 284 f.); (Inscr.) 6, 42. 68. 87.  
 Anubish(ymnus): Kaibel, epigr. Graeca 1878, nr. 1029.  
 Apoll(on)h(ymnus): Wilamowitz, Griech. Versk. 1921, 372. Eusebius, praep.  
 ev. 123 d.  
 Athenafragment: Bergk III 727.  
 Attish(ymnen) 1. 2: Hepding, Attis RVV I 34 ff. Hippolytos, refut. omn.  
 haeres. V 9. Bergk III 685 f.  
 Carm(ina) pop(ularia) 24. 46. 48 D.; 2 B.: Diehl II 192 ff. Bergk III 654 ff.  
 Chrysosh(ymnus): Bergk III 744.  
 Dakt(yloi)-Id(aioi)h(ymnus): Powell 171 ff. IG XII 9, nr. 259.  
 Delph(ica) frgg. 1. 3 a. b: Diehl II 303.  
 Delph(icus) h(ymnus): Diehl II 303 ff. Powell 141 ff.  
 Demetr(ios) h(ymnus): Athen. VI 253 D. Diehl II 249 ff. Bergk III 674.  
 Powell 173 ff.  
 Didyma (inschr. Orakelspruch aus D.): Th. Wiegand, Abh. d. Berl. Ak.  
 1911, 64. Vgl. Weinreich a. a. O.  
 Echoh(ymnus): Philostratos, Heroicus ed. Kayser Leipz. 1871 p. 328. Bergk  
 III 687 f.

- Epidaur(os, inschr. Hymnen aus E.): I G IV 1 (ed. min.) 1929, nr. 128—135.
- Erythr(ai, inschr. Hymnen aus E.) I (Apollon): Wilamowitz, Nordjon. Steine, Abh. Berl. Ak. 1909, 37 ff. Powell 140. — II (Asklepios), spätere Niederschr. in Athen, Ptolemais und Dion: Wilamowitz 37 ff. Powell 136 ff. I G III 171 c. Plaumann, Ptol. in Oberägypten, Diss. Leipz. 1910, 91 ff. Bülow a. a. O. 48 f. — III (Seleukos): Wilamowitz 47 f. Powell 140.
- frgg. adesp(ota) 39, 12, 89: Bergk III 696 ff.
- frgg. (adespota) Alex(andra) 4. 10 D.: Diehl II 316 ff. Bergk III 725.
- frgg. (mel.) chor. (adesp.) 4 (Tycha): Diehl II 157 ff. Bergk III 732 f. Stob. ecl. I 6, 13 p. 86 W. — 5 (Moiren): Diehl II 159 f. Bergk III 733 f. Stob. ecl. I 5, 10/12 p. 76 W. — 22, 23, 24, 25, 38 D.: Diehl II 163 ff. Bergk III 724 nr. 108. 109, 110.
- frgg. (mel.) monod. (adesp.) 8. 14 D.: Diehl I 488 ff. Bergk III adesp. nr. 61. 82 A.
- Glaukop(is)fragment: Bergk III 739.
- I G IV 1 (ed. min. 1929) 424, 425, XII 3 suppl., 1328, XIV 652, 769, 1003 a. (s. auch u. Kaib. u. ö.).
- Isish(ymnen aus) Andr(os): Peek, Der Isish. v. Andr. Berl. 1930. Kaibel, epigr. Gr. nr. 1028. I G XII 5, nr. 739. — (aus) Gomphoi: Peek 133 ff. — (aus) Kyrene: Peek 127 ff. (Ferner prosaische) Isish. (aus) Ios (I G XII 5, nr. 14 und p. 217 nr. 739 append.), Kyme (Salaë, BCH 51, 1927, 378 ff.) und Nysa (Diod. I 27, wo auch ein Osirish. steht).
- Kaib(el epigr. Gr.) 771. 790. 797. 798. 799. 802. 803. 811. 812. 831 (I G XIV 1003). 835 a. 1025 (Apollonh.). 1026 (Asklepiosh., auch I G XIV 1015. Bergk II 245 f.), 1027 a (Asklepiosh.). 1027 c (Telesphorosh.). 1029 a (S. 537 f. K., Musenh.). 1030 (Flußgott Meles). 1031 (Helios). 1032 (Hermes). 1046 b (Athene und Nemesis, auch I G XIV 1389 II).
- Lysand(er)h(ymnus): Plut. vita Lys. 18. Diehl II 249. Bergk III 673 nr. 45.
- Mnemosyneh(ymnus): Powell 191 f. Berl. Klass. Texte V 2, 56 ff. Wochenschr. f. klass. Phil. 1908, 429.
- Ox(yrhynchos)pap(yri ed. Grenfell-Hunt) nr. 1015 (VII p. 111 ff., Hermes). nr. 1380 (XI p. 190 ff.; Isis); s. auch unter den christl. Hymnen.
- Pap(yrus von) Chic(ago) col. I—IV (Arsinoe-Aphrodite), VI (Zeus-Apollon), X (Artemis-Apollon): Powell 82 ff.
- Pap(yri) r(ussischer und) g(eorgischer Sammlungen, nr. 11 Dionysoshymnus): ed. Zereteli I Tiflis 1925.
- Ptolem(ais, inschr. Hymnus aus P., V. 19 ff. zu Erythr. II hinzugedichtet): Plaumann, Ptol. in Oberägypten, Diss. Leipz. 1910, 91 ff.
- Skol(ia) 1. 2. 3. 4 D.: Diehl II 181 ff. Bergk III 643 ff. nr. 2. 3. 4. 5.
- Sophiah(ymnus): Bergk III 744.
- Stob. ecl. I 1, 31 (a und b, p. 38 f. W. 1); auch Bergk III 681 f.): Hymnus an alle Götter.
- Thetish(ymnus): Philostratos, Heroicus ed. Kayser Leipz. 1871 p. 325. Bergk III 687 f.

1) Die von den Herausgebern getrennten Stücke gehören zusammen, vgl. Wilamowitz Timoth. 1903, 91 Anm. 2.

- Thetis-Neopt(olemos)h(ymnus): Heliodoros, Aithiopika III 2 ed. Bekker. Leipz. 1855, p. 79. Anth. Pal. IX 485.  
 Titush(ymnus): Plut. vita T. Flamin. 16. Powell 173.  
 Tycheh(ymnus): Diehl II 313. Powell 196. Berl. Klass. Texte V 2, 142 f.  
 Zeus-Dikt(aios)h(ymnus): Diehl II 279. Powell 160 ff. Latte, De saltat. Graecor. RVV XIII 3, 1913, 43 ff. Poerner, De Curet. et Coryb. Diss. Halle 1913, 264 ff.

### 3. Zauberhymnen.

Hauptquelle: die Zauberpapyri (P); Numerierung nach Preisendanz, Arch. f. Pap.-Forsch. 8, 1927, 104 ff. Für P I—VI wurde die Ausgabe von Preisendanz, Papyri Graecae Magicae I 1928 zugrundegelegt, für die übrigen die älteren Einzelausgaben.

Apollon-Helioshymnen: P I 296—314. 315—325 und 341—347. II 1—10. 81—101. III 198—256. VI 6—44.

Typhonhymnen: P IV 179—201. 261—273.

Helioshymnen: P IV 436—462 (A); 1957—89 (B); VIII 74—81 (C) bei Wessely, Denkschr. d. K. Ak. d. Wiss. Wien 42, 1893, 57; P I 315—325 und 341 f. (D). Dazu Kuster, Diss. Königsberg 1911, 18 ff. — P IV 939 bis 951. — P XXIIa Blatt 2, Z. 15—24: Schubart, Ägypt. Urkunden aus d. Museen Berl., Griech. Urk. IV 1912, nr. 1026<sup>2</sup>.

Ἐπι ἠρώων: P IV 1399—1434.

An die Unterirdischen: P IV 1459—1468.

Selenehymnen: P IV 2242—2347; dazu Kuster 81 ff. — P IV 2574—2621.

Selene-Artemishymnus: P IV 2785—2870.

Artemishymnus: P IV 2521—2567.

Hekatehymnus: P IV 2714—2784.

Aphroditehymnus: P IV 2902—2939; dazu Kuster 55 ff.

Hermeshymnen: P V 400—421; VII 668—680 bei Wessely 44 f. (Zählung nach Preisendanz; Wessely: 734—746); XVIIb, 1—23: Plasberg, Arch. f. Pap.-Forsch. 2, 1903, 208 ff.

Arsemphemphôthymnus: P XII col. 7,30— col. 8,5: Dieterich, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 16, 1888, 808 und 774 ff. Leemans, Pap. Gr. musei ant. publ. Lugd.-Bat. II 1885, 27 ff.

Ἵμνός κλητικός: P XXIII, 22—36: Wünsch, ARW 12, 1909, 2 ff. Ox. pap. III, 1903, nr. 412.

#### Weitere Zauberhymnen:

(Bleitafel von) Aschmun(ên) 1 (Unterweltsdämonen), 2 (Unterweltsgott): Wünsch, Berl. Phil. Wochenschr. 1912, 4 ff.

Hippolytos, Refut. omn. haeres.) 1 (IV, 32; Zeus-Asklepios), 2 (IV, 35; Hekate): Ganschinietz, Capit. Hippol. gegen die Magier, Harnack-Schmidt, Texte und Unters. 39, 2, 53 ff. 65 ff. Bergk III 682 (nur für 2).

Marcell(us, De medicamentis 15,89; Hekatefragment): Corpus medic. lat. V 1916, 118. Dieterich, De hymn. Orph. 42 ff.

(Fluchtafel von) Megara (Hekate- und Selenefragmente): Wünsch, I G III 3 praef. 13 f.

#### 4. Prosa der Kaiserzeit.

- (A)lios) Arist(eides): Götterreden; Hymnenbruchstücke in der 4. heil. Rede § 39—42 K. (vgl. Weinreich, ARW 17, 1914, 527 ff.) und in der 1. heil. Rede § 30 K.: ed. Keil II 1898. Dindorf I 1829.
- Jul(ianus Imperator) IV (Rede auf Helios), V (auf die Mutter der Götter): ed. Hertlein Leipz. 1875.
- Long(os Daphnis und Chloe) II 7 (Eros-Enkomion): ed. Hercher, *Erotici script.* Gr. I 1858, 266.
- Menandr(os): ed. Spengel, *Rhet. Graeci* III 1856, 329 ff.
- Phil(on), leg(atio) ad C(aium) 21 § 143 ff. (Augustus-Enkomion): ed. Cohn-Wendland VI Berl. 1905; vgl. Wilh. Weber, *Der Prophet und sein Gott*, Leipz. 1925, 155 ff.

#### 5. Die älteren christlichen Hymnen in griechischer Sprache.

Als Ausläufer des griechischen Hymnus wurden die älteren christlichen Hymnen bei charakteristischen Einzelercheinungen in den Rahmen der Untersuchung einbezogen. Vgl. auch Jos. Kroll, *Die Hymnendichtung des frühen Mittelalters*, *Die Antike* II 1926, bes. 270 ff. F. J. Dölger, *Sol Salutis* 2. Aufl. 1925, 124 ff.

- Christ(iche) anon(yme Hymnen): Christ-Paranikas, *Anth. Gr. carm. Christ.* 1871, 38 ff.
- Clem(ens) Alex(andrinus, Christush. am Ende des Paedagogus): ed. Stählin I 1905, 291 f.
- Greg(or von Naz(ianz): Christ-Paranikas 23 ff.
- Method(ios, Christush. im Symposion): Christ-Paranikas 33 ff.
- Ox(yrhynchos)pap(yri ed. Grenfell-Hunt) nr. 1786 (XV p. 21 ff. Theologie und Glaube 18, 1926, 397 ff. Riv. Indo-Gr.-Ital. 7, 1923, 173 ff. *Raccolta Lumbroso* 1925, 229 ff.): anon. Fragment. — nr. 2074 (XVII p. 18 ff.): Hymnus in Prosa auf die Jungfrau Maria.
- Synes(ios Hymnen): ed. Flach Tübingen 1875. Christ-Paranikas 3 ff. vgl. Terzaghi, *Riv. Indo-Gr.-Ital.* V 11 ff. VI 1 ff.

---

Während der Drucklegung konnte noch folgende Literatur herangezogen werden:

- Herter, Hans, *Kallimachos. R-E<sup>3</sup> Suppl. V* 433 ff. (Hymnen).
- Körte, Alfred, *Arch. f. Pap.-Forsch.* 10, 1931, 28 f. (Dioskorosfrgg.).
- *Der Demeterhymnos des Philikos.* *Hermes* 66, 1931, 442 ff.
- Preisendanz, Karl, *Papyri Graecae Magicae* II 1931.
- Radermacher, L., *Der homerische Hermeshymnus.* S.-B. der Wiener Akad. 213, 1, 1931.
-

## Einleitung.

Das Gebet des Menschen an seinen Gott läßt uns einen Blick in das Innerste seines Wesens tun, besonders wenn es sich um individuelle, nicht um formelhaft erstarrte Gebete handelt. Aufgeschlossen liegt vor uns die Seele des Menschen: er offenbart seine Gefühle und Gedanken über die höchsten Wesen, die Götter; er vertraut diesen Göttern, was ihn am meisten bedrängt und bewegt, angefangen von den kleinsten Sorgen des täglichen Lebens bis zu dem geheimsten Sehnen nach den höchsten ihm vorschwebenden Lebensgütern. Gerade auf das Rätselhafte, was der Mensch nicht klar erkennen und nur dunkel ahnen und empfinden kann, richtet sich zu allen Zeiten das religiöse Streben des Menschen. Während der Zauberspruch jenes Unbegreifliche durch ebenso geheimnisvolle Mittel erzwingen will, ist das Gebet in der Erkenntnis menschlicher Unzulänglichkeit bescheiden genug, den Gott darum zu bitten; aber doch finden sich im Gebet noch Überbleibsel von Götterzwang und Zauberei, die auf die Entwicklung aus dem Zauberspruch hinweisen 1). In all dem, was der Mensch von den Göttern zu erlangen sucht, offenbart er uns, was er als höchste Lebenswerte empfindet; hier spricht er aus, oft nicht ganz deutlich und sich selbst nur halb bewußt, was ihm als Lebensideal vorschwebt, was ihm das Leben lebenswert macht und ihm höchste Befriedigung zu geben

---

1) Die Ansicht, daß prinzipiell zwischen Zauberspruch und Gebet kein Unterschied ist, vertritt Fr. Pfister, Kultus, R-E XI 2154 ff., 2108 f.; ders., Die Rel. d. Gr. u. R. 1930, 194 ff.; s. auch Hdwbch. d. d. Ab. u. Gebet. Vgl. Fr. Schwenn, Gebet und Opfer, Heidelberg 1927, S. 62—81, wo Beispiele gebracht werden für das Eindringen zauberischer Elemente in das Gebet. Auch die älteste Form des Hymnus ist der rhythmische Zauberspruch, vgl. R. Wunsch a. a. O. 144; dies wird auch bestätigt durch die Untersuchung Knokes (a. a. O. 1 ff.) über den Gebrauch des Wortes ἕμνος, das in alter Zeit neben „Fluchlied“ vielfach „Bann-“ oder „Zauberlied“ bedeutet. Der Wandel der Weltanschauung bringt es dann eben mit sich, daß der Mensch dem Gotte nicht mehr mit dem Befehl, sondern mit der Bitte naht.

vermag. Zu diesen Lebenswünschen gehört eng die Vorstellung, die der Mensch von den höchsten göttlichen Wesen hat, die ihm ja jene Wünsche erfüllen sollen. Somit läßt uns das Gebet ein wesentliches Stück der menschlichen Sinnesart und Geisteswelt erkennen.

Das hier vom Gebet Gesagte gilt auch von dem Götterhymnus, der eine künstlerische Formung des Gebets darstellt. Die Grenze ist bisweilen nicht ganz scharf zu ziehen: charakteristisch für das Gebet ist, daß es der Seele eines einzelnen oder einer bestimmten Situation entsprungen, also vielfach ganz individuell und speziell gehalten ist; demgegenüber sucht der Hymnus im allgemeinen Einzelheiten und Sondervorstellungen zu vermeiden und will dem allgemeinen religiösen Empfinden gerecht werden, da er ja vor einer größeren Zahl von Menschen dargeboten wird, mag er nun als Vortrag eines Rhapsoden oder als Kultlied oder als Gemeindegebet verwendet werden. Gebet und Hymnus enthalten beide viel Formelhaftes und zeigen somit vielfache Ähnlichkeiten; vor allem stark rhythmisierte Gebete (vgl. Ed. Norden, *Logos und Rhythmus*, Rektoratsrede 1928) und metrisch gestaltete Gebete (in der Tragödie, auch gelegentlich bei Homer u. dgl.) erinnern naturgemäß ganz besonders an den Hymnus. In dieser Literaturgattung herrscht ein festes Stilgesetz: vielleicht hat sich der Hymnenstil gerade deshalb zu einem besonders festen und formelhaften ausgebildet, weil in kultischen Dingen an einmal gefundenen Formen, an der Tradition, mit besonderer Zähigkeit festgehalten wird.

Der Herausarbeitung solcher charakteristischen stilistischen Einzelheiten in Gebet und Hymnus hat sich die neuere Forschung vielfach gewidmet: bei der Anrufung der Gottheit haben wir verschiedene Prädikationen zu unterscheiden, im Du-Stil und Er-Stil<sup>1)</sup>, im Partizipialstil und Relativstil, die einander aber nicht ausschließen, sondern eng verbunden nebeneinander vorkommen (vgl. Ed. Norden a. a. O.). Der Aufbau des Hymnus weist einzelne charakteristische Teile auf, wie Musenanrufung

---

1) Unhellenisch ist hingegen der Ichstil der meisten Isishymnen, wie Norden *Agn. Theos* 186 ff. nachwies; vgl. auch Deißmann, *Licht vom Osten*, 4. Aufl. 1923, 109 ff. Pfister, *Philol. Wochenschr. f. klass. Phil.* 1911, 809 f. Jene Hymnen dürfen deshalb nur mit Vorsicht zu Schlüssen auf die griechische Vorstellungswelt herangezogen werden.



bzw. direkte Anrufung, Rühmen der Abstammung und der Kultorte des Gottes usw., meist zerfällt er deutlich in drei Teile, die Anrufung, die *pars epica* (Aretalogie) und das eigentliche Gebet (vgl. Adami, Buchholz, Knoke a. a. O.). Reichen Aufschluß über solche charakteristische Bestandteile des Hymnus gibt auch der Rhetor Menandros, der die einzelnen Arten der Götterenkomen und -hymnen erörtert und in dem Kapitel *περὶ Σμινθιακοῦ* eine Anweisung zum regelrechten Lobpreis des Apollon Sminthios gibt. Soweit sich also die bisher vorliegenden Untersuchungen mit der gesamten griechischen Hymnendichtung beschäftigen, richten sie ihr Augenmerk vor allem auf formale und stilistische Dinge. Demgegenüber will ich in erster Linie die sprachliche Gestaltung des Hymnus berücksichtigen, die, wie mir scheint, eine Menge von Übereinstimmungen aufweist, so daß man nicht nur von einer stilistischen Gebundenheit reden darf, sondern auch von einer engen Gebundenheit an die sprachlichen Ausdrucksmittel; ich hoffe dies genügend an den Übereinstimmungen in jeweils verschiedenen Hymnen aufzeigen zu können. Zugleich können wir — da der Gedanke die sprachliche Form erst schafft — aus den sprachlichen Formulierungen heraus die Gedankenwelt begreifen, der jene entsprangen. Auf diese Weise gedenke ich unter Zugrundelegung sprachlicher Untersuchungen zu ermitteln, welche Anschauungen von seinen Göttern und welche höchsten Lebenswünsche der Griechen im Hymnus äußert, also seine Gottesvorstellung und Lebensauffassung auf Grund der erhaltenen Hymnen darzustellen.

Man mag vielleicht meiner hiermit kurz gekennzeichneten Betrachtungsweise der Hymnen und den daraus sich ergebenden Folgerungen entgegenhalten, daß man doch bei der Verschiedenartigkeit der Hymnenliteratur und ihrer ganzen Entstehungsgrundlagen nicht von einem gemeinsamen gedanklichen Inhalt sprechen könne. Es ist richtig, daß die griechische Hymnenliteratur, so lückenhaft wie sie uns vorliegt, keineswegs ein einheitliches Bild bietet: Die Hauptmasse der erhaltenen Hymnen ist in hexametrischer Form gehalten, während von den in metrischen Maßen verfaßten Hymnen der Blütezeit und des Hellenismus nur wenige auf uns gekommen sind. Wir haben die Homerischen Hymnen, die von Rhapsoden bei Götterfesten als Einlei-

tung (Prooimion) vorgetragen wurden; das andere große Corpus sind die Orphischen Hymnen, die das Hymnenbuch einer orphischen Gemeinde darstellen (vgl. Dieterich a. a. O. Kl. Schr. S. 86), von deren Kult wir wenig wissen. Diese beiden Sammlungen liegen zeitlich weit auseinander und die von einzelnen Dichtern literarisch oder inschriftlich überlieferten Hymnen, die dazu größtenteils fragmentarisch sind, können die dazwischenliegende Lücke nicht in dem vollen wünschenswerten Maße ausfüllen. Vor allem ist der Verlust von Pindars Hymnen schmerzlich, da die Fragmente und manche Stellen der Siegesgesänge und Paiane erkennen lassen, wie sehr er dem Hymnenstil trotz eigentümlicher dichterischer Gestaltung folgte. Hymnen und Götteranrufungen innerhalb anderer Dichtungen können demgegenüber manches zur näheren Kenntnis der Hymnendichtung beitragen. Hesiod zeigt in den Musenhymnen, im sog. Hekatehymnus (zu dessen kunstvoller Komposition Pfister a. a. O. zu vergleichen ist) und in verschiedenen kleineren Partien der Theogonie durchaus hymnischen Stil, während er dem Zeushymnus zu Beginn der Erga ein weniger traditionelles, mehr eigenartiges Gepräge gegeben hat<sup>1)</sup>; die Elegie des Theognis ist stellenweise deutlich vom Hymnenstil bestimmt; und noch in späten Jahrhunderten trägt die epische und elegische Dichtung viele hymnische Züge, was bei der engen Verbundenheit von Epos und Hymnus in ihrer Frühzeit nicht verwunderlich erscheint (vgl. u. § 1; Stenzel a. a. O.). Freilich sind alle derartigen hymnischen Stücke durch den Zusammenhang innerhalb des betr. Werkes bedingt und bisweilen auf einen speziellen Gedanken beschränkt, so daß man nicht jedes von ihnen schlechthin einen Hymnus nennen darf. Dies gilt besonders von den hierher gehörigen Stellen in Chorliedern der Dramatiker, die bisweilen mit dem Hymnus nicht viel mehr als die Anrufung des Gottes

---

1) Diese Einleitungsverse der Erga erklärt K. Ziegler (ARW 14, 1911, 393 ff.) für ein Produkt eines „Zöglings der gorgianischen Rednerschule“, Ed. Norden (a. a. O. 258 ff., Logos und Rhythmus, Rektoratsrede 1928, 12 f.) sieht in ihnen Urformen logisch-rhythmischer Gliederung der gehobenen Sprache, hält sie also für echt. Seitdem dieser Hymnus durch den Nachweis W. Jägers an der Solonischen Eunomieschilderung (S.-B. Berl. Akad. 1926, 82 ff.) aus seiner literarhistorischen Isolierung befreit wurde, muß die Nordensche Auffassung als die richtige erkannt werden.

gemeinsam haben, die aber gelegentlich auch einen regelrecht gebildeten Hymnus darstellen; so schließt sich Sophokles in Gedanken und Form seiner hymnischen Partien vielfach eng an den Hymnenstil an, während Aischylos und Euripides im allgemeinen sehr frei schalten und ihre eigenen Wege gehen (vgl. zum Zusammenhang der religiösen Dichtung des Aischylos mit dem Kultlied Fränkel a. a. O. 14 f.; zur Charakterisierung der Hymnen bei den Tragikern überhaupt Knoke a. a. O. 76 f.); Aristophanes folgt dem Stil sakraler Poesie getreulich, indem er häufig regelrechte Kultlieder wiedergibt oder — was für den Hymnenstil nicht weniger lehrreich ist — sie parodiert; eine solche Parodie ist auch Lukians hymnische Verherrlichung der Gottheit Podagra. Somit dienen auch andere Dichtungsgattungen der Erkenntnis hymnischer Eigenart. Vor allem sind hierfür auch die Inschriften heranzuziehen, für deren Auswertung O. Weinreich und O. Kern (a. a. O.) einen bestens gelungenen Anfang bieten; ich habe mich deshalb bemüht, eine Reihe von Epigrammen, die an Sprache und Stil des Hymnus anklingen, in den Rahmen der Untersuchung einzubeziehen, will aber damit natürlich nicht den Anspruch erheben, das einschlägige Inschriftenmaterial nur einigermaßen zu erfassen; es kam mir vielmehr nur darauf an, an Beispielen den Einfluß des Hymnus auf die kultischen Inschriften zu zeigen, der sich vor allem auf die Form der Epiklese und die Sprache des eigentlichen Gebets bezieht. Während somit Eigenheiten der literarischen Gattung des Hymnus in andere Dichtungsgattungen eindringen, war jene selbst mannigfachen grundsätzlichen Umbildungen unterworfen. Die von den homerischen Rhapsoden gebrauchte hexametrische Form des Hymnus wurde von Kallimachos als „Literaturhymnus“ weitergepflegt (vgl. Schmid-Stählin, *Gesch. der griech. Lit.* I 1929, 341). Dabei wandelt der hellenistische Dichter nicht in den alten Bahnen des strengen, pathetischen Hymnus: denn seine Dichtung ist frei von traditionellen kultischen Anschauungen und ist höchst persönlich gestaltet, so wie er der heroischen Kunst Homers gegenüber seine lebenswürdige Genrekunst geschaffen hat und sich trotz starker Anlehnung an den alten Dichter als eigenartig und durchaus modern zeigt; wo trotzdem bei ihm alte Klänge kultischer Sprache an unser Ohr dringen, da sind sie gedanklich ungebildet oder stilistisch variiert, denn

der Dichter liebt Abwechslung und Überraschung. Diese Gedankengänge hat H. Herter (*Xenia Bonnensia* 1929, 49 ff.) an dem Beispiel des Artemishymnus in treffender Weise dargelegt. Für die Zwecke des Zaubers wurden Orphische oder andere Hymnen mannigfach umgestaltet und wir dürfen die erhaltenen Zauberhymnen nur dann als eigentliche Hymnen betrachten, wenn wir von ausgesprochenen, auf den Zauber bezüglichen Zusätzen und gelegentlichen Entstellungen absehen.

Die einzelnen Hymnenkomplexe tragen demnach, ihren Zwecken entsprechend, verschiedenen Charakter: wir haben nebeneinander die daktylischen, von Rhapsoden rezitierten Homerischen Hymnen; die melischen, gesungenen Kulthymnen; die im orphischen Gottesdienst gebrauchten Orphischen Hymnen; die für magische Zwecke umgestalteten Zauberhymnen; die innerhalb anderer Dichtungsarten (Tragödie, Komödie, Epos, Elegie, Epigramm) erwachsenen Hymnen; die um ihrer selbst willen verfaßten Literaturhymnen (Kallimachos). Mit dieser Mannigfaltigkeit der Zweckbestimmung verbinden sich inhaltliche Verschiedenheiten: so bringen die Orphischen Hymnen Gedanken ihrer Mysterienreligion, die Homerischen Hymnen enthalten einen episch breit ausgeführten Mythos und klingen in ein Gebet für den Sänger aus, usw.; vor allem ist zu bedenken, daß auch bei den einzelnen Dichterpersönlichkeiten individuelle Empfindungen und Vorstellungen hereinspielen, derart daß etwa der Hymnus Sapphos auf Aphrodite seinem Inhalt nach als ausgesprochen persönlich gefärbte Lyrik zu gelten hat und der Zeushymnus des Kleantes als philosophisches Gedicht zu betrachten ist. Da sich also so viele verschiedenartige und individuelle Züge in der Hymnendichtung finden, könnte es fast unmöglich erscheinen, sie in inhaltlicher Beziehung auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Und doch ist es unleugbar, daß in der Hymnenliteratur, so wie sie uns vorliegt, bestimmte Gedanken und ganze Vorstellungsreihen, die tief verankert sind in den sprachlichen Ausdrücken, immer wiederkehren und die ganze Gattung des Hymnus geradezu beherrschen; daher glaube ich von einer gemeinsamen gedanklichen Grundlage der Hymnendichtung sprechen zu dürfen. Denn die Gedanken des Hymnus wurden in der festen sprachlichen Form weitergegeben und so gleichsam konserviert, wobei zu beachten ist, daß an solchen festen Prä-

gungen auch das Metrum seinen Anteil hat (insbesondere hexametrische Versstücke sind, bisweilen vom homerischen Epos her, in der Hymnendichtung zu verfolgen). Mit all dem ist freilich nicht gesagt, daß derselbe Gedanke, der einen sprachlichen Ausdruck geschaffen hat, noch ebenso lebendig sein mußte in einem späteren Gedicht, das diese Formulierung übernahm; im Gegenteil konnte es vorkommen, daß derartige Formulierungen in späterer Zeit lediglich als kurrente Münze übernommen wurden, da sie eben zum Hymnenstil gehörten: so lebte etwa die Formel εἶρε . . . εἶρε noch fort, als man an ihren Sinn nicht mehr glaubte, ihn vielleicht gar nicht mehr kannte.

Für die starke Lebenskraft der hymnischen Gedanken und ihres sprachlichen Ausdrucks zeugen einmal die Rhetoren, die in ihren enkomiaistischen Lobpreisungen stark vom Hymnenstil beeinflusst sind; zum andern aber und vor allem die frühen christlichen Hymnendichter, die von der heidnischen griechischen Hymnendichtung vielfach in Sprache, Stil und Vers bestimmt sind<sup>1)</sup>. Ja bisweilen hängen sie sogar gedanklich davon ab; ein typisches Beispiel dafür ist, daß bei dem christlichen Bischof Synesios das Motiv der ἀημοσία (vgl. § 8) anklingt, das nicht christlichen Gedankengängen entsprungen, sondern der heidnischen griechischen Hymnendichtung entlehnt ist. Jedenfalls ist es berechtigt, aus unverkennbar immer wiederkehrenden Formulierungen den Gedanken herauszulesen, aus dem sie entstanden sind; diese Gedanken aber, die so lebenskräftig waren, daß sie als Traditions-gut fortbestanden, sind sicher die grundlegenden und bezeichnendsten für die griechische Vorstellungswelt. Ich bin geneigt anzunehmen, daß die im 5. Jahrhundert blühende Hymnenpoesie, die sich aus älteren Hymnen allmählich entwickelte, nicht allein schon den typischen Stil des Hymnus herausgebildet, sondern auch auf Grund der damals lebendigen Gedanken bereits einen bestimmten, formelhaften Sprachschatz geschaffen hatte. Dieser hat in seinen wesentlichen Teilen Jahrhunderte überdauert und die nachfolgenden Hymnendichter bestimmend

---

1) Vgl. J. Kroll, *Gnomon* 5, 1929, S. 31: „Der christliche Hymnus und, soweit es eine feierliche Stilisierung empfängt, das Gebet münden also zum Teil in den Strom der stilisierten, metrischen und prosaischen religiösen Sprache des griechisch-römischen Heidentums.“

beeinflusst; von einem solchen Erbe zehren schließlich noch die Orphischen Hymnen, denen man gewiß keinen eigenen künstlerischen Wert beimessen darf, hier machen die philosophisch durchsetzten Hymnen des Kleantes oder Proklos gelegentlich eine Anleihe, hieraus schöpft der Magier für seine nächtlichen Zaubereien und Geisterbeschwörungen und der christliche Dichter für seine Lieder zum Preis des alleinigen Gottes.

---

## Erster Abschnitt.

### Die Gottesvorstellung im griechischen Hymnus.

#### § 1. Beginn mit den Göttern; die Götter als Anfang, Schöpfer und Eltern aller Dinge.

Der griechische Mensch, durchdrungen von einem starken Glauben an die große Macht des Gottes, beginnt im Gefühl seiner eigenen Kleinheit alle seine Handlungen mit Gott, mit einer Anrufung der Götter (vgl. E. v. Lasaulx, Die Gebete der Griechen und Römer, Verzeichn. der Vorles. Wbg. 1842, 9 f.; Heiler a. a. O. 193 f.; Ausfeld a. a. O. 507 ff.). Dieser griechische Brauch ist auch wichtig für die Geschichte des Hymnus. Denn hieraus sind die sog. Homerischen Hymnen erwachsen, die mit Wilamowitz als Proömien zu Heldenepen zu erklären sind, wie sie ja auch in der antiken Überlieferung unter der Bezeichnung προοίμια zitiert werden; die Sitte erforderte, daß die Rhapsoden bei ihren Vorträgen mit dem Preis der Götter begannen und zunächst „ein einleitendes Wort der Huldigung an den Herrn des Ortes richteten“ (U. v. Wilamowitz, Die griechische und lateinische Literatur und Sprache, Kultur der Gegenwart I 8<sup>3</sup>, 1912, 23; Wünsch a. a. O. 147 f.; Pfister, Die Rel. d. Gr. und R. 1930, 220 f. Vgl. auch Pind. Nem. 5, 25). So betont der Sänger ausdrücklich, er wolle mit einem bestimmten Gott beginnen und ihn zuerst besingen; von den Homerischen Hymnen an können wir diese Gewohnheit häufig in der griechischen Hymnenliteratur beobachten; so ἀρχεσθαι:

Hom. h. 25, 1: Μουσῶν ἀρχωμαι Ἀπόλλωνός τε Διός τε. Hes. Theog. 1: Μουσῶν Ἐλικωνιάδων ἀρχώμεθ' αἰεῖδεν. 36: Τύνη, Μουσῶν ἀρχώμεθα. Arat. Ph. 1: Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα. Am Ende seines Gesanges sagt der Sänger der Homerischen Hymnen häufig, er wolle jetzt, nachdem er mit dem betreffenden Gott angefangen, zu einem anderen Gegenstand übergehen:

Hom. h. 4, 293. 9, 9. 18, 11: σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον. 31, 18: ἐκ σέο ἀρξάμενος κλήσω μερόπων γένος ἀνδρῶν | ἡμιθέων. 32, 18: σέο δ' ἀρχόμενος κλέα φωτῶν | ᾄσομαι ἡμιθέων. (An den beiden letzten Stellen ist ausdrücklich gesagt, daß dem Götterhymnus ein Heldengesang folgen soll.) Diese kurze Form findet sich auch am Eingang von Hymnen:

Apoll. Arg. 1, 1: Ἀρχόμενος σέο, Φοῖβε, παλαιγενέων κλέα φωτῶν | μνήσομαι, wo Hom. h. 32, 18 f. offenbar das Vorbild war. Alkm. 9: ἐγὼ <ν> δ' αἰίσομαι | ἐκ Διὸς ἀρχομένα.

Daß diese Form des Anfangs in der Hymnendichtung verbreitet war, ist auch aus Menandros zu entnehmen, dessen Σμινθιακὸς λόγος ganz auf hymnischer Tradition fußt (S. 445 Sp.): ἀλλ' ὦ Σμίνθιε καὶ Πύθιε, ἀπὸ σοῦ γὰρ ἀρξάμενος ὁ λόγος. Die Abhängigkeit dieser Stelle vom Hymnus würde allein schon das ἀλλά zur Genüge beweisen (vgl. Adami a. a. O. 234); Menandros gibt im folgenden mit allen stilistischen Eigentümlichkeiten das Musterbeispiel eines Hymnus, der zwar in Prosa aufgelöst ist, aber in eine stark rhythmisierte Prosa, vgl. Ed. Norden a. a. O. 165 f. Anm. 3.

In diesen Zusammenhang möchte ich auch das häufig vorkommende ἄρχομ' αἰεῖν rücken:

Hom. h. 5, 1: Δήμητρ' ἠῦκομον, σεμνήν θεόν, ἄρχομ' αἰεῖν, ebenso die entsprechend gebauten Verse mit demselben Versschluß Hom. h. 11, 1. 13, 1 (= 5, 1). 16, 1. 22, 1. 26, 1. 28, 1, sowie 31, 1 in der Form der Musenanrufung. Stesich. 26: Μοῖσά μοι, ἀμφὶ Σκάμανδρον ἑῦρρων ἄρχομ' αἰεῖν. Diese Stellen heißen nicht: ich fange jetzt an . . . zu besingen, wie es Wünsch a. a. O. 149 f. erklärt, sondern sind aufzufassen: ich fange damit an . . . zu besingen, ich besinge . . . zuerst; wenn man in Betracht zieht, welche Bedeutung gerade der Beginn mit einer Gottheit (besonders in den Homerischen Hymnen) hat, so kann hierüber kein Zweifel bestehen. Wünsch wendet ein, ein solcher Anfang müßte auf einen weiteren Gesang mit einem anderen Gegenstand hinweisen, während die betreffenden Hymnen durch ein Gebet (χαῖρε) einen Abschluß hätten; indes konnte trotzdem durch einen der oben angeführten Überleitungsverse (Hom. h. 31, 18 f. usw.) sehr leicht der Übergang zu einem nachfolgenden Heldengedicht oder Hymnus hergestellt werden. Zu späterer Zeit aber, als der Hymnus losgelöst für sich allein weiterbestand,



empfand man das ἄρχομ' αἰδεῖν sicher nicht mehr als Ankündigung eines zweiten nachfolgenden Gesangs, sondern lediglich als Ehrenbezeugung gegenüber der Gottheit, der damit der erste Rang zuerteilt wurde; hierbei verschlug es nichts, daß man diese höchste Ehre bald dem, bald jenem Gott erwies — denn der Hymnus erhebt häufig den jeweils besungenen Gott über alle anderen (vgl. den Henotheismus unten § 2). Für meine Auffassung spricht auch eine weitere Stelle der Homerischen Hymnen, wo ἐκ σέθεν steht und außerdem πρῶτα hinzutritt (Hom. h. 9, 8): αὐτὰρ ἐγὼ σε πρῶτα καὶ ἐκ σέθεν ἄρχομ' αἰδεῖν, sowie Theokrit, der offenbar den Sprachgebrauch der Homerischen Hymnen im Sinn hat (22, 25): Κάστορος ἢ πρώτου Πολυδεύκεος ἄρχομ' αἰδεῖν; ἀμφοτέρω ὑμνέων Πολυδεύκεα πρῶτον αἰδῶ. Der Dichter, der die Dioskuren zu besingen vorhat, ist sich im Zweifel, ob er mit dem Lobpreis des Kastor oder des Polydeukes beginnen soll, und stellt deshalb die ihm offenbar sehr wichtige Erwägung an; denn der Gott, der zuerst besungen wird, erhält dadurch den Vorrang.

Darum wird auch in Hymnen, in denen mehrere Götter angerufen werden, die Anrufung an erster Stelle besonders hervorgehoben: Soph. O. T. 159: πρῶτά σε κεκλόμενος, θύγατερ Διός, ἄμβροτ' Ἀθάνα. Aristoph. Wo. 563: ὑψιμέδοντα μὲν θεῶν | Ζῆνα τύραννον ἐς χορὸν | πρῶτα μέγαν κικλήσκω. Orph. Arg. 336, in einer Anrufung der Meeresgötter: Νηρέα μὲν πρώτιστα καλῶ πρέσβιστον ἀπάντων.

Hier ist die Begründung gegeben, weshalb gerade Nereus zuerst angerufen wird: weil er der älteste, der ehrwürdigste ist (vgl. auch u. § 3). Diese Reihenfolge in der Anrufung nach dem Rang betont besonders stark Pind. frg. 75, 8: Διόθεν τέ με σὺν ἀγλαΐᾳ | ἴδετε πορευθέντ' αἰοιδᾶν δεύτερον | ἐπὶ κισσοάραν θεόν, | Βρόμιον. Mit Zeus, dem höchsten Gott, beginnt man; dann wird das Lob des Dionysos gesungen, der αἰοιδᾶν δεύτερος ist, d. h. bezüglich seiner τιμῆ (s. u. § 3) erst an zweiter Stelle folgt. Eine ebensolche Rangordnung ist gegeben in Hom. h. 1, 158: αἴτ' ἐπεὶ ἄρ πρῶτον μὲν Ἀπόλλων ὑμνήσωσιν, | αὐτίς δ' αὖ Λητώ τε καὶ Ἄρτεμιν. Hingegen gibt das πρῶτον und δεύτερον bei Hes. Theog. 43 ff. keinen Rang an: die Musen besingen zuerst das Geschlecht von Uranos und Gaia, dann den Zeus; es liegt in der Natur der Sache, daß sich der Dichter einer

Theogonie an die zeitliche Reihenfolge der Göttergeschlechter hält. Ganz anders der Dichter des Hymnus, der die kultisch bedeutendere, genealogisch vielleicht jüngere Gottheit an erste Stelle setzt (so Hom. h. 1, 158), bei dem also der Beginn mit einem Gott eine besondere Ehrung darstellt. Vgl. die Bezeichnung der Hestia als  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\alpha$   $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu$  bei Pind. N. 11, 6; des Dionysos als  $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$   $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$   $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\omega\nu$  bei Eur. Bakch. 377 f.

Die Bedeutung jenes  $\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha$  zu Eingang der Hymnen beweist auch eine Variation, die in späteren Hymnen begegnet: Mesomed. 3, 1:  $\text{Ἄδρια βαθύπλου, πόθεν ἄρξομαι | ὑμνεῖν σε}$ ; Arist. 43, 6 (S. 2 D.) Musen:  $\acute{\alpha}\gamma' \acute{\omega}$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau'$   $\epsilon\iota\delta\upsilon\sigma\iota\alpha$ ,  $\pi\acute{\omicron}\theta\epsilon\nu$   $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\omega}\mu\epsilon\theta\alpha$ . Wir haben hier eine Verbindung des  $\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\sigma\theta\alpha$  mit der im Hymnus ebenfalls häufigen rhetorischen Frage des Inhalts: wie könnte ich dich, wer könnte dich besingen? einer Frage also, die aufs anschaulichste dartut, daß die preisenden Worte des Menschen an die Größe des Gottes nicht heranreichen können (vgl. Hom. h. 1, 29. 2, 29 und u. § 4).

Die Anrufung der Götter zu Beginn hat der Hymnus mit dem Epos gemeinsam. Diese enge Verwandtschaft ist natürlich; denn die Homerischen Hymnen haben die gleiche Entstehungsgrundlage wie die Prooimien der Epen, ja sie sind ebensolche Prooimien, wie wir oben gesehen haben. Es ist auch einleuchtend, daß der Gesang zu Ehren des Gottes — der sich immer einstellen wird, wo es eine Dichtung gibt — in den vorhandenen Dichtungsformen gesungen wird; so mußte ganz naturnotwendig der griechische Hymnus zuerst in Stil und Vers des Epos auftreten, um sich später beim Emporblühen neuer Dichtungsgattungen und -formen auch in diesen zu betätigen. Daneben bestand er in epischer Gestaltung weiter und ein Großteil der uns erhaltenen Hymnen sind solche epischen und hexametrischen Stiles. Die hier natürlich besonders stark hervortretenden stilistischen Übereinstimmungen mit dem Epos hat J. Stenzel a. a. O. herausgestellt; ja die Verwandtschaft ist so eng, daß die Prooimien epischer Gedichte, sofern sie den hymnischen Lobpreis eines Gottes geben, in den Rahmen einer Untersuchung über die Hymnendichtung einbezogen werden müssen (vgl. auch Wünsch a. a. O. 149). Besonders klar zutage tritt der Einfluß des Epos darin, daß auch der Hymnus häufig die Musen anruft, die den betreffenden Gott besingen sollen

(s. Adami a. a. O. 219 f.), eine Nachwirkung des homerischen Prooimionstiles, die bis auf den heutigen Tag andauert hat (vgl. Jax, Bayr. Blätt. f. d. Gymn.-Schulw. 63, 1927, 347 ff.).

Die hohe Einschätzung der Gottheit, die in der Sitte des Beginns mit den Göttern zum Ausdruck kommt, erfährt noch eine Steigerung dort, wo hervorgehoben wird, daß man mit den Göttern anfangen und aufhören, daß man sie zuerst und zuletzt besingen wolle. Damit ist die Gottesverehrung an die entscheidendsten Punkte, an Anfang und Ende aller menschlichen Dinge und Handlungen gerückt: Hom. h. 34, 17: οἱ δὲ σ' αἰδοῖοι | ἄδομεν ἀρχόμενοι λήγοντές τ'. Hes. Theog. 48: (scil. Ζῆνα) ἀρχόμεναί θ' ὑμνεῦσι θεαὶ λήγουσαί τ' αἰδοῖσσι, | ὅσσον φέρτατός ἐστι θεῶν κράτει τε μέγιστος. Theokr. 17, 1: Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα καὶ ἐς Δία λήγετε, Μοῖσαι, ἀθανάτων τὸν ἀριστον ἐπὴν κλείωμεν αἰδοῖσσι. An dieser Stelle ist die Gegensätzlichkeit von Anfang und Ende noch schärfer betont durch die Bezeichnung des Anfangs- (ἐκ) und Endpunktes (ἐς) sowie durch den symmetrischen Bau der beiden antithetischen Glieder. Solche Stilisierung wurde im Hymnus gerne angewandt. Ganz ähnlich redet Menandros den Apollon an (S. 445 Sp.): ἀπὸ σοῦ γὰρ ἀρξάμενος ὁ λόγος εἰς σὲ καὶ κατανήσει. Vgl. Arist. 43, 30 f. und P IV 2837 (weiter unten abgedruckt). Theogn. 1: ὦ ἄνα, Λητοῦς υἱέ, Διὸς τέκος, οὔποτε σεῖο | λήσομαι ἀρχόμενος οὐδ' ἀναπαυόμενος. Pind. frg. 89 a: Τί κάλλιον ἀρχομένοις | ἢ καταπαυόμεοισιν | ἢ βαθύζωνόν τε Λατώ | καὶ θεῶν ἵππων ἐλάτει- | ραν αἰεῖσαι; Ganz ähnlich Aristoph. Ri. 1263 ff., worauf Wünsch a. a. O. 160 hinweist.

Hom. h. 21, 3: σὲ δ' αἰδοῖός . . . | ἠδυεπὴς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν αἰεῖ. Hes. Theog. 33. (sc. Μοῦσαι) καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἑόντων, | σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν αἰεῖν. Arat. Ph. 14: τῷ μιν αἰεῖ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἰλάσκονται. Das hinzutretende αἰεῖ verdeutlicht vollends: der Gott soll zu Anfang und Ende verehrt werden, was seiner ewigen und stetigen Verehrung gleichkommt; vgl. zu αἰεῖ αἰεῖν usw. unten § 2. Hom. h. 29, 4: οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ | εἰλαπίνας θνητοῖσιν, ἴν' οὐ πρώτην πυμάτην τε | Ἐστήην ἀρχόμενος σπένδει μεληιδέα οἶνον.

Eine bemerkenswerte Erweiterung, auf die unten noch zurückzukommen sein wird, bieten Theogn. 3: ἀλλ' αἰεῖ πρῶτον σὲ καὶ ὕστατον ἔν τε μέσοισιν | αἰείσω und Theokr. 17, 3: ἀνδρῶν

δ' αὖ Πτολεμαῖος ἐνὶ πρώτοισι λεγέσθω | καὶ πύματος καὶ μέσσοις·  
ὁ γὰρ προφερέστατος ἄλλων.

Einige gedanklich hierhergehörige Ausdrucksweisen seien noch angefügt; so die Wendung, daß man der Götter gedenken und ihrer nie vergessen wolle: Hom. h. 1, 1: Μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο. 34, 18: οὐδέ πη ἐστὶ | σεῖ' ἐπιληθόμενον ἱεῖης μεμνήσθαι ἀοιδῆς. 7, 59: οὐδέ πη ἐστὶ | σεῖο γε ληθόμενον γλυκερὴν κοσμήσαι ἀοιδῆν. Theogn. 1: ὦ ἄνα, Λητοῦς υἱέ, Διὸς τέκος, οὔποτε σεῖο | λήσομαι. Das unverstärkte, alleinstehende μνήσομαι, auf dem natürlich ein geringerer Nachdruck liegt, steht: Hom. h. 1, 150. 160. 2, 368. 3, 580. 5, 495. 6, 21. 7, 2. 10, 6. 19, 49. 25, 7. 27, 22. 28, 18. 30, 19. 33, 19. Theokr. 17, 136. Apoll. Arg. 1, 2; auch Pind. frg. 94: μεμνᾶτ' ἀοιδᾶς scheint diesem Sprachgebrauch der Homerischen Hymnen zu folgen; vgl. Isish. Gomphoi 3. In einem anonymen Hymnus wird eine Reihe von Göttern aufgeführt, deren man „bei jedem Werk gedenken“ soll, μεμνάσθαι ἐν ἔργῳ παντὶ μέγιστον (Stob. ecl. I 1, 31, V. 5). Oder es wird negativ ausgedrückt, daß man die Gottheit stets besingen will: Arat. Ph. 1: τὸν (= Zeus) οὐδέποτ', ἄνδρες, ἑώμεν | ἄρρητον und Hom. h. 1, 177: αὐτὰρ ἐγὼν οὐ λήξω ἐκηβόλον Ἀπόλλωνα | ὑμνέων. Solche Wendungen sind weitläufigere Umschreibungen der kurzen Formulierung: ich will den Gott immer, ewig besingen; s. u. § 2.

Wie die Menschen ihre Werke mit den Göttern anfangen, so sehen sie in dem Gott den Anfang aller Dinge; daß diese Parallele gelegentlich in dieser Weise formuliert wurde, zeigt Terpandr. 1: Ζεῦ πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ, | Ζεῦ, σοὶ πέμπω ταύταν ὕμνων ἀρχάν<sup>1)</sup>. Ganz ebenso sieht man in dem Gott Anfang und Ende aller Dinge und beginnt und endet deshalb mit seinem Preis; dies spricht Aristeides aus (43, 30 f. K.; S. 11 D.): οὔτος ἀπάντων ἀρχὰς καὶ πέρατα καὶ μέτρα καὶ καιροὺς ἔχων . . . ἀπὸ τούτου ἀρχεσθαι χρὴ καὶ τελευτᾶν εἰς τοῦτον (von Zeus). In

---

1) Wilamowitz, Einleitung in die attische Tragödie 1889, 71 Anm. 34 will dieses Fragment dem Terpander absprechen (ebenso Griech. Verskunst 1921, 371), denn „dies Weltprinzip und dieser Wortwitz“ sei in der archaischen Zeit unmöglich. Was indes die hier hergestellte Beziehung mit ἀρχά anlangt, so möchte ich sie nicht als einen Wortwitz, sondern als den Ausdruck einer freudigen religiösen Empfindung auffassen: man will dem Gott geben, was seiner Natur entspricht.

den Homerischen Hymnen wird die Gottheit nicht in dieser Weise als Anfang oder Anfang und Ende aller Dinge bezeichnet; dieser Gedanke hat sich wohl erst unter dem Einfluß der Philosophie stärker entwickelt und weiter verbreitet. In dem einleitenden Hymnus des orphischen Hymnenbuches werden schließlich Anfang und Ende sogar personifiziert gedacht und als Götter angerufen; Orph. h. prooim. 42: (scil. κικλήσκω) Ἀρχὴν τ' ἠδὲ Πέρασ — τὸ γὰρ ἔπλετο πᾶσι μέγιστον. Dieser Zusatz weist darauf hin, daß die Gottheit die menschlichen Dinge zu Ende führt, erfüllt, was eine häufige Vorstellung ist (s. u. § 6).

Die Bedeutung von Anfang und Ende ist an den einzelnen Hymnenstellen verschieden. Gelegentlich handelt es sich um rein lokale Bestimmungen: Orph. h. 83, 7 (Okeanos): τέρμα φίλον γαίης, ἀρχὴ πόλου. 23, 4 (Nereus): πυθμὴν μὲν πόντου, γαίης πέρας, ἀρχὴ ἀπάντων. Die Meeresgötter stellen als Personifikation des Ozeans die äußersten Grenzen der Erde dar. Ebenso beherrscht der aus dem Ozean emporsteigende und in den Ozean hinabsinkende Sonnengott Anfang und Ende der Welt: Orph. h. 34, 14 (Apollon): ἔχεις δὲ τὰ πείρατα κόσμου | παντός· σοὶ δ' ἀρχὴ τε τελευτή τ' ἐστὶ μέλουσα<sup>1)</sup>. Hingegen ist die Stelle in dem Selenehymnus P IV 2836 besser anders zu deuten; s. unten. Bei der rätselhaften Göttin Tyche bleibt auch die Bedeutung von Anfang und Ende dunkel; so frg. chor. 4: Τύχα μερόπων ἀρχά | καὶ τέρμα oder Tyche-h. 11: πάντων γὰρ ἀρχὰν καὶ τέλος ἄριον ἔχ<ε>ις.

Im tiefsten Sinne hingegen kommt die Bezeichnung den höchsten Göttern zu, die das All geschaffen haben und beherrschen; so Arist. 45, 22 K. (S. 91 D.): ὁ δὲ ὡσπερ κορυφαῖος πάντων ἀρχὰς καὶ πέρατα ἔχει von Sarapis, der hier als oberster Gott gefeiert wird; Arist. 43, 9 K. (S. 3 D.): οὕτω δὲ ἀρχὴ μὲν ἀπάντων Ζεὺς τε καὶ ἐκ Διὸς πάντα und Orph. h. 4, 2 und 15, 7: ἀρχὴ πάντων πάντων τε τελευτή von Uranos bzw. Zeus. Diese Götter sind damit als die Urmächte der Welt, als Welterschöpfer und Weltbeherrscher zugleich charakterisiert; ihre Macht ist für alle Ewigkeit; denn der Gott, der Anfang und Ende der Zeit ist, ist ewig. Dies wird deutlich in Orph. frg. 21 a und 168, V. 1: Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυτος. Zu

1) Über die formelhafte Verwendung des Ausdrucks τὰ πέρατα τῆς γῆς vgl. auch Pfister, Der Reliquienkult im Altertum I 399.

diesen Urmächten gehört auch Physis, die ewig schaffende und erzeugende, nie sich erschöpfende Göttin Natur; so Mesomed. 1, 1: Ἀρχὰ καὶ πάντων γέννα, | πρεσβίστα Κόσμου μάτερ. P IV 2836: ἀρχὴ καὶ τέλος εἶ, zwar von Selene gesagt, die aber kurz zuvor ausdrücklich als Φύσις παμμήτωρ bezeichnet wird. Orph. h. 10, 8 (Physis): ἀτελής τε τελευτή. Die Vorstellung von der Schöpfung, freilich stark philosophisch gefärbt, begegnet auch Orph. h. 25, 2 (Proteus): πάσης φύσεως ἀρχὰς ὅς ἔφηνεν | ὕλην ἀλλάσσων ἱερὴν ἰδέαις πολυμόρφους.

Die Götter werden auch als Ursprung einzelner Dinge gefeiert; so die Titanen als der aller Lebewesen Orph. h. 37, 4: ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων | εἰναλίων πτηνῶν τε καὶ οἱ χθόνα ναιετάουσιν, Helios als φυσικὰ πυρὸς ἀρχαὶ (P IV 939), also als Ursprung eines der Elemente. Die Gottheiten, die ein Element verkörpern, werden selbst als στοιχεῖον (eigentlich Buchstabe; Grundstoff, Element<sup>1</sup>); vgl. H. Diels, Elementum, Leipz. 1899) bezeichnet; Orph. h. 5, 4: ὑπιφανῆς Αἰθέρ, κόσμου στοιχεῖον ἄριστον. 66, 4: κόσμοιο μέρος, στοιχεῖον ἀμεμφές (Hephaistos = Feuer). 4, 1: Οὐρανὲ παγγενέτορ, κόσμου μέρος αἰὲν ἀτειρές. Dieses κόσμου μέρος ist (wie Orph. h. 66, 4) als Element zu fassen; Uranos verkörpert die Luft<sup>2</sup>), ebenso wie Orph. h. 11, 1, wo Pan als das All des Kosmos, als die Summe der vier Elemente bezeichnet wird: Πᾶνα καλῶ κρατερόν, νόμιον, κόσμοιο τὸ σύμπαν, | οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν ἰδὲ χθόνα παμβασιλείαν | καὶ πῦρ ἀθάνατον· τάδε γὰρ μέλε' ἐστὶ τὰ Πανός. Ebenso vereinigt Zeus die vier Elemente Orph. frg. 168, 8: ἔν δὲ δέμας βασιλείον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλείται, | πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ.

Die Götter erhalten auch von ἀρχὴ hergeleitete Beinamen, wie ἀρχός, ἀρχηγός<sup>3</sup>) und ἀρχηγέτης<sup>4</sup>); und zwar werden sie auch mit diesen Ausdrücken als Urheber sowohl des Alls wie auch einzelner Dinge bezeichnet. Orph. frg. 21 a, V. 7: Ζεὺς

1) Dieser „Doppelsinn des Wortes als Buchstab und Weltelement“ führt zu der griechischen Buchstabenmystik (Fr. Boll, Aus der Offenbarung Johannis 1914, 27); vgl. Fr. Dornseiff, Das Alphabeth in Mystik und Magie 1922.

2) Hier scheint also die Gleichsetzung von Uranos und Aither bei den Orphikern gegeben zu sein, was vielleicht für O. Kern, Hermes 51 (1916) 556 Anm. 3 nicht unwichtig ist.

3) Vgl. P. Wendland, Ztschr. f. neutest. Wiss. 5 (1904) 350.

4) Vgl. Amann a. a. O. 54.

βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἀπάντων ἀρχικέρανος. frg. 168, 6 u. 169, 1: μέγας ἀρχὸς ἀπάντων. Arist. 43, 8 K. (S. 3 D. Zeus): ἀλλ' ὅδε ἐστὶ πρῶτος τε καὶ πρεσβύτατος καὶ ἀρχηγέτης τῶν πάντων. 43, 31 K. (S. 11 D. Zeus): τὸν ἀπάντων κρατοῦντα ἀρχηγέτην καὶ τέλειον μόνον αὐτὸν ὄντα τῶν πάντων. Dem Archegeten des Alls kommt an Größe des Machtbereichs nahe der Archeget der Natur, der Erde, der Götter; so Kleanth. 2: Ζεὺ φύσεως ἀρχηγέ. Aschmun. 1, 11: ὑμεῖς γὰρ ἐστε τῆς γαίης ἀρχηγέται. P IV 2330: ἔνευσας Ἐρμῆ, τῷ θεῶν ἀρχηγέτη. Auch als Archeget einer bestimmten Kunst wird die Gottheit bezeichnet, so in den Zauberhymnen Hermes, der Gott des Zaubers und der Zauberer und Erfinder der Sprache; P IV 2888: πάντων ὡς μάγων ἀρχηγέτης. P V 402 = VII 670: λόγων ἀρχηγέτα γλώσσης. P V 407: παμφώνου γλώττης ἀρχηγέτα. Hermes ist in diesen drei Zauberhymnen dem ägyptischen Gotte Thot gleichzusetzen (Kuster a. a. O. S. 101 stellte dies bereits für den Hymnus P IV 2242—2347 fest). Dieser Thot nahm in späterer Zeit eine übergeordnete Stellung unter den anderen ägyptischen Göttern ein; ursprünglich ist er Erfinder der Schrift und Wissenschaft (vgl. hier ἀρχηγέτης γλώσσης) und auch schon der Gott alles Zaubers (R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Straßburg 1901, 71 ff.); mit Hermes setzt ihn schon Herodot gleich (A. Wiedemann, Herodots 2. Buch, 1890, 498 f., 293 f.).

In der älteren Hymnenliteratur fehlt das Wort ἀρχηγέτης, das ganz besonders dem Sprachschatz des Zaubers anzugehören scheint. Die Hervorhebung aber, daß der Gott als πρῶτος den Menschen zuliebe etwas getan hat, ist im Hymnus allgemein üblich. So werden Künste und Fertigkeiten, die für die Menschen bedeutsam sind, einzelnen Göttern zugeschrieben; Hom. h. 4, 12 (Athene): πρώτη τέκτονας ἀνδράς ἐπιχθονίους ἐδίδαξε | ποιῆσαι σατίνας τε καὶ ἄρματα ποικίλα χαλκῷ. Carm. pop. 2 Bergk: ὦ Λίβε (πάσι) θεοῖσιν | τετιμένε, σοὶ γὰρ ἔδωκαν | πρώτῳ μέλος ἀνθρώποισιν | φωναῖς λιγυραῖς αἶσαι. Menand. S. 442 Sp. (Apollon): ὅτι τοξικὴν αὐτὸς εὔρε πρῶτος, vgl. auch S. 443 Sp. als Erfinder der Heilkunst. Dakt. Id. 5: Εὐρύθεος ὃς πρῶτος — — — | φάρμακα ἀλεξητ[ή]ρια — — — | πρῶτος δὲ ἰάτρευσε — — 9: πρῶτος δένδρα φ[ύ]τευσε. Über all diesen Einzeldingen aber steht, daß die Gottheit die Menschen gelehrt hat, den Acker zu bebauen und das Meer zu befahren; Orph. h. 40, 8 (Demeter): πρώτη ὑποζεύξα

βοῶν ἀροτῆρα τένοντα | καὶ βίον ἡμερόεντα βροτοῖς πολυόλβον ἀνείσα.  
 Arist. 37, 20 K. (S. 22 D.) Athene: πρώτη μὲν τὸν χαλινὸν εὐρούσα,  
 πηξαμένη δὲ τὴν πρώτην ναῦν. Dieser Zug ist vor allem auch den  
 Isishymnen eigen (Isish. Nysa 1; Kyme 5; Ox. pap. 11, 1380,  
 179 ff.; Isish. Andr. 34. 152. Kyrene Z. 9 ff.). Damit werden  
 die Götter als die εὐρεταί wichtiger Errungenschaften (vgl. auch  
 die Schriften περὶ εὐρημάτων vom 4. Jhd. ab) zu den Gründern  
 menschlicher Kultur überhaupt<sup>1)</sup>. Auch auf rein religiösem  
 Gebiet ist das πρωτεύειν der einzelnen Gottheit von Wichtigkeit:  
 Themis wird gefeiert, weil sie zuerst das heilige Orakel errichtet  
 hat (Orph. h. 79, 3); dieselbe Göttin ebenso wie die Kureten  
 und Nereiden, weil sie zuerst die heiligen Weihen offenbart  
 haben (Orph. h. 79, 8. 38, 6. 24, 10); vgl. auch τελετάρχης Orph.  
 h. 52, 3. 54, 4.

Daß die Gottheit die ἀρχή aller Dinge, die alles schaffende  
 und in sich begreifende, alle Zeit überdauernde Macht ist, lebt  
 in der christlichen Hymnendichtung fort; so wird Gott von  
 Synesios als αὐτόσσυτος ἀρχά (1, 52) und als ἀρχῶν ἀρχά (3, 172.  
 4, 62) besungen. Noch heute wird Gott in zahlreichen Kirchen-  
 liedern als Anfang aller Dinge, als Anfang und Ende gepriesen.  
 Man darf darin keine Nachwirkung griechischer Gedankengänge  
 erblicken wollen; denn jene Auffassung ist so naheliegend, daß  
 sie selbständig hier wie dort entstanden sein wird.

Im Anschluß an die Formulierung „Anfang und Ende“ sind  
 drei Verse der Orphischen Fragmente<sup>2)</sup> zu betrachten. Orph.  
 frag. 21a, 2: Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τε-  
 λείται. 168, 2: Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέ-  
 τυκται. 21, 1: Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.  
 Hier liegt jene orphische Ewigkeitsformel zugrunde, auf die  
 Weinreich (Arch. f. Rel.Wiss. 18 [1915] 603 f.) hingewiesen und  
 die schon Platon gekannt hat; nach ihr hat der Gott ἀρχὴν τε  
 καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων (leg. IV 715 e) inne;

1) Ähnliche Gedanken waren auch in pap. Chic. II 10. 20 ausgesprochen;  
 im einzelnen ist aber bei der fragmentarischen Erhaltung nichts erkennbar.

2) Diese drei Fragmente sind Reste von den in die orphische Theogonie  
 (nach Vorbild Hesiods) eingelegten Hymnen, s. O. Kern, Die Religion der  
 Griechen I 1926, 270. Vgl. zu diesem Hymnus die ausführliche Erörterung  
 bei Reitzenstein und Schäfer, Studien zum antiken Synkretismus (Stud.  
 der Bibl. Warburg VII 1926) 70 ff.



entsprechend heißt Zeus an unseren Stellen Anfang (die neben ἀρχή gebrauchte Bezeichnung κεφαλή<sup>1)</sup> ist nicht mißverständlich), Mitte und Ende (τέτυκται ist nur eine Variante neben τελεῖται; es drückt gerade das Vollendetsein, Abgeschlossensein aus, vgl. u. § 6). Häufig wird in dieser Formel auch die „Mitte“ den beiden antithetischen Gliedern „Anfang“ und „Ende“ nachgestellt, was Weinreich a. a. O. 604 feinsinnig erklärt; so in den von ihm angeführten Stellen aus Platon und Stefan George; ebenso in einem Gebet des Tiberianus (Bährens PLM III 267 f.) V. 7: tu *primus* et idem | *postremus mediusque* simul mundoque superstans. Unter dem Gesichtswinkel dieser Ewigkeitsformel müssen die oben S. 13 f. angeführten Stellen Theogn. 3 f. und Theokr. 17, 3 f. betrachtet und verstanden werden. Der Gott, der Anfang aller Dinge ist, wird zuerst besungen; der Gott, der Anfang und Ende ist, wird zuerst und zuletzt besungen (s. o. S. 14); ganz ebenso wird der Gott, der Anfang und Ende und Mitte ist, als πρώτος ὕστατος μέσος besungen. Gerade hierunter kann man sich ohne den Hinblick auf die Parallele schlechterdings nichts vorstellen, während der Vergleich mit jener Ewigkeitsformel den tiefen Sinn erkennen läßt, der hinter dem Ausdruck steht; ja ich möchte deshalb sogar annehmen, daß zur Zeit des Theognis jene Formel schon durchaus geläufig sein mußte. (Anders steht es mit dem πρώτον oder πρώτον καὶ ὕστατον αἶδειν, das auch verständlich ist, ohne daß man in dem Gott den Anfang oder Anfang und Ende sieht.) Von einer Abhängigkeit Theokrits von Theognis auf Grund dieser Stelle kann demnach natürlich nicht die Rede sein. — Durch eine ganz ähnliche, dreifach gegliederte Formel ist die Ewigkeit des Gottes ausgedrückt in dem Zeushymnus bei Paus. X 12, 10: Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστὶ, Ζεὺς ἔσσειται, ὦ μεγάλε Ζεῦ. (dazu auch Amann a. a. O. 54), womit zu vergleichen ist Hes. Theog. 38: (scil. Μοῦσαι) εἰρεῦσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα und Orph. h. 25, 4 f. (Proteus): ἐπιστάμενος τὰ τ' ἐόντα | ὅσσα τε πρόσθεν ἦν ὅσα τ' ἔσσειται ὕστερον αὐτίς. Betrachten wir die Formel „Anfang und Ende“ und dazu die „Anfang und Ende und Mitte“, so steht

1) Reitzenstein a. a. O. 80 f. ist der Ansicht, daß der Dichter unter diesem Bilde zugleich „zu der Beschreibung des Kosmos als des großen Menschenkörpers“ übergeht, welcher mit Zeus eins ist. Die rein zeitliche Auffassung ist aber doch wenigstens die zunächstliegende, worauf auch V. 1 hinweist.

neben der dyadischen die triadische Formel, die beide für die sakrale Sprache von großer Bedeutung sind (vgl. E. Norden a. a. O. 348 ff. Weinreich, Arch. f. Rel.Wiss. 18 [1915] 600 ff., 603 f.) und dem religiösen Stil ein ebenso eigentümliches wie großartiges Gepräge geben. Solche Formeln gehören auch zu dem „bestimmten Maß von Mitteln und Ausdrucksmöglichkeiten“, über die „die religiöse Rede verfügt“ (Weinreich a. a. O. 605) und die von religiös gestimmten Dichtern zu verschiedenen Zeiten unabhängig voneinander gefunden werden; darum möchte ich auch für den Vers Georges (im Gegensatz zu Weinreich a. a. O. 604) nicht das antike Vorbild annehmen.

Den Gedanken, daß die Götter die Schöpfer aller Dinge sind, finden wir auch so ausgedrückt, daß sie alles, den Kosmos und das Menschengeschlecht, erzeugt haben und erzeugen; so γεννάω: Orph. h. 55, 5 (Aphrodite): γεννᾶς δὲ τὰ πάντα. P IV 2554 (Artemis): γεννᾶς γὰρ σὺ πάντα. P XII col. 7, 33 (Arsemphemphôt): Σὺ εἶ ὁ κύριος, ὁ γεννῶν. P IV 439. 1960. VIII 78 (Helios): γεννῶν αὐτὸς ἅπαντα, ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις (der Hiatus wird durch die Zäsur entschuldigt, vgl. Kuster a. a. O. 27). Die nähere Ausführung, weshalb Helios der „Erzeuger aller Dinge“ ist, geben die beiden folgenden Verse: weil er die στοιχεῖα geschaffen hat und nach seinem Willen regiert: P IV 440. 1961. VIII 79: ἐκ σοῦ γὰρ στοιχεῖ' ἃ τεταγμένα σοῖσι νόμοισι | κόσμον ἅπαντα τρέπουσιν τετράτροπον εἰς ἐνιαυτόν.

Die Fassung B = P IV 1961 überliefert diese beiden Verse richtig, während die beiden anderen Fassungen dieser Lesart entsprechend zu korrigieren sind. Ihre wichtigste Abweichung ist ἐξ οὗ γὰρ statt ἐκ σοῦ γὰρ; grammatikalisch wäre dies haltbar (zu übersetzen: seitdem; Kuster a. a. O. 29 f. vertritt diese Lesart). Ich halte indes eine solche Ausdrucksweise für unhymnisch; der Hymnus ist präziser und bleibt bei dem, was ihn unmittelbar interessiert: das ist die besungene Gottheit. Und gerade die Formulierung ἐκ σοῦ γὰρ (besonders das γὰρ ist charakteristisch) im Du-Prädikationsstil (vgl. Norden a. a. O. 149 ff.), die entweder allein steht oder, verbunden mit einem zweiten (negativen) Glied, zu der im religiösen Stil häufigen Antithese wird (s. unten S. 29), dünkt mir als Charakteristikum des Hymnenstils so sehr in die Augen zu springen, daß man die Verse der Fassungen A und C als verderbt bezeichnen und nach dem richtig überlieferten Vers von B berichtigen muß.

Noch verschiedentlich begegnet in den Zauberhymnen die Vorstellung, daß die Gottheit die στοιχεῖα schafft und beherrscht; diese sind die vier Elemente des Weltalls bzw. die dazugehö-

rigen Elementargeister (vgl. Diels, *Elementum*, Lpz. 1899, 25 ff. und sonst; Pfister, *Philologus* 69, 1910, 411 ff.); P XII col. 8, 3 (Arsemphemphôt): σῆ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύεται πάντα. P XVII b, 15 (Hermes): στοιχείων σὺ κ[ρ]ατεῖς, πυρὸς ἀέρο[ς] ὕδατος αἴης<sup>1</sup>). Long. II 7 (Eros): κρατεῖ μὲν στοιχείων. P IV 2533 (Artemis): κλαγγῆς σῆς ἀκούοντα τὰ κοσμικὰ πάντα δονεῖται. P IV 2553 (Artemis): σὺ τὰ κοσμικὰ πάντα τέθεικας (diese κοσμικὰ sind den στοιχεῖα gleichzusetzen). Der Gott, des alles erzeugt, heißt γέννα; so Physis bei Mesomed. 1, 1 und Kronos Orph. h. 13, 17. Hierher gehört auch P XXIII 34: καὶ γε[ν]εὰ καὶ ἀπηβιοτὰ. Mit γενεὰ heißt Horieus (= ein Sonnengott) „Erzeugung“, also der ewig Lebenspendende. Die Ansicht Wünschs (ARW 12 [1909] 13), daß in ἀπηβιοτὰ der Begriff des Sterbens, des Leben-Zerstörens liegt, wird gestützt durch den Gebrauch im jüngeren Hymnus, den Gott nebeneinander als Allerzeuger und Allzerstörer zu benennen; vgl. P IV 439. 1960. VIII 78. Orph. h. 29, 15 f. Hom. h. 30, 6. Orph. h. 38, 14 ff. 73, 4 f. 13, 3. P IV 2347. Ox. pap. 1380, 174 ff. 194 ff.

Die bisher behandelten Vorstellungen, daß die Gottheit Anfang und Ende, Erzeuger aller Dinge ist, zeigt philosophische Färbung. Wir wenden uns nunmehr der Anschauung zu, nach der die Gottheit Erzeuger der Götter und Menschen, Stammvater des Götter- und Menschengeschlechts genannt wird. Dieser Glaube ist sehr alt: er liegt den Genealogien zugrunde, in denen die Menschen ihren Ursprung von den Göttern ableiteten, und steckt mit seinen tiefsten Wurzeln im Boden des Mythos. Hierher gehören: Orph. h. 37, 6 (Titanen): ἐξ ὑμέων γὰρ πᾶσα πέλει γενεὴ κατὰ κόσμον. 27, 7 (Mutter der Götter): ἐκ σέο δ' ἀθανάτων τε γένος θνητῶν τ' ἐλοχεύθη. Kleanth. 4 (Zeus): ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμὲν. Arat. Ph. 5 (Zeus): τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν<sup>2</sup>).

Demnach heißen die Götter γένεσις, γενέτωρ, γενετήρ, γενέτειρα; die nähere Bestimmung hiezu gibt Zeugnis von beiden Vorstellungen, sowohl daß die Gottheit Stammvater der Götter und

1) Die Ergänzung Plasbergs nach P XII col. 8, 5 dürfte gesichert sein.

2) An Hand der beiden letzten Stellen weist Wilamowitz (Reden und Vorträge I<sup>a</sup> 330) auf die Abhängigkeit des Arat von Kleantes hin; beide Hymnen sind bestimmend beeinflusst von der stoischen Philosophie (Wilamowitz a. a. O. 317 ff.), die in den ererbten hymnischen Formen vermittelt wird.

Menschen, wie auch daß sie Erzeuger des Alls, des Kosmos ist: Orph. h. 3, 2: Νύξ, γένεσις πάντων. 6, 3 (Protogonos): γένεσιν μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων. 83, 2 (Okeanos): ἀθανάτων τε θεῶν γένεσιν θνητῶν τ' ἀνθρώπων. Eur. frg. 839, 1: Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ, | ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ, | ἡ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας | παραδεξαμένη τίκει θνατούς. Orph. h. 11, 10 (Pan): παντοφυές, γενέτορ πάντων. P XII col. 7, 35 (Arsemphemphōt): εἰς θεὸς ἀθάνατος πάντων γενέτωρ σὺ πέφυκας. P III 206 (s. u. § 5 unter Ἰλαος). Orph. h. 7, 5 (Sterne): γενετηῆρες ἀπάντων. Eur. frg. 1023: Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν ἀείδω. Orph. h. 55, 2 (Aphrodite): γενέτειρα θεά. 3, 1: Νύκτα θεῶν γενέτειραν ἀείσομαι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν. P IV 2827. 2916 (Selene-Artemis bzw. Aphrodite als Physis; vgl. u. S. 24 Anm. 1): θεῶν γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν. Vgl. Pind. N. 7, 2. Diese Ausdrücke werden auch zu einem einzigen Beinamen zusammengezogen, so daß die Götter kurzweg Allerzeuger genannt werden. So παγγενέτωρ: Orph. h. 4, 1. 12, 6. 13, 5. frg. 236, 4; παγγενέτης: Orph. h. 20, 5. 73, 2. Prokl. 1, 34; παγγεννήτειρα: P IV 2556; παντογένεθλος: Orph. h. 15, 7. 16, 4. 58, 6; vgl. auch παντοφυής Orph. h. 11, 10. Ferner heißen sie „Urheber des Geschlechts“, natürlich des Menschengeschlechts: ἀρχιγένεθλος: Orph. h. 14, 8. frg. 168, 5; ἀρχέγονος: P IV 1459; γενάρχη: Orph. h. 13, 8. 82, 3. Nicht für all diese Götter erscheint die Bezeichnung als Erzeuger des Alls und des Menschengeschlechts gerechtfertigt; sie klingt verwunderlich bei den Sternen, bei der Nachtgöttin oder bei Pan in den Orphischen Hymnen; bemerkenswert ist auch, daß in der orphischen Sammlung eine größere Anzahl verschiedenartiger Götter als „Allerzeuger“ bezeichnet wird, während doch in einer geschlossenen religiösen Vorstellungswelt dieser Titel eigentlich nur einem Gotte zukommen kann; vgl. dazu u. § 2. In den Zauberhymnen erhält jenes Prädikat vor allem Helios, der Allgott der synkretistischen Zeit.

In diesen Zusammenhang gehört die Anrede der Gottheit mit „Vater“ und „Mutter“. Denn sie entstammt zunächst dem Gefühl, daß der Gott den Menschen das Leben gegeben hat; dieser Gedanke wird deutlich ausgesprochen bei Eur. frg. 839, 3 (von Gaia): ἡ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας | παραδεξαμένη τίκει θνατούς. 6: ὄθεν οὐκ ἀδικῶς | μήτηρ πάντων νενόμισται. Dies Kind-schaftsverhältnis des Menschen zu Gott ist primitivsten wie ver-

geistigsten Religionen eigen. A. Dieterich (Mithrasliturgie<sup>2</sup> Leipzig 1910, 134 ff.) weist auf die Tragweite hin, die „die Übertragung dieses menschlichen Verhältnisses auf die Beziehung des Menschen zur Gottheit im religiösen Denken bis auf den heutigen Tag gehabt hat“, so daß man sehr wohl mit Heiler (a. a. O. 141 ff.) von einem „religiösen Urphänomen“ sprechen kann. Freilich, wenn wir heute von einem Kindschaftsverhältnis zu Gott sprechen, so schließen wir darin den Begriff der Gottesliebe im christlichen Sinne ein; bei den Griechen ist indes die Vater- und Mutteranrede der Gottheit mehr ein Ausfluß der Ehrfurcht und des Vertrauens als wirklicher Liebe<sup>1</sup>); ihr innerer Sinn ist derselbe wie in der angeführten Euripidesstelle: Ursprung, Erzeuger aller Dinge bzw. aller Menschen. Der Zusammenhang zeigt dies deutlich an folgenden Stellen: Hom. h. 34, 6 (von Zeus): πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Pap. Chic. II 20 (unsicher, von welchem Gott): — — — πρῶτα πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (dieser Versschluß ist bereits homerisch und hesiodisch). Hes. Theog. 47 (von Zeus): θεῶν πατέρ' ἤδὲ καὶ ἀνδρῶν. Orph. h. 13, 1 (von Kronos), 15, 7 cod. Thryll. (Zeus), 17, 2 cod. Thryll. (Poseidon): μακάρων τε θεῶν πάτερ ἤδὲ καὶ ἀνδρῶν. Arist. 43, 6 K. (S. 2 D.) von Zeus: (scil. Μοῦσαι) ὑμνοῦσαι τὸν ὑμέτερόν τε καὶ τῶν ὄλων πατέρα und 43, 29 K. (S. 10 f. D.): Ζεὺς πάντων πατήρ καὶ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων. P I 305: πάτερ κό[σ]μοιο, Πακερβηθ. P IV 1988 (Helios): κόσμου πάτερ. Ebenso kommt nur die große Macht und Würde des Gottes und die Ehrfurcht des Menschen vor ihm zum Ausdruck, wenn Adjektiva wie ἄφθιτος, παντελής, μεγαλύνυμος hinzutreten: Kaib. 1025, 4 (Apollon): πάτερ ἄφθ[ι]τῆ. Orph. h. 83, 1: Ὀκεανὸν καλέω, πατέρ' ἄφθιτον, αἰὲν ἕοντα (der folgende Vers gibt die Erklärung, wieso Okeanos πατήρ genannt wird: er ist die γένεσις der Götter und Menschen; ebenso wird der Gott schon bei Hom. II. 14, 201. 246. 302 als γένεσις θεῶν bzw. πάντων bezeichnet). Aisch. Sieb. 116: ἀλλ' ὦ Ζεῦ πάτερ παντελής. Aristoph. Wo. 569: καὶ μεγαλύνυμον ἡμέτερον πατέρ', | Αἰθέρα. In einer Reihe anderer

1) Vgl. E. Rohde, Die Religion der Griechen, Kl. Schr. II 327: „Wohlvollen hat der Gott für den Menschen und das Menschengeschlecht. Aber hier ist die Schranke griechischer Denkart erreicht: eine Gottheit, deren innerstes Wesen Liebe wäre, ist griechischer Vorstellung nicht aufgegangen.“

Hymnen steht die Vateranrede allein im Text, wie Melanipp. 6. Pind. frg. 57. Soph. O. T. 202. Kallim. 1, 94. Herond. 4, 11. Arat. Ph. 15. Orph. h. 19, 1; 25, 10; 48, 1. Nonn. Dion. 10, 314. Ganz sinnlos wird sie frg. chor. 22: Βρόμει, δορατοφόρ', ἐνυάλει, πολεμοκέλαδε, πάτερ Ἄρη. Die Häufung der Beiwörter zeigt, daß wir es mit einem jüngeren Hymnus zu tun haben (frühestens Ende des 5. Jhdts.). Die Vateranreden in christlichen Hymnen blieben unberücksichtigt, da die christlichen Gedankengänge gerade in diesem Punkte von den antiken grundlegend verschieden sind. Als Ahnherr der Menschen wird die Gottheit bezeichnet durch προπάτωρ: P I 341. IV 1988. 457. 948 (Helios); Prokl. 6, 3. 15 (Zeus); Synes. 3, 148. Diesem Ausdruck steht προμάτωρ gegenüber; Aisch. Sieb. 140: καὶ Κύπρις, ἄτ' εἰ γένους προμάτωρ; Aphrodite ist Stammutter des Menschengeschlechts (vgl. auch Orph. h. 55, 2 γενέριπα) nicht im eigentlichen Sinn, sondern weil sie als Göttin der Liebe für die Erhaltung der Menschen wirkt; ebenso rühmt man von Isis, daß sie als den Anfang des Menschengeschlechts die Frau dem Manne zugeführt hat (Isish. Andr. 36 u. ö. in den prosaischen Isis-hymnen). Der Ehrenname μήτηρ hingegen scheint im ursprünglichen Sinne nur der Gottheit zuzukommen, die die Menschen wirklich hervorbringt und nährt, der Mutter Erde (vgl. Albr. Dietrich, Mutter Erde<sup>2</sup> 1913, 36 ff.). In den Hymnen wird dieser Titel auch fast ausnahmslos Erdgottheiten beigelegt. Den Beinamen Allmutter, der gegenüber dem einfachen Wort eine entschiedene Steigerung bedeutet, erhalten ausgesprochene Erdgöttinnen wie Gaia (Hom. h. 30, 1: παμμήτερα. Orph. frg. 168, 27: παμμήτωρ) und Demeter (Orph. h. 40, 1: παμμήτερα), ferner Physis, die mit einer Erdgottheit zweifellos viel Verwandtschaft hat (Orph. h. 10, 1: παμμήτερα. P IV 2827 und 2917: Φύσι παμμήτωρ<sup>1)</sup>). Die Bezeichnung μήτηρ begegnet bei Gaia (Hom. h. 30, 17: θεῶν μ.; Orph. h. 26, 1: μήτηρ μακάρων θνητῶν τ' ἀνθρώπων; ferner Orph. h. 63, 16. 15, 14. 21, 7. 82, 7), Ge-Demeter (Orph. frg. 302: μήτηρ πάντων), Ge-Kybele (Orph. frg. 47, 1); bei Rhea (Orph. h. 14, 9: μήτηρ μὲν τε θεῶν ἠδὲ θνητῶν ἀνθρώ-

1) Diese beiden Zauberhymnen wenden sich zwar an Selene-Artemis und Aphrodite; aber an unseren Stellen erscheinen diese Göttinnen in ihrer Funktion als Physis. Das ist bezeichnend für den Synkretismus und tut deutlich kund, daß der Beiname nur zu Physis gehört.

πων. Soph. Phil. 395: μάτερ πότνι'), Rhea-Kybele (Orph. frg. 32b IV: πάντων Μάτηρ<sup>1)</sup>). Zu Gaia und Rhea, den beiden Stammmüttern des Götter- und Menschengeschlechts, gesellt sich noch die als „Mutter der Götter“ verehrte Gottheit: Hom. h. 14, 1: Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων. Jul. V 179 D: Ὡ θεῶν καὶ ἀνθρώπων μήτηρ. Orph. h. prooim. 40: Μητέρα τ' ἀθανάτων. Orph. h. 27, 1: Ἀθανάτων θεότιμε θεῶν μήτηρ, τροφὴ πάντων. Auf die aus Asien stammende Erdgöttin Kybele<sup>2)</sup> bezieht sich Eur. Ba. 78, sowie frg. Alex. 10: ἴθι μάτερ μεγάλη. Sie ist mit der Mutter der Götter verschmolzen Epidaur. 131. Demeter wird in dem Orph. h. 41 (V. 1: πολυῦνομε μήτηρ | ἀθανάτων τε θεῶν ἠδὲ θνητῶν ἀνθρώπων) unter dem Namen Antaia gefeiert (vgl. Jessen, R-E<sup>2</sup> I 2339); dieser Name „die Begegnende“ erklärt sich aus einer verbreiteten religiösen Vorstellung (vgl. u. § 5 εὐάντητος; ferner Dieterich, Philol. 52 [1893] 2 = Kl. Schr. 126, Crönert, Rhein. Mus. 68 [1913] 600 f., Blinkenberg, Hermes 50 [1915] 284 Anm. 4). Hipta (nicht Hippa; vgl. O. Kern, Die Religion der Griechen I 1926, 270 Anm. 3), eine Nymphe und Amme des Bakchos, wird in Kleinasien als Erdmutter verehrt; daher wird sie Orph. h. 49, 4 als χθονὴ μήτηρ angerufen; sie wird gleichgesetzt der Göttermutter Rhea (Dieterich, Philol. 52 [1893] 5 f. = Kl. Schr. 129; Kern, a. a. O. 270, wo auch auf die sprachlich-vergleichenden Ausführungen von Kretzschmer, Glotta 15 [1926] 76 ff. verwiesen wird; vgl. Pfister, Rel. d. Gr. u. R. 134). Zu diesen eigentlichen Erdgottheiten tritt Physis hinzu: Mesomed. 1, 1: πρεσβίστα Κόσμου μάτηρ und Orph. h. 10, 18: πάντων . . . πατήρ, μήτηρ (auf letztere Stelle wird gleich noch näher eingegangen). Außer all diesen mit der Mutter Erde eng zusammenhängenden Gottheiten erhält nur noch Hygieia im Hymnus den Beinamen Mutter: der Rhetor Likymnios ruft sie an als λιπαρόμματε μάτηρ (nr. 4a) und verleiht damit seinem Gedicht einen zwar anspruchsvollen, aber im Grunde nichtsagenden Schmuck; die Anrufung: μήτηρ ἀπάντων im Orph. h. 68, 2 erklärt sich wohl weniger aus dem Vorgang des Likymnios, als vielmehr daraus, daß die Spenderin der Gesundheit, seit dem

1) Vgl. O. Kern, Hermes 51 (1916) 557 f.

2) Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde<sup>2</sup> 1913, 82 f. O. Kern, Die Religion der Griechen I 234 ff.

Ende des 5. Jhdts. kultisch verehrt, gerade in diesem Hymnus als mütterliche Gottheit erscheint, da sie hier Gattin des Asklepios, des Vater Paian ist. Zusammenfassend darf man sagen, daß der Beiname Mutter auch im Hymnus zunächst den Erdgöttinnen gegeben wird. Dies tut der Dichter aber nicht, um seiner Darstellung mehr Farbe zu verleihen (so H. Matakiewicz, *de Terra matre a Graecis culta*, *Eos* 31 [1928] 354<sup>1)</sup>); der wahre, im Volkstum verwurzelte Dichter kommt dazu aus demselben gläubigen Vertrauen, das den Landmann beseelt, der Jahr für Jahr den Samen ausstreut, zuversichtlich, daß die gütige Mutter Erde seine Hoffnungen nicht enttäuscht.

Die Urmächte der Welt, die Götter, die die Welt und das Leben geschaffen haben, sind nach verbreiteter Vorstellung doppelgeschlechtig, vereinigen also männliches und weibliches Prinzip: so der Weltgott (Reitzenstein, *Archiv f. Rel.-Wiss.* 7 [1904] 398 ff. Kaibel, *Epigr. Gr.* nr. 1031 S. 445) oder die große Mutter (Dieterich, *Mutter Erde*<sup>2</sup> 1913, 83). Innerhalb der Hymnendichtung begegnet jene Anschauung, die als orphisch galt, vor allem in den orphischen und Zauberhymnen (sowie in den christlichen Hymnen, vgl. Norden, a. a. O. 229 Anm. 1). Von *Physis* heißt es *Orph. h.* 10, 18: πάντων μὲν σὺ πατήρ, μήτηρ, τροφὸς ἠδὲ τιθηνός (Abels Konjektur *τιθήνη* ist abzulehnen; zu der doppelgeschlechtigen Gottheit treten als Appositionen *τροφός* und *τιθηνός*, dem Geschlecht nach unbestimmt, da sie als Maskulin und Feminin verwendbar sind); vgl. *Synes.* 2, 63: σὺ πατήρ, σὺ δ' ἔσσι μάτηρ. | σὺ δὲ ἄρρην, σὺ δὲ θήλυς. Zeus heißt *Orph. frag.* 248, 5 *μητροπάτωρ*. Als männlich und weiblich erscheinen ferner *Eros* (*Orph. h.* 56, 4: *κούρη καὶ κόρη*), *Athene* (32, 10: *ἄρσην μὲν καὶ θήλυς ἔφυς*), *Selene* (9, 4: *θήλυς τε καὶ ἄρσην*), *Mise*<sup>2)</sup> mit *Iakchos* in *Personalunion* (42, 4: *ἄρσενα καὶ*

---

1) Auch eine andere Ansicht der Verfasserin, daß die Göttin *Ge* eine Abstraktion sei (ähnlich wie die späten Personifikationen *Tyche*, *Kairos* usw.), erscheint unglaublich; vgl. *Aisch. Schutzfl.* 890 ff. 899 ff., jenes dunkle Gebet „aus geheimnisvoller Tiefe einer Religion“ (Dieterich, *Mutter Erde*<sup>2</sup> 1913, 38)! Überhaupt scheint es mir unrichtig, daß nur die Göttin *Ge* ohne die übrigen Erdgottheiten betrachtet wird, daß aber trotzdem Schlüsse auf die allgemeine göttliche Verehrung der „Erde“ gezogen werden.

2) Zu dieser Göttin vgl. A. Dieterich, *Philol.* 52 (1893) 1 ff. (*Kl. Schr.* 125 ff.).



θῆλυν, διφυῆ), Hermes und Hekate in einer Person (P IV 2610: ἀρσενόθηλυν ἕνος), also die höchste männliche und weibliche Zaubergottheit zu einem Wesen verbunden; denkbar wäre die Ergänzung des Isish. Andr. 24: θῆλύ τε γὰρ [καὶ ἄρσεν ἕπον], vgl. Kaibel, a. a. O. 441. — Gemäß Orph. h. 42, 4 bedeutet διφυῆς in den Orph. h. doppelgeschlechtig, was somit ausgesagt ist von Protogonos 6, 1, Dionysos 30, 2, Korybas 39, 5, Eros 58, 4. Im Orph. frg. 21 a V. 4 und 168, 3 heißt es: Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νόμφη. Als Doppelgeschlechtigkeit der Gottheit ist vielleicht auch zu deuten, wenn Artemis Orph. h. 36, 7 als ἀρσενόμορφος und Selene P IV 2275 als ἀνδρείη bezeichnet wird. Die Frage nach der Herkunft dieser Gottesvorstellung beantwortet Ed. Norden (a. a. O. 229) dahingehend, daß sie „in früher Zeit aus dem Orient zu den Hellenen gekommen sein muß“, gibt aber keinen bestimmten Beleg hierfür an. Jedenfalls muß als interessante Parallele gebucht werden, daß bei den Zentralaustralern das Zweigeschlechterwesen in der Gottesvorstellung eine große Rolle spielt (s. J. Winthuis, Das Zweigeschlechterwesen [1928] 43 ff.) und daß auch bei den Juden, Iranern, Indern, Babyloniern jene Anschauung zu belegen, ja vielleicht sogar für den ersten Menschen des biblischen Schöpfungsberichts anzunehmen ist (s. J. Winthuis a. a. O. 43 Anm. 3). Dies völkerkundliche Material<sup>1)</sup> dürfte vielleicht dafür sprechen, die mannweibliche Gottheit bei den Griechen nicht von vornherein als eine Entlehnung zu betrachten, wenn auch ältere Zeugnisse zu fehlen scheinen.

Für die Vorstellung, daß die Gottheit Vater, Mutter und Sohn, also schaffendes (mannweiblich.) und geschaffenes Prinzip ist — ein Gedanke, der übrigens ebenso bei den Christen lebendig war (vgl. Norden a. a. O. 228 ff.) — finden sich in der Hymnendichtung gleichfalls Belege: Orph. h. 30, 2 (Dionysos): πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον; πρωτόγονος bezeichnet den Uranfänglichen, Zuerstgewordenen (vgl. Protogonos Orph. h. 6, der V. 2 ψορευῆς heißt); er wird durch διφυῆς (s. o.) als doppelgeschlechtig gekennzeichnet; das τρίγονος kann ich nicht anders erklären, als daß der Gott zugleich drittes, geschaffenes Prinzip

---

1) Vgl. dazu noch Winthuis, Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker 1931; Pfister, Rel. d. Gr. u. R. 32 f.

geworden ist, aus dem schaffenden, zweigeschlechtigen Prinzip heraus (die Absichtlichkeit der Zahlen 1, 2, 3 ist unverkennbar). Genau so wird Trieterikos Orph. h. 52, 5 durch τριφυές als die Dreiheit von Vater, Mutter und Sohn gekennzeichnet. Vielleicht gehört hierher auch die Anrufung der Isis (Ox. pap. 1380, 83 ff.)· ἐν | ταῖς Κυκλά[σ]ι νήσοις τριφυήν, | Ἄρτεμειν. In gleicher Weise vereinigt schaffendes und geschaffenes Prinzip in sich der Gott, der sich selbst aus sich heraus geschaffen hat. So sagt der Rhetor Aristoteles von Zeus (43, 8 f. = S. 2 f. D.): ἐποίησεν δὲ πρῶτος αὐτὸς ἑαυτὸν, . . . αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ γενόμενος . . . αὐτὸς ἑαυτὸν ἐξ ἑαυτοῦ ἐποίησεν. Vgl. Amann a. a. O. 50 ff. Derselbe Gedanke kommt zum Ausdruck durch die Beiwörter der Gottheit: αὐτοφυής Eur. frg. 593 N. oder Kritias frg. 19 D. (vgl. auch Eur. frg. 594 bzw. Kritias frg. 18), Orph. h. 8, 3 (Helios), 12, 9 (Herakles), P I 310 (Apollon als Φύσις αὐτοφυής), P IV 2274 (Selene); αὐτογένεθος P I 342. IV 943 (Helios); αὐτολόχουτος P IV 458 (Helios); αὐτοπάτωρ, wo man aber die im Wort liegende Betonung des Vaterseins nicht immer beachtet: denn Physis wird so genannt Orph. h. 10, 10; ferner Zeus Orph. h. 15, 7 und Arist. 43, 9 K. Diese Auffassung vom Selbst-Geworden-Sein der Gottheit verrät eine gewisse Größe der Gottesauffassung.

## § 2. Der hyperbolische Stil.

Wie der Gott Anfang und Ursprung aller Dinge ist, so hat er Macht über alles, er ist Herr über alle Menschen, er sieht und hört und weiß alles und er kann alles geben und kein anderer ist so mächtig wie er; er allein ist im Besitz solcher Macht und diese seine Macht ist ewig. Gedankengänge dieser Art sind sehr häufig in der Hymnendichtung: während sie in den homerischen und überhaupt in den älteren Hymnen auf ein kleineres Maß beschränkt sind — was ganz natürlich ist, da der älteren, schlichteren Zeit der Sinn für großen Bombast und rhetorische Überschwenglichkeit abgeht —, nehmen sie in der jüngeren Hymnendichtung einen ungleich weiteren Raum ein. Solche Hymnenpartien erhalten ihre Signatur durch häufig vorkommendes πᾶς, πάντα, πάνθ' ὅσα usw., durch μόνος und αἰ, αἰδῖος u. dgl. Hinzu tritt häufig eine Wiederholung des Gedankens

in negativer Formulierung. Auch die Prädikation im Du-Stil (vgl. Norden a. a. O. 149 ff.) findet sich vielfach in diesem Zusammenhang und trägt zur Verlebendigung der darin liegenden Ausdruckskraft wesentlich bei. Hieraus erwächst schließlich jene wuchtige Form der Antithese, für die Ed. Norden (a. a. O. 157 Anm. 3; 159) den Hymnus des Ariphron als eines der ältesten Beispiele anführt: Ariphron. 7: μετὰ σεῖο, μάκαρ' Ὑγία, | τέθαλε πάντα καὶ λάμπει Χαρίτων ὄροις. | σέθεν δὲ χωρὶς οὐ τις εὐδαίμων ἔφυ.

Da die von Norden für diese Antithese gebrachten Beispiele an mehreren Stellen zerstreut sind und das von mir zugrunde gelegte Hymnenmaterial nicht ganz erschöpfen, so führe ich hier die Beispiele für die Antithese im Du-Stil erneut an: außer Ariphron, Pind. N. 7, 3: ἄνευ σέθεν. 6: σὺν δὲ τίν; Kleanth. V. 4: ἐκ σοῦ, V. 15: σοῦ δίχα; Orph. h. 68, 3: ἐκ σέο, 4: εἴνεκα σεῖο, 8: σοῦ γὰρ ἄτερ, 10: ἄτερ σέο; vgl. auch Pind. Ol. 14, 5: σὺν γὰρ ὕμνῳ, 8: Χαρίτων ἄτερ. Nur der negative Teil der Antithese steht Hom. h. 29, 4: ἄτερ σοῦ; Alkaios 9: ἄτερ Ἰσέθεν; Aisch. Schutzfl. 823: ἄνευ σέθεν; Orph. h. 16, 5: χωρὶς γὰρ σέθεν; 60, 9: ὕμῳ χωρὶς. Nur das positive Glied Hom. h. 30, 4: ἐκ σέθεν ὄλου, 5: ἐκ σέο; Pind. Isthm. 3, 5 und frag. chor. 4, 4: ἐκ σέθεν; Timokr. 5, 2: διὰ σέ γάρ; Orph. h. 14, 10: ἐκ σοῦ γάρ; 79, 10: ἐκ σέο γάρ; 27, 7: ἐκ σέο; 55, 4: ἐκ σέθεν; 72, 6 u. 87, 8: ἐν σοὶ γάρ; 37, 6; ἔξ ὕμνων γάρ; P IV 2838. ἐκ σέο γάρ; P IV 440 und 1961 und VIII 79: ἐκ σοῦ γάρ (hierzu vgl. S. 20); Dioskor. 13, 25: ἐκ σέθεν; vgl. Menandr. S. 445 Sp.: παρὰ σοῦ. Arist. 45, 14 K. (I 87 D.): διὰ σοῦ τε καὶ διὰ σέ. Pind. Isthm. 5, 2: σέο ἕκατι und 6: διὰ τεὰν τιμῶν. — Hier ist auch auf einen christlichen Hymnus auf die Jungfrau Maria hinzuweisen (Ox. pap. 2074): dieser in Prosa abgefaßte Hymnus zeigt einen ähnlichen Stil wie die oben aufgeführten Isishymnen; wie dort die einzelnen Glieder mit ἐγὼ εἰμι eingeleitet werden, so hier mit σὺ εἶ, beides stilistische Formen, die unhellenisch sind, wie Ed. Norden a. a. O. 183 ff. nachgewiesen hat; in diesem Hymnus steht Z. 39: χωρὶς γὰρ σοῦ οὐδὲν γείνε . . ., also der negative Teil jener Antithese; da eine Lücke folgt, konnte vielleicht auch noch der positive Teil nachgekommen sein. Eine ganz ähnliche Formulierung des gleichen Gedankens steht in dem Isish. von Kyrene Z. 5: Ἐμοῦ δὲ χωρὶς γείνετ' οὐδὲν πάποτε, wo der ägyptische Ich-Stil und metrische Fassung gewählt ist.

Zu diesem gekennzeichneten Stil des Hymnus gehört noch das begründende γάρ, welches oftmals hinzukommt und mit den anderen Merkmalen zusammen dem Stil das Gepräge gibt; hierzu sind auch die kurzen Bemerkungen von Norden (a. a. O. 152 f. über nam und 157 über γάρ) heranzuziehen; J. Stenzel (a. a. O. 18 ff.) würdigt das γάρ nur im Zusammenhang mit der Du-

Prädikation, während es mindestens ebenso eng zu dem ganzen oben beschriebenen Stil gehört und die enge Zusammengehörigkeit seiner einzelnen Merkmale recht deutlich macht. Erwachsen ist dieser Stil aus einem großen Gedanken: aus dem Gefühl, das erfüllt ist von der Größe und Macht, von der Herrlichkeit und Ewigkeit der Gottheit; in diesem Gefühl vergißt der Dichter über dem einen Gott, den er besingt, alle übrigen Götter und schreibt dem einen alle Macht, alles gute und schöne Wirken zu. Solche Begeisterung war sicher echt; als sie aber erst einmal die besprochene Form geschaffen hatte, konnte diese natürlich sehr wohl auch als ein fertiger Topos angewendet werden, ohne daß man sich nach ihrem tieferen Sinn und der in ihr liegenden Grundstimmung fragte. Jedenfalls haftet dem ganzen Stil, besonders in der jüngeren Hymnendichtung, eine gewisse Überschwenglichkeit an und ich möchte ihn deshalb kurz hyperbolischen Stil nennen. Die Voraussetzungen zur Entwicklung seiner Merkmale liegen natürlich schon in der religiösen Dichtung an sich; auch im Deutschen findet sich Ähnliches, obwohl die deutsche Sprache eine derartige Häufung wie bisweilen im Griechischen nicht verträgt. Es sei nur ein Beispiel für die Form der Antithese angeführt: „O Gott, du frommer Gott, Du Brunnenquell aller Gaben, *Ohn' den* nichts ist, was ist, *Von dem* wir alles haben!“ (Albert Knapp, Evangel. Liederschatz<sup>4</sup> 1891, nr. 1556).

Zunächst seien die Stellen angegeben, in denen πᾶς, πάντα, πάνθ' ὅσα, οὐτίς usw. allein steht (ohne Verbindung mit μόνος und αἰεῖ usw.). Es werden damit verschiedenerlei Vorstellungen über den Gott zum Ausdruck gebracht. So wird in diesem Stil gerne der Schöpfungsgedanke geäußert: der Gott hat alles geschaffen, alle Götter, alle Menschen, alles, was auf der Erde ist; vgl. o. § 1: die Gottheit als Anfang, als Anfang und Ende aller Dinge, als Schöpfer des Alls und aller Menschen, als Vater und Mutter aller Götter und Menschen usw. Im folgenden sind noch die Stellen anzuführen, in denen die Schilderung der Schöpfung breiter angelegt ist und den hyperbolischen Stil noch deutlicher aufweist: Orph. h. 15, 3 (Zeus): ὦ βασιλεῦ, διὰ σὴν κεφαλὴν ἐφάνη τάδε ῥεῖα 5: καὶ πόντος καὶ πάνθ', ὅπόσ' οὐρανόσ ἐντόσ ἔεργει. 83, 4 (Okeanos): ἔξ οὔπερ πάντες ποταμοὶ καὶ πάσα θάλασσα | καὶ . . . frg. 21 a, 7: Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς ἀρχὸς ἀπάντων

ἀρχιέρανος· | πάντας γὰρ κρύψας αὐτὶς φάος ἐς πολυγηθὲς (scil. ἀνερέγκατο). frg. 168, 5: Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἀπάντων ἀρχιγένεθλος· | ἐν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἀπάντων, | ἐν δὲ δέμας βασιλείον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται. 10: πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται (fast ebenso frg. 169, 1 f. 5). P IV 2553 (Artemis): σὺ τὰ κοσμικὰ πάντα τέθεικας· | γενῶς γὰρ σὺ πάντα ἐπὶ χθονὸς ἡδ' ἀπὸ πόντου | καὶ πτηνῶν δ' ἐξῆς παντοῖα γένη παλίνεδρα | πανγεννήτειρα καὶ ἐρωτοτόκεια Ἀφροδίτη. Vgl. auch Long. II 7 (Eros): Τὰ ἄνθη πάντα Ἔρωτος ἔργα· τὰ φυτὰ πάντα τούτου ποιήματα. Eng zum Schöpfungsbegriff gehört die Vorstellung, daß die Gottheit alles nährt und erhält, wachsen und gedeihen läßt: Hom. 30, 2 (Gaia): πρεσβίστην, ἣ φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ', ὅπόσ' ἐστίν | ἡμὲν ὅσα χθόνα διὰν ἐπέρχεται, ἡδ' ὅσα πόντον, | ἡδ' ὅσα πωτῶνται, τάδε φέρβεται ἐκ σέθεν ὄλβου. 7: ὁ δ' ὄλβιος, ὄν κε σὺ θυμῷ | πρόφρων τιμήσεις· τῷ δ' ἄφθονα πάντα παρέσσι. Stob. I, 1, 31, V. 8: (scil. μεμνάσθαι) ἡδὲ Χρόνου παίδων Ὠραν, αἶ πάντα φύοντι. Aristoph. Wo. 570: Αἰθέρα σεμνότατον, βιοθρέμωνα πάντων. Der Gott hat ferner die Eigenschaft, daß er alles sieht, alles hört, alles weiß usw.; ich beschränke mich auf die Beispiele, in denen das πάντα u. dgl. als Stilmerkmal mindestens in der Wiederholung vorkommt: Orph. h. 61, 8 (Nemesis): πάντ' ἐσορᾶς καὶ πάντ' ἐπακούεις, πάντα βραβεύεις. 59, 13 (Moiren): ἐπεὶ γ' ὅσα γίγνεται ἡμῖν, | Μοῖρά τε καὶ Διὸς οἶδε νόος διὰ παντὸς ἅπαντα. 25, 4 (Proteus): ἐπιστάμενος τὰ τ' ἐόντα | ὅσσα τε πρόσθεν ἔην ὅσσα τ' ἔσσειται ὕστερον αὐτὶς· | πάντα γὰρ αὐτὸς ἔχων μεταβάλλεται, οὐδέ τις ἄλλος | ἀθανάτων . . . 9: πάντα γὰρ ἐν Πρωτῇ πρώτῃ φύσιν ἐγκατέθηκε.

Die wichtigste Vorstellung; aber, die in dem hyperbolischen Stil ausgedrückt wird, ist die, daß der Gott gewisse Fähigkeiten besitzt, die sich auf alle Dinge erstrecken, daß er alle Teile der Welt innehat, daß er alles beherrscht, über alles Macht hat und überall in Ehren steht; auch hier zitiere ich nur die Stellen, in denen auf dem Begriff πάντα ein gewisser Nachdruck liegt: Hom. h. 1, 29 (Apollon): πᾶσι θνητοῖσιν ἀνάσσεις, | ὅσσους Κρήτη τ' ἐντὸς ἔχει καὶ δῆμος Ἀθηνῶν. 5, 364 (Demeter): ἔνθα δ' ἐοῦσα | δεσπόσεις πάντων, ὅποσα ζῶει τε καὶ ἔρπει. Pind. frg. 33: ἀνακτα τὸν πάντων ὑπερ- | βάλλοντα Χρόνον μακάρων. Chrysosch. 2: πάντων κράτιστε, πάντων τύραννε | πολεμῆς δ' Ἄρεος | κρείσσον' ἔχων δύναμιν, τᾶ πάντα θέλγεις· 7: σοὶ δὲ καὶ χθῶν

πᾶσα καὶ . . . (scil. εἶπετο). Theokr. 17, 79: ἀλλ' οὔτις τόσα φύει,  
 ὅσα χθαμαλὰ Αἴγυπτος 81: οὐδέ τις ἄστεα τόσσα βροτῶν ἔχει ἔργα  
 δαέντων. 85: τῶν πάντων Πτολεμαῖος ἀγήνωρ ἐμβασιλεύει. Anubis-  
 h. 1: Οὐρανίων πάντων βασιλεῦ, χαῖρε, ἄφθιτ' Ἄνουβι· 8 (Isis):  
 σκῆπτρον ἔχουσιν | καὶ γαίης πάσης καὶ πόντου διὰν ἀνασσαν. Isis-  
 h. Kyrene Z. 7: Καλοῦσι δὴ με πάντες ὑψίστην θεόν, | πάντων  
 μεγίστην τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν. Αὐτὴ γὰρ εὗρον πάντα καὶ εἰλόμην  
 πόνον. Z. 15: Ἐμοῦ δὲ χωρὶς γέινετ' οὐδὲν πώποτε. | Οὐδ' ἄστρα  
 γὰρ φοιτῶσι τὴν αὐτὴν ὁδόν | ἂν μὴ ἔξ ἐμοῦ λάβωσιν ἐντολ[ὰς  
 πάρος] | οὐ μὴ τε γαῖα . . . | ἂν μὴ . . .<sup>1)</sup> Orph. h. 17, 3 cod.  
 Thyrl. (Poseidon): δεῦτερος ἐκ Διὸς εἰληχῶς πάντεσσιν ἀνάσσειν.  
 33, 6 (Nike): πάντων γὰρ κρατεῖς, πάσης δ' ἔριδος κλέος ἐσθλὸν |  
 Νίκη ἐπ' εὐδόξῳ κείται. Orph. frg. 248, 5 (Zeus): οὐ θυμῷ πάντα  
 δονεῖται· | ὅς κινεῖς ἀνέμους, νεφέλησι δὲ πάντα καλύπτεις. 15: ἔλθέ,  
 μέγιστε θεῶν πάντων. P IV 2533 (Artemis): κλαγγῆς σῆς ἀκούοντα  
 τὰ κοσμικὰ πάντα δονεῖται (dieser Vers erinnert stark an Orph.  
 frg. 248, 5). P XII col. 7, 33 (Arsemphemphôt): Σὺ εἶ κύριος, ὁ  
 γεννῶν, καὶ τρέφων, καὶ αὔξων τὰ πάντα. 35: εἰς θεὸς ἀθάνατος  
 πάντων γενέτωρ σὺ πέφυκας | καὶ πᾶσιν ψυχὰς σὺ νέμεις, καὶ πάντα  
 κρατύνεις. Orph. h. 58, 4 (Eros): πάντων κληίδας ἔχοντα | αἰθέρος  
 οὐρανοῦ, πόντου, χθονός, ἠδ' ὅσα . . . 7: ἠδ' ὅσα . . . 66, 8  
 (Hephaistos): πάντα δὲ οἶκον ἔχεις, πᾶσαν πόλιν, ἔθνεα πάντα.  
 Hes. Theog. 421 (Hekate): ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ  
 ἐξεγένοντο | καὶ τιμὴν ἔλαχον, τούτων ἔχει αἴσαν ἀπάντων. | οὐδέ τί  
 μιν Κρονίδης ἐβήσατο, οὐδέ τ' ἀπηύρα, | ὅσσ' ἔλαχεν . . . Orph.  
 h. 45, 5 (Dionysos): τιτιμένε πᾶσι θεοῖσι | καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν,  
 ὅσοι χθόνα ναιετάουσιν. Arat. Ph. 2 (Zeus): μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι  
 μὲν ἀγριαί, | πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα | καὶ  
 λιμένες· πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες. | τοῦ γὰρ καὶ γένος  
 εἰμέν. Hes. Theog. 121 (Eros): πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀν-  
 θρώπων | δάμναται ἐν στήθεσσι νόον (diese Stelle gehört zu den  
 kleineren hymnenartigen Partien in Hes. Theog., vgl. Fr. Pfister,

1) Dieser Hymnus zeigt eine seltsame Mischung ägyptischer und grie-  
 chischer Elemente; denn abgesehen von der Ich-Prädikation liegt griechi-  
 scher Stil vor, besonders deutlich in Z. 15, wo unverkennbar Ariphron V. 9  
 mittelbar oder unmittelbar das Muster war. Erwähnt mag noch sein, daß  
 die beiden folgenden Verse, deren erhaltene Anfänge eine rhetorische  
 Frage erkennen lassen, entschieden an das von Ariphron abhängige Li-  
 kymniosfragment 4 b erinnern.

Philol. 84 [1928] 7); ferner eine breite (freilich verderbte) Partie dieses Stiles in dem prosaischen Isishymnus Ox. pap. 1380, 200 ff., 227 ff.

Der hyperbolische Stil wird auch gerne angewendet bei der Schilderung der Epiphanie der Gottheit, die häufig innerhalb eines Hymnus gegeben wird (vgl. Fr. Pfister, Epiphanie R-E Suppl. IV 277 ff.; Materialsammlung zur Epiphanie im Hymnus bei Adami a. a. O. 231 ff.). Es heißt dann, daß sich alles der Erscheinung des Gottes freut oder durch sie in Schrecken versetzt wird, beides typische Wirkungen der Epiphanie (vgl. Pfister a. a. O. 317 f.): Limen. I 7 (bei Apollons Geburt): π[ά]ς δὲ γ[ά]θησε πόλος οὐράνιος. Philod. 8 (Dionysos): πάντες δ' [ἀθά]νατοι [χ]όρευ-|σαν, πάντες δὲ βροτοὶ χ[ά]ρεν | σαῖς, ὦ Β]άχχιε, γένναις. Vgl. auch V. 19 f. (Das χορεύειν ist Ausdruck der Freude an der Epiphanie, vgl. das περιχορεύσαι der Chariten und Horen bei der Geburt Apollons Menandr. S. 439 Sp.). Orph. h. 78, 7 (Eos): ἦ χαίρει θνητῶν μερόπων γένος· οὐδέ τις ἔστιν, | ὅς φεύγει τὴν σὴν ὄψιν καθυπέρτερον οὖσαν 10: π[ᾶ]ς δὲ βροτὸς γήθει, π[ᾶ]ν ἔρπετόν ἄλλα τε φύλα | τετραπόδων πτηνῶν τε καὶ εἰναλίων πολυεθνῶν· | π[ᾶ]σι γὰρ ἐργάσιμον βίον θνητοῖσι πορίζεις. Die Natur bezeugt bei der Geburt Apollons ihre Freude durch Grüns und Blüten: χρυσῷ δ' ἄρα Δῆλος ἅπανα | ἤνθησ' (Hom. h. 1, 135); ebenso Theogn. 8 ff., wo noch eine weitere Begleiterscheinung der Epiphanie, der Wohlgeruch (vgl. Pfister a. a. O. 316) hinzutritt: π[ᾶ]σα μὲν ἐπλήσθη Δῆλος ἀπειρεσίη | ὀδμῆς ἀμβροσίης. Demgegenüber Furcht und Schrecken: P I 305 (Apollon): π[ᾶ]σα φύσις τρομ[έ]ει σε. P XII col. 8, 1 (Arsemphemphōt): καὶ τρομέουσιν | . . . καὶ πνεύματα πάντα τὰ φύντα. | οὐρανὸς ὑψιφανῆς σε τρέμει καὶ π[ᾶ]σα θάλασσα | κύριε, παντοκράτωρ, ἄγιε, καὶ δέσποτα πάντων· | σὴ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύεται πάντα. P IV 2536 (Artemis): ἦν πάντες ἀθάνατοι, ἦν τε θνητοὶ ἄνθρωποι, | οὐρεα τε ἀστερόεντα, νάπαι καὶ δένδρεα πάντα 2542: φρίσσουσί σε, μάκαιρα. Schrecken und Freude laufen nebeneinander her Orph. h. 38, 10 (Kureten): πτήσσουσι δὲ θῆρες ἅπαντες | ὀρμώντων. 13: τότε δὴ ῥα καὶ ἄνθεα πάντα τέθηλε. Die Tiere erschrecken und die Blumen blühen, was der Freude der Natur entspricht (vgl. Hom. h. 1, 118 u. 135). Pap. R.-G.V. 2 f. wird die Öde der Gegend vor der Epiphanie des Dionysos auf ähnliche Art durch gehäufte Negationen und πάντα geschildert. — Es bedarf kaum der Hervorhebung, daß

derartige Schilderungen der Epiphanie auf eine Lobpreisung der Macht des Gottes hinauslaufen; dies ist besonders einleuchtend P XII col. 8, 1 ff., wo sich unmittelbar an die Epiphanie die Schilderung der Gottesmacht im gleichen Stil anschließt. Ebenso ist die Schöpfung und Erhaltung des Alls nichts weiter als ein Ausfluß der allumspannenden Macht des Gottes, und seine Allgegenwart und Allwissenheit sind wiederum Teile eben dieser Macht. Demnach darf zusammenfassend gesagt sein, daß der hyperbolische Stil lediglich der Verherrlichung der Gottesmacht dient. Bei den Rednern, die sog. Prosahymnen geschrieben haben, begegnet dieser Stil naturgemäß häufig; da er durchaus rhetorisch ist; charakteristische Beispiele sind Arist. 43, 7. 9. 23. 29 f. K. (S. 2 f. 9 ff. D.) 45, 14 K. (I, 87 D.) Jul. V 180 A. Und es ist nicht verwunderlich, daß er auch in der christlichen Hymnendichtung gelegentlich auftaucht, so Ox. pap. 1786, Z. 5; Method. V. 27 f.; Greg. Naz. 1, 13. 20 ff. 33; 2 durchaus.

Auch in adverbialer Form steht πᾶς zur Hervorhebung der Größe des Gottes: Hom. h. 1, 29 u. 2, 29 (Apollon): πῶς τ' ἄρ σ' ὑμνήσω πάντως εὐθυμον ἑόντα; Arist. 40, 1 K. (I, 53 D.; Herakles): πάντως δὲ πολυύμητος εἶ. Kleanth. 14 (Zeus): ὃς τόσσοις γεγαῶς ὑπατος βασιλεὺς διὰ παντός. Dazu Orph. h. 59, 13 f. (s. o. S. 31). Diese adverbialen Ausdrücke begegnen auch innerhalb des eigentlichen Gebets; denn der Schluß ist naheliegend: da der Gott allmächtig ist, darum soll er auch die Bitte des Menschen nach allen Seiten hin, gänzlich erfüllen: Aisch. Sieb. 117 (Zeus): πάντως ἄρηξον δαΐων ἄλωσιν. Aristokl. 8 (Demeter): καὶ πάντως θάλλοι κλᾶρος ἐν Ἑρμιόνη. Soph. Ai. 705 (Apollon): ἐμοὶ ξυνείης διὰ παντός εὐφρων. P I 347 (Helios): ἀλλ' εὐμενῆς γενοῦ διὰ παντός. Vgl. Greg. Naz. 1, 37 (Christus): διὰ παντός θεραπεύειν | τὸ σέβασμα τοῦτο δὸς μοι.

Wenn die Macht der besungenen Gottheit in solcher Weise als allumfassende gepriesen wird, so werden die anderen Götter neben ihr vielfach vergessen und in Schatten gestellt; der eine Gott wird herausgegriffen und seine Größe ausschließlich gepriesen. Dies wird besonders eindringlich, wenn von dem Gott gesagt wird, daß er allein die Macht hat, dies oder jenes zu tun. Wir haben darin den stilistischen Ausdruck dessen vor uns, was man nach dem Vorgang Max Müllers (Ursprung und Entwicklung der Religion [1880] 312 ff.; Physische Religion, aus



dem Engl. von Franke, Lpz. 1892, 174 ff.) mit Henotheismus bezeichnet: der Gott, an den der Mensch im Augenblick sein Gebet richtet, gilt ihm als Repräsentant alles Göttlichen überhaupt. Aus dieser Erscheinung darf man freilich keine neue Religionsform konstruieren wollen, wenigstens nicht für die griechische Religion. H. Oldenberg (Die Religion des Veda<sup>2</sup> [1917] 102 Anm. 1) warnt vor einer Überschätzung des Henotheismus in der vedischen Gottesvorstellung, für die der Ausdruck zuerst geprägt wurde, und erklärt die henotheistischen Eigentümlichkeiten richtig „aus der begreiflichen Höflichkeit des Sängers . . . gegenüber jedem der himmlischen Herren, mit dem zu reden er augenblicklich die Ehre hat“. Freilich ist mir diese Motivierung etwas zu äußerlich; denn der wirkliche fromme Dichter drischt keine Konventionsphrasen; vielmehr wird ihm im Augenblick der dichterischen Vision das Bild der besungenen Gottheit vorschweben, unbeschränkt durch die Macht irgendwelcher anderer Götter, so daß er in ihr den gesamten Ausdruck aller Göttlichkeit sieht. In diesem Sinn scheint mir der Henotheismus speziell eine stilistische Erscheinungsform im dichterisch gestalteten Gebet und im Hymnus zu sein; hier wird der Gott als Allein-Mächtiger bezeichnet; der sprachliche Ausdruck ist gelegentlich εἷς, so Orph. frg. 168, 6 f. 169, 1. P XII col. 7, 35. Isish. Kyrene Z. 6 (hierzu verweise ich auf Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion [1919] 17 f., 22 f., 24 ff., wo eine Menge Material beigebracht ist); meist aber μόνος (zu μόνος-solus im Hymnenstil vgl. E. Norden a. a. O. 155 Anm. 1; 160 und öfter) in Verbindung mit πᾶς u. dgl.

In den homerischen Hymnen kommt nur eine derartige Stelle vor (statt μόνος hier οἷος); Hermes erhält seine Macht von Apollon mit folgenden Worten: Hom. h. 3, 571: (scil. ταῦτ' ἔχε) πᾶσι δ' ἐπὶ προβάτοισιν ἀνάσσειν κύδιμον Ἑρμῆν· | οἷον δ' εἰς Ἄϊδην τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι. Bemerkenswert ist, daß hier der Gott nur so viel Macht zuerteilt bekommt, als er nach dem Mythos wirklich besaß. Dasselbe ist der Fall in dem Hestialhymnus des Aristonoos (2,9): . . . μούνα πυ[ρὶ] τ[ε]λεφύουσα βωμούς | ἀθανάτων ἐρ[τ]ι[μ]ους (soviel ist sicher trotz der im einzelnen fraglichen Ergänzung). Eine tatsächlich übertreibende Anwendung jenes stilistischen Ausdrucksmittels findet sich zuerst Eur. Hipp. 1280 (Aphrodite): συμπάντων δὲ | βασιλῆϊδα τιμάν, Κύπρι, | τῶνδε μόνα

κρατύεις und Aristoph. Thesm. 1140 (Pallas): ἡ πόλιν ἡμετέραν ἔχει | καὶ κράτος φανέρον μόνῃ. Sehr häufig begegnet dann dieser hyperbolische Gebrauch in den Hymnen der Kaiserzeit: Dio-phant. 17 (Asklepios): μόνος εἶ σύ, μάκαρ θεῖε, σθένων· Melinno 5 (Roma): σοὶ μόνῃ, πρεσβίστα, δέδωκε Μοῖρα | κύδος ἀρρήκτω βασιλῆον ἀρχᾶς· 13: πάντα δὲ σφάλων ὁ μέγιστος αἰὼν 15: σοὶ μόνῃ πλησίστιον οὖρον ἀρχᾶς | οὐ μεταβάλλει | ἢ γὰρ ἐκ πάντων σὺ μόνῃ κρατίστους | ἀνδρας αἰχματὰς μεγάλους λοχεύεις. Orph. h. 58, 8 (Eros): μούνος γὰρ τούτων πάντων οἴηκα κρατύεις (vgl. V. 4 ff.). 64, 8 (Nomos): αὐτὸς γὰρ μούνος ζῶων οἴηκα κρατύει. 87, 1 (Thanatos): Κλυθὶ μευ, ὅς πάντων θνητῶν οἴηκα κρατύεις | πᾶσι διδοὺς χρόνον ἀγνόν, ὅσων πόρρωθεν ὑπάρχεις 6: κοινὸς μὲν πάντων . . . 8: ἐν σοὶ γὰρ μούνω πάντων τὸ κριθὲν τελεοῦται. 10, 9 (Physis): κοινὴ μὲν πάντεσσιν, ἀκοινώνητε δὲ μούνη. 24: μόνῃ τὸ κριθὲν τελέουσα. An diesen Orph. Hymnen wird der henotheistische Gedanke besonders deutlich. Von verschiedenen Göttern wird das gleiche ausgesagt: Du allein beherrscht das Steuer über die Menschen, Du allein vollendest die schicksalbestimmte Entscheidung. Man empfindet das anscheinend nicht als Widerspruch in dem Hymnenbuch, das doch einer einheitlichen Kultgemeinde dient. Ganz ebenso wird in den Orph. Hymnen eine größere Zahl von Göttern als All-erzeuger gepriesen, s. oben § 1. Ähnlich heißt es in einigen Hymnen, daß der betr. Gott allein über alle Macht hat: Orph. h. 68, 4 (Hygieia): πᾶς δὲ δόμος θάλλει πολυγηθῆς εἶνεκα σείο. 8: σοῦ γὰρ ἄτερ πάντ' ἐστὶν ἀνώφελε' ἀνθρώποισιν | οὔτε γὰρ . . . | οὔτε . . . 11: πάντων γὰρ κρατέεις μούνη καὶ πᾶσιν ἀνάσσεις 16, 5 (Hera): χωρὶς γὰρ σέθεν οὐδὲν ὄλωσ ζωῆς φύσιν ἔγνω· | κοινωνεῖς γὰρ ἅπασι κεκραμένη ἠέρι σεμνῷ· | πάντων γὰρ κρατέεις μούνη πάντεσσι τ' ἀνάσσεις. 85, 1 (Hypnos): Ὑπνε, ἀναξ μακάρων πάντων θνητῶν τ' ἀνθρώπων | καὶ πάντων ζῶων ὅποσα τρέφει εὐρεῖα χθῶν· | πάντων γὰρ κρατέεις μούνος καὶ πᾶσι προσέρχη | σώματα δεσμεύων. Der Machtgedanke in ganz allgemeiner Fassung kommt auch in den Zauberhymnen durch diese sprachliche Gestaltung zum Ausdruck: P IV 2836 (Selene-Artemis): ἀρχὴ καὶ τέλος εἶ, πάντων δὲ σὺ μούνη ἀνάσσεις· ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἐστὶ καὶ εἷς σ' αἰὲν πάντα τελευτᾷ.

καὶ εἰς αἰωνε παντα τελευτα παρ.; καὶ εἷς σ', αἰώνιε, πάντα Preisendanz, der τελευτᾷ des Versmaßes halber streicht. Die Versuche, den Vers wieder-

herzustellen, mußten entweder πάντα oder τελευτῆ aufgeben, was ich beides gleich ungern tue. Denn in unserem Fall liegt eine scharfe, symmetrische Zweiteilung vor (ἐκ σέο — εἰς σ', πάντ' — πάντα, ἐστί — τελευτῆ), formal vollkommen entsprechend den oben S. 13 und 14 aufgezeigten Gegensatzpaaren, zugleich aber auch inhaltlich, nachdem hier das Wesen des Gottes, dort sein Lobpreis als Anfang und Ende bezeichnet wird (über diese parallelaufenden Vorstellungen s. o. § 1); demnach ist πάντα ebenso unentbehrlich wie τελευτῆ. Dieses ist außerdem als deutliche Wiederaufnahme des vorangehenden ἀρχὴ καὶ τέλος nicht zu missen, für welchen Ausdruck unser Vers ja die nähere Ausführung bringt. Somit kann der Text nur mit Hilfe des verderbten αἰωνε geheilt werden: ich halte es für möglich, daß es aus αἰὲν entstanden ist, was in den Zusammenhang und seinen Stil paßt. Freilich ist der Vers dann nicht einwandfrei, denn die durch Position gelangte Silbe αἰὲν π. muß als Kürze behandelt werden. Indes wurde in den Zauberhymnen der Rhythmus sehr frei gehandhabt; Beispiele für Nichtbeachtung der Positionslänge sind: P III 221: κόσμος ἔων μόνος κόσμον ἀθανάτων ἐ[φοδε]ύεις. 198: "Ἦσυχον ἐν στομάτεσσι πάντες κατερύκετε φ[ωνήν]. 2847: Δαμνῶ, Δαμνομένεια, Δαμασδύδρα, Δαμνοδαμία. 2828: ἡ πολυχώρητον κόσμον νυκτός ἀμφιέπουσα. In den beiden letzten Fällen liegt die Unregelmäßigkeit — wie in dem korrigierten Vers — in dem Versfuß vor der bukolischen Diärese; weitere Belegstellen für metrische Verstöße in den Zauberhymnen lassen sich wohl noch finden. Jedenfalls dürfen solche Unkorrektheiten — wenn der Text gut ist — nicht durch Konjekturen ausgemerzt werden und umgekehrt ist bei notwendigen Konjekturen mit der Möglichkeit metrischer Fehler zu rechnen.

P IV 2601 (Selene): σὺ δ', Ἀκτιῶφι, κοίρανε, μόνη τύραννε. Große Ähnlichkeit mit dieser Stelle — Verbindung des μόνος mit τύραννος, jambische Trimeter — zeigt: Isish. Kyrene 1: Ἐγὼ τύραννος Εἷσις αἰῶνος μόνη. Gelegentlich wird das Machtgebiet des Gottes genauer bezeichnet: P III 221 (Apoll.-Helios): κόσμος ἔων μόνος κόσμον ἀθανάτων ἐ[φοδε]ύεις.

An diese Stelle wird man auch erinnert durch P XVII b, 18: κόσμος γὰρ κόσμου γεγαῶς [— — dieses Versstück entspricht genau dem κόσμος ἔων von P III 221, ist nur noch etwas anspruchsvoller ausgedrückt und legt größeren Nachdruck auf das κόσμος. Es dürfte zu vermuten sein, daß hier dasselbe Wortspiel mit κόσμος vorlag wie P III 221, indem zuerst das Sein des Gottes als κόσμος bezeichnet und dann seine Tätigkeit in Beziehung zu dem κόσμος gesetzt wird. Als Ergänzung würde ich vorschlagen: κρατέεις μόνος κόσμον; daß dabei eine Positionslänge als Kürze behandelt ist, braucht nicht zu stören (s. o.); die Ergänzung würde den Hymnenstil treffen, freilich ist davon allenfalls nur κόσμον als sicher anzusprechen. — Zu der Figur κόσμος . . . κόσμου γεγαῶς sei als Parallele angeführt Synes. 4, 67, wo κόσμων κόσμε unter anderen derartigen (schon aus den Tragikern bekannten) Figuren steht, wie z. B. ἀρχῶν ἀρχά, παγῶν

παρδ usw.; der Lobpreis des Gottes in dieser Form findet sich schon in einem Gebet an Zeus bei Aisch. Schutzfl. 524: ἄναξ ἀνακτων, μακάρων | μακάρτατε καὶ τελέων τε- | λειότατον κρῆτος, ὄλβιε Ζεῦ. In den Anrufungen der Zauberpapyri steht öfter θεεὶ θεῶν, so P IV 180; 641; 992; 1048; V 8 (koptisch); 466 (hier auch δαίμων δαιμόνων); vgl. Fr. Pfister, S.-B. der Heidelb. Ak. 1914, 11. Abh., S. 9. Noch heute haben wir denselben Sprachgebrauch, wenn wir die Bibel „das Buch der Bücher“ nennen.

Orph. h. 10, 28 (Physis): πάντα σὺ ἔσσι· τὰ πάντα σὺ γὰρ μούνη τάδε τεύχεις (die Form der Anaklese σὺ ἔσσι weist auf orientalischen Einfluß hin, vgl. Norden a. a. O. 228; 183 ff.). 18, 16 (Pluton): μούνος ἔφυς ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε βραβεύτης. Die Allwissenheit wird betont: Orph. h. 59, 11 (Moiren): Μοῖρα γὰρ ἐν βίῳτῳ καθορᾶ μόνη, οὐδέ τις ἄλλος | ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόντος Ὀλύμπου, | καὶ Διὸς ὄμμα τέλειον· ἐπεὶ γ' ὅσα γίγνεται ἡμῖν, | Μοῖρά τε καὶ Διὸς οἶδε νόος διὰ παντὸς ἅπαντα.

Diese Stelle zeigt eine interessante Einschränkung des Henotheismus. Es heißt von Moira: sie sieht allein, was im Leben vorgeht, und kein anderer von allen Unsterblichen: also der zur Genüge bekannte Stil. Aber es geht weiter: und das Auge des Zeus (scil. sieht es); dann wird zusammengefaßt: Moira und Zeus wissen alles. Die Tendenz ist deutlich; man empfand es als peinlich, der Moira allein eine Eigenschaft zugeschrieben zu haben, die von jeher auch Zeus zukam; deshalb flichte man jene Verbesserung an. Die Frage, ob dies schon der Dichter des Hymnus tat, muß ich verneinen; denn nachdem er οὐδέ τις ἄλλος und den folgenden Vers geschrieben hatte (was alles Weitere ausschloß), konnte er nicht plötzlich noch Διὸς ὄμμα wie etwas Vergessenes nachhinken lassen. Die Verse 13 f. verraten eine spätere Hand; ursprünglich folgte den erhabenen klingenden Versen 11 f. gleich die Bitte mit ἀλλά (V. 15).

Orph. frg. 169, 6: πάντα μόνος δὲ νοεῖ πάντων προνοεῖ τε θεουδῶς | πάντῃ δὲ Ζηνὸς καὶ ἐν ὄμμασι πατρὸς ἀνακτος | ναίουσ' ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοὶ τε ἄνθρωποι | θῆρες τ' οἰωνοὶ θ' ὅποσα πνεῖ τε καὶ ἔρπει. | οὐδέ ἔ που λήθουσιν ἐφήμερα φύλ' ἀνθρώπων, | ὅσσ' ἀδίκως ῥέζουσι περ, οὐδ' εἰν οὖρεσι θῆρες | . . . In dem besprochenen Stil wird auch gesagt, daß die betr. Gottheit allein den Menschen zuliebe eine bestimmte Wirksamkeit ausübt; dadurch wird die Macht des Gottes als eine für die Menschen besonders wichtige und segensreiche gekennzeichnet; so Orph. h. 33, 2 (Nike): ἡ μούνη λύει θνητῶν ἐναγώνιον ὄρμῃν. 74, 6 (Leukothea): μούνη δὲ θνητῶν οἰκτρὸν μόρον εἰν ἀλί λυεῖς. 75, 6 (Palaimon): ποντοπλάνοις γὰρ δεῖ νηυσὶν χειμῶνος ἐναργῆς | φαινομένου σωτῆρ μούνος θνητοῖς ἀναφαίνῃ (die beiden letzten Stellen

widersprechen sich wiederum). 62, 6 (Dike): πάντα γάρ, ὅσα κακαῖς γυνωαῖς θνητοῖσιν ὀχέεται 8: μόνη ἐπεμβαίνουσα δίκην ἀδίκους ἐπεγείρει, vgl. dazu 61, 3 (Nemesis): μόνη χαίρουσα δικαίοις. 2, 3 (Prothyraia): μόνη φιλόπαις, 10: μούνην γάρ σε καλοῦσι λεχοὶ ψυχῆς ἀνάπαυμα. 29, 15 (Persephone): ζωὴ καὶ θάνατος μόνη θνητοῖς πολυμόχοις. Ael. Nik. 7 (Helios): '[Ο] μόνον ἐν ἀνθρώποισι φαίνεται καλόν. Kaib. 1029 a, 3 (Musen): Μουσεῖων ἐπέων μόναι εὐρέτ[ι]δες, vgl. auch oben S. 17f. Die stärkste Übertreibung aber — mit dem Zweck, das Verhältnis zum Gott als besonders eng und herzlich zu bezeichnen — dürfte sein Orph. h. 29, 11 (Persephone): μόνη θνητοῖσι ποθεινή. — Etwas außerhalb all der betrachteten Stellen steht gedanklich Orph. h. 87, 9 (Thanatos): οὔτε γὰρ εὐχῆσιν πείθη μόνος οὔτε λιτήσιν. Diese Vorstellung der Unerbittlichkeit haftet dem Gotte Tod noch von dem Begriff Tod her an; zu dem Gott wird aber im folgenden trotzdem ein Gebet gesprochen.

Die Redner ließen sich diesen überschwenglichen Stil zum Preis der Gottheit natürlich nicht entgehen; bei Aristeides stehen eine Reihe von Stellen, darunter 43, 31 K. (I 400 D.). 37, 13 K. (I 18 D.); 26 K. (I 26 D.), vgl. Amann a. a. O. 15; der rhetorische Dioskoros feiert den Athanasios (2, 9): Παντοίων ἐπέων πανυπέρατος ἔπλετο μούνος (vgl. auch 4, 17). Der Verherrlichung der bestehenden Macht des besungenen Gottes dient der besprochene Stil überall; daß ihm meist eine gewisse Übertreibung eigen ist, erkannte ein kühler Beobachter leicht, wenn er in Gedanken neben den besungenen Gott andere mächtige Götter stellte. Diese Schwülstigkeit verschwand aus der religiösen Rede, als eine ganz andere gedankliche Grundlage gegeben war, als man wirklich an einen, alleinigen Gott glaubte: in der christlichen Hymnendichtung erhält jene Stilisierung mit μόνος ihre innere Berechtigung, denn hier stimmt die Form überein mit ihrem (eben dem monotheistischen) Gedankeninhalt.

Als letztes Merkmal des hyperbolischen Stils bleibt noch das ἀεί zu besprechen: die Gottheit, die alles regiert und alles vermag, der allein solch große Macht zu Gebote steht, ist zugleich ewig. Diese Ewigkeitsvorstellung verbindet sich sogar mit ganz untergeordneten Dingen, wie der äußeren Erscheinungsform des Gottes: Hom. h. 10, 2 (Aphrodite): ἐφ' ἱμερῶ δὲ προσώπῳ | αἰεὶ μειδιάει καὶ ἐφ' ἱμερτὸν φέρει ἄνθος. Kallim. 2, 36 (Apollon):

καὶ μὲν αἰεὶ καλὸς καὶ αἰεὶ νέος. Apoll. Arg. 2, 708 (Apollon): αἰεὶ τοι, ἄναξ, ἄτμητοι ἕθειραι | αἰὲν ἀδήλητοι· τῶς γὰρ θέμις. Hom. h. 24, 3 (Hestia): αἰεὶ σῶν πλοκάμων ἀπολείβεται ὑγρὸν ἔλαιον. Besonders an der letzten Stelle scheint für unser Empfinden das αἰεὶ nicht am Platze, ja es wirkt fast komisch; erklärbar ist es wohl nur so, daß man, nachdem man den Gott für ewig hält, auch seine allzu menschlichen Züge und Lebensgewohnheiten in die Ewigkeit projiziert. Die Ewigkeit und Unerschütterlichkeit des göttlichen Wohnsitzes wird mit Vorliebe hervorgehoben: Ariston. 1, 1 (Apollon): Πυθίαν ἱερόκιτον | ναίων Δελφίδ' ἀμφὶ πέτραν | αἰεὶ θεσπιόμαντιν ἔ- | δραν. 23: <αἰ>ἐν εὐλιβάνους ἔδρας | ἔχεις. 2, 2 (Hestia): ἃ καὶ Ὀλύμπου | καὶ ἐπ[ι] γαίας μεσ<σ>όμφαλον αἰεὶ | Πυθίαν πα[ρὰ] δάφναν κατέχουσα. Hom. h. 29, 1: Ἔστίη, ἥ πάντων ἐν δώμασιν ὑψηλοῖσιν | ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων | ἔδρην ἀΐδιον ἔλαχε. Melinno 3 (Roma): σεμνὸν ἃ ναίεις ἐπὶ γᾶς Ὀλυμπον | αἰὲν ἄθραυστον. Das Wichtigste aber ist, daß die Macht des Gottes und die kraft dieser ausgeführten Tätigkeiten ewig sind; hierfür haben wir auch die meisten Beispiele aus der Hymnenliteratur: Kleanth. 1 (Zeus): Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεὶ, | Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν | χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσουδᾶν. 7: σοὶ δὴ πᾶς ὄδε κόσμος. 10: (scil. ἔχεις) αἰεὶ ζῶντα κεραυνόν· | τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως ἔρριγεν ἅπαντα. 14: ὅς τόσσος γεγαῶς ὑπατος βασιλεὺς διὰ παντός. | οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαίμων, | οὔτε . . . οὔτ' . . . | 34: δὸς δὲ κυρήσαι γνώμης, ἥ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνάς. Kallim. 1, 2 (Zeus): αἰεὶ μέγαν, αἰὲν ἄνακτα. 9: σὺ δ' οὐ θάνες, ἔσσι γὰρ αἰεὶ. Arist. 43, 9 K. (S. 3 D.) Zeus: ἔσται εἰς αἰεὶ. Ox. pap. 1380, 231 (Isis): σὺ καὶ πάντων δεσπότης ἰς αἰεὶ. Philipp. 1, 1 (Aphrodite): σὴν γὰρ αἰεὶ δύναμιν 3: πάντες τιμῶσι θνατοὶ ἐφαμέριοι | ἐν πᾶσιν μύθοις ἔργοισιν τε καλοῖς· | πάντη γὰρ πᾶσιν σὴν δηλοῖς τιμῆν. Androm. 173 (Paion): τὴν σὴν αἰὲν ἀνωδυνήν. Soph. O. T. 904: Ζεῦ, πάντ' ἀνάσσων, μὴ λάθοι | σὲ τάν τε σὰν ἀθάνατον αἰὲν ἀρχάν (vgl. auch Soph. O. K. 1573 u. 1578). Philod. 60: ἀθάνα[τον] ἔς αἰεὶ | Παιάν'. Orph. h. 56, 4: πασιφαῆς θάλος αἰὲν, Ἄδωνι. Hierher gehört auch das in Hexametern als Versschluß häufige αἰὲν ἐόντες (auch in anderen Kasus); es steht als Apposition der Götter Hom. h. 3, 548. 4, 62. 5, 325. Hes. Theog. 21. 33. 105 (in den sogenannten Musenhymnen). Epidaur. 129 Z. 11. Dieses

schon homerische Versstück begegnet in mancherlei Variationen auch noch in der jüngeren Hymnendichtung: Kleanth. 20 (Zeus): ὦδε γὰρ εἰς ἔν πάντα συνήρμοκας ἐσθλά κακοῖσιν, | ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἔόντα (der λόγος ist ja eigentlich die Gottheit, der der Hymnus des Kleantes gilt, vgl. Wilamowitz, Hellenist. Dicht. II 258 ff.). Orph. h. 83, 1 (Okeanos): αἰὲν ἔόντα. 36, 11 (Artemis): αἰὲν ἐοῦσα. 69, 11 (Erinyen): δικασπόλοι αἰὲν ἐοῦσαι. Häufig tritt auch αἰεὶ zu einem einzelnen Partizip, Adjektiv oder Substantiv, das Beiwort eines Gottes ist, und bringt so den Ewigkeitsgedanken zum Ausdruck. Solche Verbindungen sind: αἰὲν ἀπειρῆς Orph. h. 4, 1. 5, 1. 7, 9. 59, 17; αἰεὶ ἀστυφέλικτος Kallim. h. 4, 26 (diese beiden als Versschluß); τετιμέν' αἰεὶ Orph. h. 10, 4; αἰεὶ πανυπέρτατε Orph. h. 8, 17. Ferner mit weniger gebräuchlichen Ausdrücken verbunden: Kallim. 2, 68. Orph. h. 7, 5. 10. 64, 4. 9. 65, 3. 69, 5. frg. 236, 2. Einzelne Tätigkeiten der Götter werden mit dem Ewigkeitsgedanken verbunden: Orph. h. 27, 8 (Mutter d. Götter): σοὶ ποταμοὶ κρατέονται αἰεὶ καὶ πάσα θάλασσα. Timoth. 11: σύ τ', ὦ τὸν αἰεὶ πόλον οὐράνιον | λαμπραῖσ' ἀκτίσ' Ἄλιε βάλλων. Orph. h. 69, 10 (Erinyen): αἴτ' αἰεὶ θνητῶν πάντων ἐπ' ἀπείρονα φῦλα (scil. ἐφορᾶτε). 29, 16 (Pherserphone): Φερσεφόνη· φέρβεις γὰρ αἰεὶ καὶ πάντα φονεύεις. 32, 15 (Athene): ἡματα καὶ νύκτας αἰεὶ νεάτησιν ἐν ὤραις. 61, 6 (Nemesis): σοὶ γὰρ αἰεὶ γνώμη πάντων μέλει, οὐδέ σε λήθει | ψυχῇ . . . 63, 2 (Dikaiosyne): ἔξ ἰσότητος αἰεὶ θνητοῖς χαίρουσα δικαίους 4: ἡ καθαραῖς γνώμαις αἰεὶ τὰ δέοντα βραβεύεις, | ἄθραυστος τὸ συνειδός· αἰεὶ θραύεις γὰρ ἅπαντας | ὅσσοι μὴ . . . 10: αἰεὶ γὰρ τὸ πλεόν στυγείεις, ἰσότητι δὲ χαίρεις· ἐν σοὶ γὰρ . . . Prokl. 1, 7 (Helios): πάντα τεῆς ἐπλησας ἐγερσινόοιο προνοίης. | ζωσάμενοι δὲ πλάνητες αἰεθαλέας σέο πυρσοῦς | αἰὲν . . . | ζωογόνους πέμπουσιν ἐπιχθονίους ῥαθάμιγγας. | πάσα δ' . . . | . . . ἀνεβλάστησε γενέθλη. Mesomed. 11, 11 (Nemesis): ὑπὸ πῆχυν αἰεὶ βίοτον μετρεῖς, | νεύεις δ' ὑπὸ κόλπον ὄφρῦν αἰεὶ. Auf diese Weise wird das ewige Sein und das ewige Wirken des Gottes zum Ausdruck gebracht.

Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang eine Stelle aus einem Hymnus auf einen lebenden Menschen: Dioskor. 13, 29 (Kallinikos): Οὕτως αἰεὶ ζωοῖς σὺν ἀδελφ - - - το - - - (ganz ähnlich 1, 10 = 9, 18) | Ἄρκαδιὴν καὶ Θήβην διαμπερὲς ἡνιοχεύων, | πάντα φιλῶν καὶ πᾶσι φιλαίματος, ὅττι ῥέζεσκες. | Εἰρήνη ταμίη θεοῖκελος ἦνθεε πάντη. Man konnte von dem Feldherrn, der

wie ein Gott hymnisch verehrt werden sollte, wohl sagen, daß er alles in bester Weise geleitet habe usw., aber das Attribut der Ewigkeit konnte man ihm nicht zuerteilen; da aber dieser Topos scheinbar nicht fehlen sollte, so kleidete man ihn in die Wunschform, Kallinikos möge ewig leben und alle Zeit hindurch sein Land regieren; 13, 57 wird dieser Wunsch auf das menschliche Maß reduziert: εἷς πολυχρόνιος.

Wie Wesen und Macht des Gottes ewig ist, so soll auch seine Verehrung bei den Menschen von Ewigkeit sein; dies wird in der Hymnendichtung öfters betont: Hom. h. 1, 87: ἦ μὴν Φοῖβου τῆδε θυώδης ἔσσεται αἰεὶ | βωμὸς καὶ τέμενος. 2, 70 und 110 (entsprechend 81; Apollon): οὔτε μοι αἰεὶ | ἐνθάδ' ἀγινήσουσι τεληέσσας ἑκατόμβας. 34, 11 (Dionysos): Ὄς δὲ τὰ μὲν τρία, σοὶ πάντως τριετηρίσιν αἰεὶ | ἄνθρωποι βέξουσι τεληέσσας ἑκατόμβας. Das Opfer spielt natürlich bei der Verehrung eine große Rolle; vgl. auch Hom. h. 2, 358: σφάζειν αἰεὶ μῆλα. 2, 317 (Apollon): αὐτὰρ ὁ βωμὸς | \*αὐτὸς δέλφιός καὶ ἐπόπιός ἔσσεται αἰεὶ. Aisch. Schutzfl. 704: θεοὺς δ', οἳ γὰν ἔχουσιν, αἰεὶ | τίσιεν ἐγχωρίους πατρώϊαις | δαφνηφόροι βουθύτοισι τιμαῖς. Eur. Heraklid. 777: ἐπεὶ σοὶ πολύθυστος αἰεὶ | τιμὰ κραίνεται (dieser Hymnus richtet sich an die „Mutter“, die Erde, wie Wilamowitz gezeigt hat Hermes 17 [1882] 356 ff.). Ein wichtiger Teil der kultischen Verehrung des Gottes sind Gesänge und Hymnen zu seinen Ehren; es ist einleuchtend, daß gerade in der Hymnendichtung davon mit Vorliebe die Rede ist: der Gott soll ewig besungen werden: Hom. h. 2, 120 (Apollon): ἀμφὶ δὲ νηὸν ἕνασσαν ἀθέσφατα φύλ' ἀνθρώπων | ξεστοῖσιν λάεσσιν, αἰοίδιμον ἔμμεναι αἰεὶ. Besonders sagt der Dichter im Hymnus gern von sich, er wolle den Gott stets besingen, sich also zeitlebens dem Dienst der Gottheit weihen, wie es ausführlich gesagt ist bei Eur. Ion 151: εἶθ' οὕτως αἰεὶ Φοῖβῳ | λατρεύων μὴ παυσαίμαν, | ἢ παυσαίμαν ἀγαθῆ μοίρα. Ähnliche breitere Umschreibungen s. o. S. 13 f.; derselbe Gedanke ist kurz und prägnant ausgedrückt in der Formel αἰὲν αἰεῖν u. dgl., so Hom. h. 21, 4. Hes. Theog. 34. Arat. Ph. 14. Theogn. 3 (s. o. S. 13). Kleant. 6 (Zeus): τῷ σε καθυμνήσω καὶ σὸν κράτος αἰὲν αἰέσω (innerhalb einer größeren Partie hyperbolischen Stils). 38: ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μείζον | οὔτε θεοῖς, ἢ κοινὸν αἰεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν. Mesomed. 10, 19



(vom Chor der Sterne zu Ehren des Helios): ἀνετον μέλος αἰὲν αἰείδων. Ähnlich in christlichen Hymnen, z. B. Method. 115 f.

Wie des Gottes Wirken und Walten, das sich auf das Weltgeschehen und insbesondere auf das Leben des Menschen bezieht, von ewiger Dauer ist, so kann die Gottheit jene Güter, die sie den Menschen verleiht, kraft ihrer ewigen Macht auf ewig, auf immer gewähren: Hom. h. 2, 306: Apollon verheißt den Kretern: βουλὰς τ' ἀθανάτων εἰδήσετε, τῶν ἰότητι | αἰεὶ τιμήσεσθε διαμπερές ἡματα πάντα. 5, 263: Demeter sagt dem Demophon und den Eleusiniern die Zukunft voraus: τιμὴ δ' ἄρθιτος αἰὲν ἐπέσσειται. Maiistas V. 4 (Sarapis und Isis): ἐσθλοῖσιν δὲ σωτόρες αἰὲν ἐπεσθε | ἀνδράσιν. Kallim. 2, 56: Φοῖβος γὰρ αἰεὶ πολίεσσι φιληδεῖ | κτιζομένησ'. Theokr. 15, 104 (Horen): ἀλλὰ ποθειναί | ἔρχονται πάντεσσι βροτοῖς αἰεὶ τι φορεῦσαι. Orph. h. 2, 14 (Prothyraia): καὶ σῶζ', ὥσπερ ἔφυς αἰεὶ σῴτειρα προπάντων. Menandr. S. 343 Sp.: κλυθὶ μευ αἰγιόχοιο Διὸς τέκος, ἦτε μοι αἰεὶ | ἐν πάντεσσι πόνοισι παρίστασαι. Demzufolge findet sich dann auch innerhalb der eigentlichen Bitte des Hymnus der Wunsch, die göttlichen Gaben möchten auf immer verliehen werden (parallel läuft die Erscheinung, daß die Gottheit, die alles vermag, die menschlichen Wünsche in allem erfüllen soll): Solon 1, 3 (Musen): (scil. δότε) πρὸς ἀπάντων | ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθῆν. Aristoph. Lys. 1266 (Artemis): νῦν δ' αὖ φίλια τ' αἰὲς εὐπορος εἶη. Isyll. B 12 (Asklepios): καὶ ἐπεύχεσθαι πολιάταις | πᾶσιν αἰεὶ διδόμεν τέκνοις τ' ἐρατὰν ὑγίειαν, | τὰν καλοκάγαθίαν τ' Ἐπιδαυροῖ αἰεὶ ῥέπεν ἀνδρῶν. Theokr. 22, 214 (Dioskuren): ἡμετέροις κλέος ὕμνοις | ἐσθλὸν αἰεὶ πέμποιτε. Ariston. 1, 46 (Apollon): ὄλβον ἐξ ὀσίων διδοῦς | αἰεὶ καὶ σφῆζων ἐφέποις | ἡμάς. 2, 12 (Hestia): (scil. δίδου) πολὺν ἡμάς | ὄλβον ἔχοντα[ς ἀ]εὶ . . . χορεύειν (das αἰεὶ ist gesichert durch den Vergleich mit dem Hymnus 1 desselben Verfassers: 1, 45 ff., vgl. 2, 14 ff.). Ganz ähnlich wie Ariston. 1, 46 f. ein inschriftliches Gebet, Kaib. 812, 6 (Hermes): σφῆζε, διδοῦς αὐτοῖς ἄφθονον ὄλβον αἰεὶ. Androm. 172 (Paion): ἰλαρὴν δ' αἰὲν ἀνακτι δίδου | παῖδα τεῖην Πανάκειαν. Maked. 17: Ἀσκληπιέ, σὴν δὲ δίδου σοφίαν ὕμνουντας ἐς αἰ[εὶ | θ]άλλειν ἐν βιοτῇ. In der in Ptolemais in Oberägypten zu einem alten Kultlied hinzugedichteten Strophe bittet der Dichter die Gottheit: Ptol. 19: Νείλου δὲ ῥοὰς δῶψης, μάκαρ, ἀϊδίους. Maked. 19 (Asklepios): σῴζοις δ' Ἀτθίδα Κεκροπίαν πόλιν αἰὲν ἐπερχόμενος. Dioskor. 11, 16 (Kallinikos): αἰεὶ τὸς πόλεις σαώσασαι.

Orph. h. 15, 11 cod. Thryll. und 19, 23 (Zeus): (scil. δίδου) βίον εὐθύμοισιν αἰεὶ θάλλοντα λογισμοῖς. 33, 9 (Nike): αἰεὶ ἐπ' εὐδόξοις ἔργοις τέλος ἐσθλὸν ἄγρουσα (scil. ἔλθοις). 13, 10 (Kronos): πέμποις εὐόλβου βιότου τέλος αἰὲν ἄμεμπτον. 66, 11 (Hephaistos): αἰὲν ὅπως χαίρουσιν ἐπ' ἔργοις ἡμερος ἔλθης (scil. κλήζω σε). 86, 16 (Oneiros): λίτομαί σε θεῶν μηνύματα φράζειν | ὡς ἂν αἰεὶ γινώμαι ὀρθαῖς κατὰ πάντα πελάζης. Prokl. 1, 35 (Helios): με κάθηρον ἀμαρτάδος αἰὲν ἀπάσης. 39: αἰεὶ . . . | ψυχῇ μὲν φάος ἀγνὸν ἐμῇ πολυόλβον ὀπάζοις. Bakchyl. epigr. 1 (Nike): πρόφρων Κραναϊδῶν ἡμερόντα χορόν | αἰὲν ἐποπτεύοις. In den Orphischen Hymnen wird die Gottheit gebeten, zu den Menschen zu kommen als ἐπιτάρροθος αἰεὶ (Orph. h. 61, 10. 68, 2), stets mit gnädiger Gesinnung: αἰεὶ κεχαρηότι θυμῷ (Orph. h. 31, 7), κεχαρισμένος αἰεὶ (Orph. h. 52, 13. 83, 8), αἰεὶ μύστησι προσηνεῖς (Orph. h. 60, 11); diese Stellen sind Versschlüsse; vgl. auch Orph. h. 44, 11.

Die Bitte um dauernde Verleihung der göttlichen Gabe geht einher neben der Betonung der ewigen Gottesverehrung, wobei dieser letztere Gedanke ebenfalls in Form einer Bitte ausgesprochen wird, bei Menand. S. 446 Sp. (Apollon): σὺ μὲν ἀκμάζειν αἰεὶ ταῖς εὐδαιμονίαις τὴν πόλιν τήνδε δίδου, ἔς αἰεὶ δὲ τήνδε συγκροτεῖσθαί σοι τὴν πανήγυριν. Das mag darauf hindeuten, daß die betrachteten durch αἰεὶ ausgedrückten Hauptgedanken gelegentlich zueinander in Beziehung gesetzt wurden. Sie hängen ja auch innerlich zusammen: die ewige Verehrung von seiten der Menschen und die Bitte um die göttlichen Gaben auf ewig sind entsprungen aus der einen, grundlegenden Anschauung von der Ewigkeit des göttlichen Seins.

Die Merkmale des hyperbolischen Stils finden sich nicht nur innerhalb größerer Satzgefüge, sondern auch — gleichsam durch Abkürzung — in zahlreichen Beiwörtern. So erhalten die Götter zufolge ihrer Ewigkeit folgende Beinamen, die (ganz entsprechend den obigen Betrachtungen) teilweise auch von ihren Gaben und Fähigkeiten gebraucht werden: αἰδιος: Orph. h. 10, 21. 27. 12, 3. 26, 6. 61, 3. 70, 8. 84, 6. αἰειγενέτης: Hom. h. 3, 537. 5, 36. 322 (schon bei Homer und Hes. Theog.). αἰειγενής: Epidaur. 424. 425. αἰώνιος: Orph. h. 8, 1. 66, 3. 87, 5. P I 309. ἀένσος (αἰένσος): Pind. Ol. 14, 12. Orph. h. 10, 22. 26, 9. 38, 22. 39, 1. 84, 2. P IV 2839. αἰθαλής, αἰθαλής, αἰεθαλής: Orph. h. 8, 13. 13, 1. 43, 5. 60, 5. 68, 7. Prokl. 1, 8; zu Orph.

h. 84, 4, wo Hestia gebeten wird, die Mysten αἰεθαλής zu machen, vgl. u. § 11.

Sehr häufig sind die mit παν- und παντο- zusammengesetzten Adjektiva. Die wichtigeren und häufigeren davon sind: παγγενέτωρ, παγγενέτης, παγγεννήτειρα, παντογένεθλος, παντοφυής s. oben S. 22. παμμήτειρα, παμμήτωρ s. o. S. 24. παντρόφος, παντρεφούσα s. u. § 8. Gegenüber dieser Bezeichnung der Götter als All-erzeuger, Allerhalter findet sich auch — dieser Gedanke ist sogar gelegentlich als Antithese formuliert (vgl. o. S. 21) — das Beiwort Allzerstörer: παντολέτειρα: Orph. h. 26, 2. πανδαμάτωρ, -ειρα: Orph. h. 5, 3. 10, 3. 26. 27, 12. 66, 5. P IV 2723. Von den sonstigen Tätigkeiten des Gottes wird mittels solcher Adjektiva hervorgehoben, daß er alles sieht, alles erleuchtet, alles vollendet, alles gibt: παντόπτης: Soph. O. K. 1086; vgl. Bruchmann, a. a. O. 137. Meyer a. a. O. 75. πανδερκής: Orph. h. 4, 8. 8, 1. 9, 7. 34, 8. 61, 2. 62, 1. frg. 62, 2. Anubish. 10. Anth. Pal. 9, 525, 17. Prokl. 7, 17. παμφαής: Orph. h. 6, 5. P II 89. πασιφαής: Orph. h. 8, 14. 36, 3. 56, 4. παντελής s. u. § 6. πανδώτειρα: Orph. h. 10, 16. 26, 2. 40, 3. P IV 2280. παντοδότειρα: Orph. h. 59, 18. πανδώρος: Kleanth. 32. Vgl. auch παναρωγή Dioskor. 13, 10. Die meisten derartigen Beiwörter indes bezeichnen die große Macht und Herrlichkeit der Gottheit, ein Gedanke, der letzten Endes auch durch die bereits angeführten Epitheta zum Ausdruck gebracht wird; hierher gehören: παντοκράτωρ, -ειρα: Orph. h. 10, 4. 17, 7 cod. Tryll. (vgl. u. in § 3). 18, 17. 29, 10. frg. 248. 236. Ox. pap. 1380, 20. P III 218. IV 272. VII 668. XII col. 8, 3. XXIIa, Bl. 2, 16. Christl. adesp. 1, 6; s. auch Bauer, Neutest. Wb. 970 f.; inschriftliche Belegstellen für Kleinasien bei Kern, Hermes 51 (1916) 567. παγκρατής: Aisch. Schutzfl. 816. Eur. Rhes. 231. Aristoph. Thesm. 317. 368. Zeus Dikt. h. 2. Tycheh. 2. Kleanth. 1. Orph. h. 12, 5. 28, 2; vgl. Meyer a. a. O. 76. πασικράτεια: P IV 2774. πασιμεδέουσα: P IV 2775. παντοδυνάστης: Orph. h. 12, 4. 45, 2. πάντιμος: Orph. 14, 5. 25, 4. 63, 3. 64, 12. 69, 1. 79, 7; vgl. πρασινοπάντιμος Dioskor. 11, 19. πάνσοφος: Orph. h. 9, 10. 10, 16. Kaib. 1027, 17. P III 235. Aschmun. 2, 9. Dioskor. 5, 5. πανυπέρτατος: Kallim. 1, 91. Orph. h. 4, 8. 8, 17. 10, 4. 12, 6. 19, 2. 61, 9. 66, 5. P VI 22. Dioskor. 2, 9. 4, 17. παμβασιλεύς: Alkaios 2, 4. Orph. h. 73, 3; vgl. Orph. h. 48, 5: βασιλεύτατος πάντων. παμβασιλεια: Orph.

h. 10, 16. 11, 2. 14, 7. 16, 2. 9. 18, 6. 44, 1. 68, 1. πάνθειος: Orph. h. 35, 5. 53, 9. 54, 7. παμμάκαρες: Orph. h. 19, 3.

Zu erwähnen sind hier auch die zahlreichen mit πολυ- zusammengesetzten Beiwörter, die mit den eben betrachteten deutlich die Tendenz gemeinsam haben, die Macht des Gottes durch eine überreiche Ausdrucksweise ins Ungemessene zu erheben. Die wichtigsten davon sind: πολυπότνια: Hom. h. 5, 211. Aristoph. Thesm. 1154. Orph. h. 40, 16. πολύσεμνος: Orph. h. 2, 1. 22, 9. 26, 6. 54, 1. 61, 3. Anubish. 2. Zu πολύγηθος, -γηθής und πολυόβ(ι)ος s. u. § 8. πολύμορφος in den Zauberhymnen hängt mit Zaubervorstellungen zusammen. Eine Reihe von Epitheta rühmt den Gott als „Vielgefeierten“: am häufigsten unter ihnen πολύλλι(σ)τος; über πολύτιμος und πολυτίμητος s. u. § 3; πολύμνηστος (vgl. auch μνάομαι o. S. 14) und πολύοργιος stehen nur in den Orphischen Hymnen; gelegentlich kommen auch πολύθυμος, πολύναος, πολύαινος vor. Einen innerlich begründeten Sinn hat πολυώνυμος: es war kultische Sitte, die Gottheit mit möglichst vielen Namen und Beinamen anzurufen. Denn man glaubte, daß Kenntnis des Namens auch Macht über das Wesen verschaffe, das den Namen trägt, und nannte alle seine Namen, damit der wahrhaft zwingende auch dabei sei, damit der Gott in allen seinen Machtgebieten erfaßt werde (vgl. Ausfeld a. a. O. 517 ff.; Norden a. a. O. 144 ff.; Wünsch a. a. O. 143; Pfister R-E XI 2155, wo noch weitere Literatur angegeben ist; Fr. Schwenn, Gebet und Opfer [1927] 27 f. 65 f.; G. Meyer, Philol. Suppl. 16 [1923] 48 ff.). Diese Vorstellung begegnet natürlich häufig in der Sphäre der Zauberei: ich führe nur ein Beispiel aus den Zauberhymnen dafür an: P IV 2344 οἶδα σὰ τὰ καλὰ καὶ μεγάλα, Κόρη, ὀνόματα σεμνά. Aber ebenso treffen wir in der eigentlichen Hymnendichtung auf jene Vorstellung von der πολυωνυμία des Gottes, wieder ein Beweis für die enge Zusammengehörigkeit von Gebet und Zauberspruch, von Hymnus und Zauberhymnus. Wie man den Gott mit möglichst vielen kultischen Eigennamen benannte, so begleitete man auch seine Anrufung mit möglichst vielen Epitheta seiner Eigenschaften und Tätigkeiten (vgl. Kern, Die Religion der Griechen I [1926] 152). Ich führe solche Beiwörter an, wo sie jeweils in den Zusammenhang der Untersuchung passen; einen Eindruck von ihrer Häufung, vor allem in der jüngeren Hymnendichtung,

vermittelt Adami a. a. O. 222 ff. Wir finden hier nebeneinander Adjektiva zur Bezeichnung der Macht und Verehrung, die ein Gott besitzt — der Gesinnung und Wirksamkeit, die er den Menschen gegenüber offenbart — der Erscheinungsform und Attribute, die ihm speziell der Mythos zuweist (wie ἐκατήβολος, ἀργυρότοξος für Apollon, χρυσοστράϊαυα für Poseidon usw.) — besonders auch der Herkunft und der Kultorte des Gottes. Solche Epitheta wirken oft recht bombastisch und überwuchern im jüngeren Hymnus alle übrigen Bestandteile. Aus ihrer Fülle entwickelt sich jene für den Hymnus typische Fragestellung, wie sie Menander wiedergibt (S. 438 Sp.): ὦ Σμίνθει Ἀπολλων, τίνα σε χρῆ προσειπεῖν; πότερον ἥλιον . . . , ἢ νοῦν . . . usw. Solche Fragen mit ἢ . . . ἢ oder εἶτε . . . εἶτε begegnen häufig in der Hymnendichtung (vgl. Adami a. a. O. 223. 227 ff. Norden a. a. O. 145 ff. Buchholz a. a. O. 13 ff. Knoke a. a. O. 16). Denn der Gott wird durch derartige Aufzählungen freudig gestimmt: ἐπίσης τε χαίρει ταῖς προσωυμίαις τῶν τόπων ὁ θεός, καὶ ὡσπερ ὁ Πύθιος, οὕτω καὶ ὁ Σμίνθιος (Menandr. S. 440 Sp.). Die Belegstellen für πολυώνυμος in der Hymnendichtung sind: Hom. h. 1, 82, 5, 18, 32. Bakchyl. epigr. 1, 1. Pind. Isthm. 5, 1. Soph. Ant. 1115. Aristoph. Thesm. 320. Kleanth. 1. Theokr. 15, 109. Anubish. 5. Orph. h. 2, 1, 10, 13, 11, 10, 16, 9, 27, 4, 36, 1, 40, 1, 41, 1, 42, 2, 45, 2, 50, 2, 52, 1, 56, 1, 59, 2. Prokl. 2, 1, 6, 1, 13. Nonn. Dion. 40, 400, 44, 193. Ox. pap. 1380, 97. 101 f. P IV 2545. 2745. 2765. 2815. 2831. VI 24 (natürlich auch an nicht-hymnischen Stellen der Zauberpapyri). Diese πολυωνυμία hat eine hohe kultische Bedeutung. Das geht hervor aus Kallim. 3, 7, wo Artemis als Kind ihren Vater um πολυωνυμία bittet in einer köstlichen Szene, deren entzückende Feinheiten H. Herter (Kallimachos und Homer, Xenia Bonnensia 1929, 60 ff.) herausgestellt hat; ferner aus Beiwörtern wie μεγαλώνυμος: Aristoph. Wo. 569. Thesm. 315. Orph. h. 12, 10, 23, 3, 32, 3, 36, 2, 60, 1, 70, 1, 72, 3, 76, 2. περιώνυμος: Soph. nr. 4. εὐώνυμος: Orph. h. 8, 4; auch Hes. Theog. 409. δυσώνυμος: Luk. trag. 7 (in einem parodistischen Hymnus); bereits homerisch und in Hes. Theog. 171. πανώνυμος: Greg. Naz. 2, 12. τριώνυμος: P IV 2546. 2821. Megara b 2. τετραώνυμος: P IV 2560. 2818. Die beiden letztgenannten sind eine Eigentümlichkeit der Zauberhymnen; sie stehen jeweils bei anderen Beiwörtern, die ebenfalls mit tri-

bzw. τετρα- zusammengesetzt sind (wie τρικάρανος; τρι-, τετρα- πρόσωπος; τρι-, τετραοδίτις usw.).

Die mit παν- und πολυ- zusammengesetzten Adjektiva entstammen fast durchweg der hellenistischen oder der Kaiserzeit; nur ganz wenige sind schon bei Homer, wenige bei den Tragikern zu belegen; manche kommen sogar nur an den angeführten Hymnenstellen vor. Inhaltlich berühren sie sich nahe mit dem Stil, den ich als den hyperbolischen bezeichnet habe, indem sie die Größe der göttlichen Macht ins Übergroße steigern.

### § 3. Die ausdrücklich benannte Macht der Götter.

Die Macht des Gottes wird, wie wir bereits sahen, in ihrer Größe, in ihrer Uranfänglichkeit und Allumfassendheit im griechischen Hymnus stark empfunden und demzufolge ehrfurchtsvoll verehrt. Diese göttliche Macht wird in der Hymnendichtung bisweilen auch geradewegs ausdrücklich benannt. Die unzweideutigen Bezeichnungen hierfür sind vor allem δύναμις und ἀρετή, die geradezu Termini der Kultsprache sind. Vgl. hierüber Pfister, Kultus R-E XI 2115 ff. Rel. d. Gr. u. R. 108 ff.

Zunächst δύναμις (vgl. dazu auch Dieterich, Mithrasliturgie<sup>2</sup> [1910] 46 f.): Im Hom. h. 3 wird eine Wundertat des jungen Hermes erzählt (wie er die Rinder wegschleppt), und zur Erklärung wird hinzugefügt (V. 117): δύναμις δέ οἱ ἔπλετο πολλή; die göttliche δύναμις zeigt sich hier also in einem einzelnen Fall und hat nicht die allgemeine umfassende Bedeutung wie sonst. Hingegen heißt es bei Hes. Theog. 420 von Hekate, daß sie τιμή und ὄλβος verleihen kann, ἐπεὶ δύναμις γε πάρεστιν. Damit ist die eigentliche göttliche Macht bezeichnet. Ebenso Chrysosh. 2: πολεμῆς δ' Ἄρεος | κρείσσον' ἔχων δύναμιν, τᾷ πάντα θέλγεις. Kaib. 1026, 2 (Asklepios): σὴ δύναμις κακόεργον ἀνακρο[ύει τ' ἐπιπομπήν] ἀνθρώπων. P XII col. 8, 3 (Arsemphemphôt): σὴ δυνάμει στοιχεῖα πέλει καὶ φύεται πάντα. Ox. pap. 2074, Z. 14 (Jungfrau Maria): σὺ εἶ ἡ τελειώσασα αὐτοῦ τὸ σπούδασμα δυνάμει τῇ σῆ. Z. 34: σὺ εἶ ἡ τῇ σῆ δυνάμει καὶ τοῦ σκότους δυναστεύσασα. Ohne daß gesagt wird, worin die göttliche Macht besteht, wird lediglich ihre Größe hervorgehoben: Soph. Ant. 604: τεάν, Ζεῦ, δύνασιν τίς ἀνδρῶν | ὑπερβασία κατάσχοι. Arist. 37, 17 K. (S. 20 D.; Athene): τῆς μὲν οὖν δυνάμεως τί χρη μείζον

εἰπεῖν σημεῖον ἢ τὸ νικᾶν πανταχοῦ; Eur. Alk. 219: θεῶν γὰρ δύναμις μεγίστη. P I 344 (Helios): ὀρκίζω τὴν σὴν δύναμιν, τὴν πᾶσι μεγίστην. Die δύναμις der Aphrodite verehren alle Menschen (Philipp. 1, 1). Solche göttliche Macht gliedert sich in viele einzelne Fähigkeiten; so besteht die δύναμις des Apollon bei Menandr. (S. 440 Sp.) aus folgenden δυνάμεις: τοξική, μαντική, ἰατρική und μουσική; ähnlich Arist. 42, 4 K. (S. 64 D.): Ἀσκληπιοῦ δυνάμεις μεγάλαι τε καὶ πολλαί. 43, 15 (Zeus): <πάσας> οὐσίας τε καὶ δυνάμεις ἔχων (Konj. von Weinreich, s. Amann a. a. O. 40 Anm. 1; Zeus hat damit die höchste Macht). Vgl. auch Arist. 45, 21 K. (S. 90 D.). Schließlich wird die Gottheit selbst als δύναμις angerufen (so Helios in dem Gedicht unter Orph. frg. 236 als κόσμου δύναμις) und erhält Attribute wie εὐδύνατος (Orph. h. 29, 20. 33, 1. 38, 20. 74, 2. 76, 10. 84, 1, auch 76, 6 und 77, 5; vgl. Kern, Genethliakon für Robert [1910] 96 f.), δυνάστης, -ις (P IV 180. 264. Ox. pap. 1380, 34. 57. 97), παντοδυνάστης s. o. S. 45, μεγαλοδύναμος (P IV 639). — Etwas außerhalb dieses Zusammenhangs steht Aristot. 9 (Areta): σεῦ δ' ἔνεχ' οὐκ Διὸς Ἡρακλῆς Λήδας τε κόροισι | πολλ' ἀνέτλασαν ἔργοισι | σὰν ἀγρεύοντες δύναμιν. Die δύναμις dieses personifizierten Begriffs ist eben sein eigentlicher Inhalt, die ἀρετή als höchste Mannestugend, die sich jene Helden durch ihre Taten erwarben. — Auf das Verbum δύνασθαι in ähnlichem Zusammenhang wird gelegentlich hinzuweisen sein; vgl. auch Long. II 7 (Eros): δύναται δὲ τοσοῦτον ὅσον οὐδὲ ὁ Ζεὺς.

Die göttliche Macht wird ferner bezeichnet durch ἀρετή. Die Aretalogien erzählen von dieser Wunderkraft und den Wunderthaten der Gottheit, vgl. Pfister, Epiphanie R-E Suppl. IV 292 f. (dazu Rel. d. Gr. u. R. 285); die Aretalogoi verkündeten solche Wundererzählungen, vgl. Crusius, Aretalogoi R-E II 670 ff. Alb. Kiefer, Aretalogische Studien, Diss. Freiburg 1929. Zu der ἀρετή und den ἀρεταί des Gottes vgl. auch Reiter, Epitymbion für Swoboda 1927, 228 ff. Diese ἀρετή des Gottes ist Gegenstand der Verehrung: Krates 2, 3 (Euteleia): σὴν ἀρετὴν τιμῶσιν, ὅσοι τὰ δίκαι' ἀσκοῦσιν. Orph. Arg. 3 (Apollon): σὴν ἀρετὴν ἕμῳ. Isyll. E 23 (Asklepios): τιμῶν σὴν ἀρετὴν, ὠναξ. Meist hat sie der Gott von einem anderen Gott erhalten (s. auch u. S. 56 ff.); so soll sie der hymnisch gefeierte Ptolemaios II. nach seinem Tod von Zeus empfangen bei Theokr. 17, 137: ἀρετὴν γε μὲν ἐκ

Διὸς ἔξεις; so hat sie die Insel Delos von Apollon bekommen bei Pind. *pai.* VI 130: πόθεν ἔλαβες ναυπρύτανιν | δαίμονα καὶ τὰν θεμίξονον ἀρετ(άν). | ὁ πάντα τοι τὰ τε καὶ | τὰ τεύχων σὸν | ἐγγυάλιζεν ὄλβον | εὐρύ(πα) Κρόνου | παῖς — (ὄλβος, hier mit ἀρετή synonym gebraucht; die Begriffe decken sich eigentlich nicht ganz, sind aber eng verwandt, vgl. unten S. 69 und § 8). Die gesamte Macht des Gottes setzt sich aus einzelnen Fähigkeiten zusammen, die gleichbedeutend als δυνάμεις oder ἀρεταὶ bezeichnet werden: Menandros (S. 440 Sp.) kommt auf die δυνάμεις des Apollon mit dem Ausdruck ἀρεταὶ zurück. Diese ἀρεταὶ besingt der treue Verehrer des Sarapis bei Maiistas V. 19: πᾶν δὲ κατ' ἡμαρ | σὰς ἀρετὰς ἤειδεν. Mit ἀρεταὶ werden aber zugleich auch die Wundertaten bezeichnet, die der Gott ausführt und die ein Ausfluß seiner ἀρετή sind. Nicht immer kann man streng unterscheiden, ob die Fähigkeiten oder die Wundertaten gemeint sind; so bei Phil. *leg. ad C.* 21 § 143 (Augustus): ὁ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπερβαλὼν ἐν ἀπάσαις ταῖς ἀρεταῖς oder an den verderbten Stellen in dem Telesphoroshymnus (Kaib. 1027, 16) und in dem Delospaïan (Pind. *pai.* VI 176), wo kein Zusammenhang erkennbar ist. Hingegen dürften die ἀρεταὶ als Taten des Gottes zu fassen sein, wenn der Zauberer den Hermes bittet (P V 417), ὄφρα σε μαντοσύνας, ταῖς σαῖς ἀρεταῖσι, λάβοιμι<sup>1)</sup>. Diese Wahrsagungen sind einmalige Offenbarungen, also Wundertaten, an denen der Gläubige das Wesen des Gottes erfährt (λαμβάνει). Sehr wichtig ist diese Vorstellung, daß durch solche ἀρεταὶ oder ἔργα die große ἀρετή der Gottheit offenbart wird: Maiistas berichtet von derartigen göttlichen ἔργα und schließt (V. 61): ἅπας δ' ἄρα λαὸς ἐκείνῳ | σὴν ἀρετὴν θάμβησεν ἐν ἡματι<sup>2)</sup>. Isyllos (E 1) erzählt ein ähnliches Wunder: καὶ τότε σῆς ἀρετῆς, Ἀσκληπιέ, τοῦργον ἔδειξας. In diesem Sinn ist vielleicht die verderbte Stelle eines Zauberhymnus zu ergänzen (P XVII b, 21): καὶ μοι εὐχομέ[ν]ω τὴν σὴν [ἀρετὴν ἐπίδειξαι].

---

1) Die Herstellung des Textes durch Preisendanz (*παρ. τε μαντοσύνας*) erscheint mir vorzüglich und weit besser als die andere Korrektur (*τε μαντοσύνας*), die von Reiter, *Epitymbion f. Swoboda* 234 f. fälschlich als Überlieferung des Textes bezeichnet wird.

2) Zur ἀρετή des Sarapis vgl. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapisreligion*, 1919, 10 ff.



Die anschließenden Verse lauten: ἀνθρώπων δόσω ἰκέτη καὶ σ[- -] καὶ σὴν μαντοσύνην νη[μερέα - -, in ihnen steckt wohl die Ausführung, welche beiden Teile seiner ἀρετῆ der Gott zeigen soll; wahrscheinlich parallele Konstruktion: καὶ σ[ὴν - -] καὶ σὴν μαντοσύνην - - - (Plasbergs Ergänzungsvorschlag σ[ὶ] στρατιωτῆ [so auch Preisendanz] hat m. E. weniger Wahrscheinlichkeit für sich). Hingegen sehe ich in dem ersten καὶ-Satz (V. 21) eine gewisse Überordnung über die beiden folgenden darin, daß in ihm μοι εὐχομένῃ . . . ἀνθρώπων δόσω ἰκέτη steht, was doch auch zu den beiden folgenden Gliedern mithinzugehört. — Zur Rechtfertigung meiner Ergänzung von V. 21 (Plasb. μορφὴν ἐπίδειξον, Preisend. μ. ἐπίτελλον) sei angeführt: Isokr. Hel. 59: Ζεὺς . . . τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἐνδείκνυται. 64: ἐνεδείξατο . . . τὴν αὐτῆς δύναμιν. Menandr. S. 444 Sp.: ὅτι οἱ μὲν (= die Menschen) ἐπιδείκνυται τὰς αὐτῶν ἀρετὰς. Arist. 45, 15 K. (S. 88 D.): ἐκ τῶν ἔργων ἐπιφαίνεται καὶ δείκνυται. Aristoph. Wo. 269: ἔλθετε . . . εἰς ἐπίδειξιν. Auch bei einzelnen Künsten steht ἐπιδείκνυσθαι: Pind. frg. 32: (scil. Ἀπόλλωνος) μουσικὰν ὄρθαν ἐπιδεικνυμένου und Kallim. 2, 99 (Apollon): ἦμος ἐκηβολίην χρυσεῶν ἐπεδείκνυσο τόξων. Für alle solche Offenbarungen ist δεικνύει der stehende Ausdruck, s. Pfister, Epode R-E Suppl. IV 339. Rel. d. Gr. u. R. 148 f. Dasselbe Wort steht auch für die Offenbarung der heiligen Orakel und Weihen: ἀναδεικνύει Orph. h. 24, 10. 76, 7. 84, 3. Isish. Ios Z. 27 (das Wort wurde aus der sakralen Sprache des Altertums in altchristliche Liturgien übernommen in der Bedeutung „weihen“, vgl. Peterson, Festgabe für Deißmann [1927] 320 ff.); καταδεικνύει Orph. h. 79, 3; ἐπιδεικνύει Isish. Kyme Z. 24; ein weiterer Ausdruck hierfür ist ἀναφαίνει Philod. 112 (vgl. Bull. de corr. Hell. 49 [1925] 124 ff.). Orph. h. 54, 10. 79, 8. Prokl. 4, 15.

In den Hymnen des Dioskoros spielt die ἀρετῆ der göttlich verehrten Machthaber eine besondere Rolle, und zwar bringt der Verfasser dabei einige wenige Gedanken immer wieder, teils wörtlich, teils in geringen Abwandlungen. So verwendet er den auch sonst nicht seltenen Gedanken, daß er nicht in der Lage sei, die Macht des Gefeierten (hier des Feldherrn Kallinikos) in der gebührenden Weise zu würdigen (Dioskor. 13, 11): Τολμήεις γενόμην, πανεπάξιον ὕμνοπολεῦειν· | τοσσατὴν ἀρετὴν ἀνικάνετός εἰμι λιγαίνειν (vgl. 9, 16). Die ἀρεταί, die Wundertaten aber sind so zahllos wie die Sterne am Himmel oder die Wogen des Meeres: 43: εἴ τις δυνήσεται ἀριθμῆν ἀστέρας | ἢ τοῖς κυάβοις τῆς θαλάττης ρεύματα | ναί που καὶ γὰρ πάντως δυνήσομαι μετρεῖν | τὰς πανκαλλίστας ἀρετὰς σοῦ, δέσποτα (fast wörtlich = 3, 10 ff; ebenso findet 13, 11 f. und 43 f. starke Entsprechungen in 4, 13 ff.). Von hier aus wird der voraufgegangene V. 5 klar, wo der Dichter sagt, daß er sich auf einem Meer ungemessener ἀρεταί befindet: ἔμπλεος εἰς πλόον ἤλθον ἀμετρήτων ἀρετῶν (wörtlich

= 12, 25; vgl. 12, 21 und 3, 15). Die Menschen aber ergreift Furcht vor der ἀρετή der Gottheit (V. 35): ἐπεὶ δέος ἔλλαβε πάντας | σῆς ἀρετῆς, προφέριστε.

Auch andere geläufige Ausdrücke für Kraft wie μένος<sup>1)</sup>, σθένος, ἀλκή, ἰσχύς, κράτος und damit zusammenhängende Adjektiva und Verba, ferner ὄβριμος und gelegentlich auch σοφία werden zur Bezeichnung der Macht des Gottes verwendet. μένος: Hom. h. 5, 367: τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσεται ἤματα πάντα, | οἳ κεν μὴ θυσίαισι τεὸν μένος ἰλάσκωνται (Worte des Hades zu Persephone). Diophant. 21: Σὸν μῦθον ἄ Παιὰν Ἀσκληπιέ, . . . 23: . . . ἔσορῶ μένος. Der Gott selbst wird als μένος bezeichnet: Hom. h. 2, 193: ἱερὸν μένος Ἥελίοιο. 196: μένος ὀξέος Ἥελίοιο. Orph. h. prooim. 10: Ἐφαίστου μένος ἀγνόν. 13: Ἡρακλέος μένος ἦν. Ferner ὑπερμενής Orph. frg. 168, 20 u. 23 von Zeus (bereits homerisch), vgl. Meyer a. a. O. 70; ὑπερμενέτης Hom. h. 8, 1 von Ares; vgl. auch εὐμενής s. u. § 5. σθένος: Aristokl. 7: σὸν τόδε, Δάματερ, σὸν τὸ σθένος, als Zusammenfassung nach dem Bericht von einem Wunder der Göttin. Hom. h. 2, 89, Worte der Nymphe Telphusa zu Apollon: σὺ δὲ κρείσσων καὶ ἀρείων | ἐσσί, ἄναξ, ἐμέθεν, σεῦ δὲ σθένος ἐστὶ μέγιστον. Nonn. Dion. 44, 240, Worte Selenes an Dionysos: Τυρσηνοὶ δεδάσαι τεὸν σθένος. Kaib. 1027, 5: (scil. ἰλάσκονται) σὸν σθένος, ἠπιόφρων Ἀσκληπιέ. Pind. frg. 29, 4: ἢ τὸ πάντολμον σθένος Ἡρακλέος (scil. ὑμνήσομεν;). Androm. 1: Κλυθὶ πολυθρονίου βριαρὸν σθένος ἀντιδότοιο, Καίσαρ. Vgl. eine Weihinschrift IG XIV 1003 a: Ἀλκείδην κρατερὸν κόσμου σθένος οὐρανίοιο. Wenn so mit μένος und σθένος vielfach der Gott selbst geradewegs angeredet wird, so ist damit gesagt, daß er nicht allein „Kraft“ besitzt, sondern seinem Wesen nach selbst „Kraft“ ist. Er wird σθεναρώτατος und σθένων genannt (Diophant. 12. 17); ferner μεγασθενής (μεγαλοσθενής): Alkm. 26. 27. Pind. N. 7, 2. frg. 57. Aisch. Sieb. 70. Aristoph. Wo. 566. Orph. h. 12, 1. 13, 2. 50, 5. 65, 1. 66, 1. Prokl. 6, 2. 14. 7, 3. Kaib. 831, 1. ἐρισθενής: Hes. Theog. 4. Orph. h. 69, 7 (vgl. auch Bruchmann a. a. O. 128). δορυσθενής: Hom. h. 8, 3. πυρισθενής: P II 90. πολυσθενής: Luk. trag. 191 (Ἀδαμάντινον ἦθος ἔχουσα κόρα | πουλυσθενές). Pap.

1) Über dies Wort vgl. die von Pfister, Rel. d. Gr. u. R. 111, 142 f., 188 f. besprochene neuere Literatur.

Chic. II 11 (τὸ π. ὄπλον). πανσθενής: Greg. Naz. 3, 10. Zum göttlichen σθένος vgl. auch Aisch. Schutzfl. 575. ἀλκή: Prokl. 1, 47: κρατερὴν γὰρ ἔχεις καὶ ἀπείριτον ἀλκήν. Dioskor. 1, 8 (Athanasios): Ἐκ θεοῦ παμβασιλῆος ἐπεὶ θέμιν ἔλλαχες ἀλκήν (zu ἐκ . . . λαγχάνειν s. unten S. 61 ff.). Vgl. Synes. 1, 65, 103, 4, 198, 205. Ferner ἄλκιμος: Hom. h. 27, 9 (ἢ δ' ἄλκιμον ἦτορ ἔχουσα, von Artemis). Hom. h. 3, 101. Orph. h. 12, 1, 13, 2. P IV 2269, 2777 (bereits homerisch). πανάλκιμος: Dioskor. 12, 23, 13, 9. ἀλκήεις: Hom. h. 28, 3. τοσαυτῆς: Orph. h. 58, 2. ζωαυτῆς s. u. § 8 am Anfang. ἰσχύς: Orph. h. prooim. 28: Αἰῶνος μέγ' ὑπείροχον ἰσχύν. Tycheh. 3: πῶς χρὴ τεὰν ἰσχύν τε δ<ε>ῖξαι; κράτος, κάρτος: Aristoph. Thesm. 1140 (Athene): (scil. ἔχει) κράτος φανερόν μόνῃ. Scol. 3, 4: Ἄρτεμιν, ἃ γυναικῶν μέγ' ἔχει κράτος. Melimno 7 (Romina): ὄφρα κοιρανῆον ἔχουσα κάρτος | ἀγεμονεύης. Orph. frg. 232, 4 (Dionysos): σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὓς κ' ἐθέλησθα. Orph. h. 5, 1 (Aither): ὦ Διὸς ὑψιμέλαθρον ἔχων κράτος αἰὲν ἀπειρέσι. Ox. pap. 1380, 237 (Isis): σὺ ἀνέμων | κα[ἰ βρ]οντῶν καὶ ἀστραπῶν καὶ | χειόνων τὸ κράτος ἔχεις (vgl. Z. 257). Orph. frg. 168, 6 u. 169, 1 (Zeus): ἐν κράτος, εἰς δαίμων γένετο (bzw. γενέτης), Arist. 37, 8 K. (S. 15 D.): Τὸ μὲν δὴ κράτος τῆς θεοῦ τοσοῦτον ἐν οὐρανῷ καὶ γῆ (Athene). Hom. h. 3, 407 (Apollon zu Hermes): ἔγωγε | θαυμάϊω κατόπισθε τὸ σὸν κράτος. Luk. trag. 194: Μέγα σὸν κράτος, ὀλβιόφρον Ποδάγρα. Orph. h. 19, 9 (Zeus): τὸ σὸν κράτος ἴσμεν ἅπαντες. Kleanth. 6 (Zeus): σὸν κράτος αἰὲν αἰείδω. Die Gottheit heiβt selbst κράτος: Aisch. Sieb. 127 (Athene): σύ τ' ὦ Διογενὲς φιλόμαχον κράτος. Schutzfl. 525 (Zeus): τελέων τε-|λειότατον κράτος. Orph. h. 12, 5 (Herakles): κάρτος μέγα. Durch seine Kraft hat Zeus seine höchste Machtstellung erreicht: Hes. Theog. 73: κάρτεϊ νικήσας πατέρα Κρόνον 49: ὅσσον φέρτατός ἐστι θεῶν κάρτεϊ τε μέγιστος. Bei Proklos (7, 18 und 5, 7) ist κράτος nicht mehr in diesem einfachen, klaren Sinn gebraucht. Es begegnet auch in christlichen Hymnen von Gott: Ox. pap. 1786, Z. 5. Synes. 5, 62, 8, 49. Greg. Naz. 1, 30. Method. 140; vgl. auch die neutestamentliche Doxologie z. B. 1. Tim. 6, 16: ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον. Mit κράτος zusammenhängende Adjektiva stehen häufig als Epitheta der Götter: κρατύς: Hom. h. 3, 294, 414, 4, 129, 5, 346, 377 (bereits homerisch). κρατερός (καρτερός): Hom. h. 1, 13, 100, 126, 3, 386, 418, 469, 5, 404, 430, 7, 18. Theokr. 17, 26. Stob. I 1, 31, V. 1. Orph. h. 11, 1, 19, 5, 67, 6, 77, 5. IG XIV

1003 a (auch bei Homer und Hesiod). κραταῖος: Orph. h. 66, 9, 67, 3, 84, 5, frg. 62, 1, 114, 7. P II 9. IV 179. 2615 (schon homerisch), κράτιστος: Pind. Ol. 14, 13. Aristoph. Lys. 1320. Chrysosh. 2. Demetr. h. 13. Orph. h. 10, 25. P I 311. Ox. pap. 1380, 96. κραταῖόφρων: P II 85. καρτερόχειρ: Hom. h. 8, 3. Orph. h. 12, 2, 66, 3. Megara b, 5. παντοκράτωρ (-εῖρα), παγκρατής, πασικράτεια s. o. S. 45. κοσμοκράτωρ: Orph. h. 4, 3, 8, 11, 11, 11. P IV 1599. V 400. XVII b, 1 (κοσμο- oder παντοκράτωρ); hierzu vgl. Pfister, Philol. 69 (1910) 426; Dölger, Sol Salutis<sup>2</sup> (1925) 384 Anm. 1. ποντοκράτωρ: Aisch. Sieb. 130; für Orph. h. 17, 7 cod. Thryll. als Κοιη. Hermanns aus παντοκράτωρ, sicher sehr feinsinnig, aber nicht zwingend: denn Poseidon, der freilich nur über das Meer herrscht, kann mit demselben Rechte wie Pluton (Orph. h. 18, 17) παντοκράτωρ genannt werden, zumal außerdem die Ähnlichkeit der drei letzten Verse in den Hymnen 17 und 18 dafür spricht, auch in 17 das παντοκράτωρ unverändert stehen zu lassen. αυτοκράτωρ: P III 239; vgl. Phil. leg. ad. C. 21 § 143. αυτοκράτεια: Orph. h. 70, 8. Interessant ist, daß bei Synesios eine sonst nicht belegte Wortbildung dieser Art begegnet (πρηστηροκράτωρ Synes. 3, 161), die sicher aus heidnischer Hymnendichtung übernommen ist (vgl. Orph. h. 19, 5, 11). — An Verben, die mit κράτος verwandt sind, kommen vor: κρατεῖν: Hes. Theog. 403. Orph. h. 16, 7, 68, 11. Prokl. 1, 17 in Verbindung mit ἀνάσσειν; ferner Orph. h. 85, 3, 33, 6, 55, 5, 18, 11. P IV 2769. XVII b 15. Ox. pap. 1380, 144. Long. II 7; (Partizip) Theokr. 22, 213. P II 8. Arist. 43, 30. 31 K. (S. 11 D.). Pap. Chic. II 14. Mesomed. 11, 13; (Passiv) Kleanth. 8. Orph. h. 27, 8. κρατύνειν: Soph. O. T. 903. Eur. Alk. 596; Hipp. 1282. Orph. h. 3, 11, 58, 8, 64, 8, 87, 1. P XII col. 7, 36. κρατιστεύειν: Soph. Trach. 102. Eine Reihe dieser Stellen ist in § 2 angeführt.

Das Adjektiv ὄβριμος (ὄμβριμος), bereits homerisch und meist Beiwort des Ares (vgl. Bruchmann a. a. O. 41), bezeichnet ebenfalls die göttliche Stärke. Besonders eindrucksvoll soll wirken Orph. h. 65, 1 (Ares): Ἄρηκτ', ὄμβριμόθυμε, μεγασθενές, ὄμβριμε δαίμον, ähnlich Kaib. 831, 1 (Herakles): ὦ Διὸς Ἄλκμήνης τε μεγασθενές ὄβριμον αἶμα. Es steht ferner als Beiwort der Nike Mesomed. 11, 12, des Anubis als Ammon Anubish. 3, des Kallinikos Dioskor. 13, 56 und steckt wohl auch in der verderbten

Stelle pap. Chic. VI, 17. ὀβριμόθυμος ist Beiwort von Ares (Hom. h. 8, 2. Orph. h. prooim. 10 und 65, 1; vgl. Bruchmann a. a. O. 41), von Herakles (Orph. h. 12, 1), von Rhea (Orph. h. 14, 7), von Pluton (Orph. h. 18, 1), von Athene (Orph. h. 32, 2), von Hephaistos (Orph. h. 66, 1), von Zeus bzw. seinen Blitzen (Orph. h. 15, 6. 19, 6), von Dionysos (Anth. Pal. 9, 524, 16), von Podagra (Luk. trag. 192); ὀβριμοπάτηρ als Beiwort Athenes bei Prokl. 7, 3 (vgl. Bruchmann a. a. O. 11); ὀβριμόγυιος von dem σῶμα des Zeus Orph. frg. 168, 23.

Auch die σοφία des Gottes begreift gelegentlich seine Macht und seine Fähigkeiten in sich; so Maked. 17: Ἀσκληπιέ, σὴν δὲ δίδου σοφίαν ὑμνοῦντας ἐς αἰ[εῖ] | θ]άλλειν ἐν βιοτῇ. Der Inhalt der Macht wird in dem folgenden Infinitiv näher ausgeführt: gib deine σοφία, d. h. gib, daß die Hymnensänger im Leben ewig blühen und gedeihen. Derartige Infinitive als nähere Bezeichnung der Gottesmacht sind typisch im Hymnus (s. u.). Eine der ἀρεταί des Apollon ist angegeben, wenn er Eur. Iph. T. 1238 als ἐν κithάρᾳ σοφός bezeichnet wird. Vielleicht ist auch das Epitheton πάνσοφος (s. o. S. 45) von hier aus zu deuten: aller Dinge, aller Fähigkeiten und Künste mächtig.

Aus der Erkenntnis der besonderen Macht und Kraft der Götter entspringt bei den Menschen die Verehrung dieser göttlichen Macht; somit ergibt sich aus der δύναμις der Götter ihre τιμή bei den Menschen (s. o. S. 49). Daß diese enge Zusammengehörigkeit von δύναμις und τιμή bisweilen sogar zum synonymen Gebrauch beider Begriffe führt, hat Pfister (Die Hekateepisode in Hesiods Theogonie, Philol. 84 [1928] 1 ff.) nachgewiesen. Die dort gemachten Beobachtungen können bei Heranziehung des gesamten griechischen Hymnenmaterials nur bestätigt werden. Wichtig ist, daß gerade als der wesentliche Inhalt des Begriffs τιμή die Macht und Kraft der Gottheit empfunden wird. Dies wird besonders klar, wenn τιμή gelegentlich in den gleichen Zusammenhängen steht wie die oben gebrachten, ganz unzweideutigen Ausdrücke für Kraft, Macht; ferner zeigen es die Stellen, an denen ein Infinitiv von τιμή abhängig ist — denn der Inhalt dieses Infinitivs ist meist nicht so sehr die nähere Schilderung der Ehre, als vielmehr der Macht des Gottes.

Macht und Ehre des Gottes verschmelzen gleichsam zu einer Einheit: Eur. Hipp. 1280: συμπάντων δὲ | βασιληίδα τιμάν, Κύπρι, |

τῶνδε μόνα κρατύνεις. Hom. h. 5, 150 (wo allerdings von den Königen die Rede ist): οἷσιν ἔπεστι μέγα κράτος ἐνθάδε τιμῆς. Vgl. auch δύναμις und τιμή als Hendiadyoin bei Arist. 45, 18 und 22 (S. 89 u. 91 D.). Die τιμή, die ein Gott genießt, wird zum Kriterium für die Größe seiner Macht und Stärke, was deutlich vor Augen geführt wird durch Arist. 40, 10 K. (S. 57 D.; Herakl.): καίτοι εἰ μὲν ἅπαντες τὸν αὐτὸν νομίζοντες οὕτω τιμῶσι, τί μείζον ἂν εἶποι τις σύμβολον τῆς δυνάμεως; εἰ . . . ἡμεῖς δ' . . . τοῦτον τῆς αὐτῆς ἠξιώκαμεν τιμῆς, καὶ οὕτω κρείττων ἢ κατὰ ἄνθρωπον γεγυῶς δείκνυται. Aufschlußreich für das Verhältnis δύναμις : τιμή ist Philipp. 1, 1: Χαῖρε θεὰ Παφίη· σὴν γὰρ αἰεὶ δύναμιν | κάλλος τ' ἀθάνατον καὶ σέβας ἡμερόεν | πάντες τιμῶσι θνατοὶ ἐφαμέριοι | ἐν πάσιν μύθοις ἔργοισίν τε καλοῖς. | πάντη γὰρ πάσιν σὴν δηλοῖς τιμῆν. Hier ist ganz augenfällig, daß τιμή (V. 5) lediglich eine sprachliche Variation im Ausdruck gegenüber δύναμις (V. 1) darstellt; denn die Göttin offenbart nicht ihre Ehre, sondern eben ihre Macht, um derentwillen sie verehrt wird. Einen ebenso deutlichen Beweis für die häufige Begriffsgleichheit von τιμή und einem der Ausdrücke für Macht, Kraft gibt Pind. frg. 29, 4: ἢ τὸ πάντολμον σθένος Ἑρακλέος | ἢ τὰν Διονύσου πολυγαθέα τιμάν (scil. ὑμνήσομεν); der Gott wird also selbst als σθένος oder τιμά (oder μένος oder κράτος, s. oben) bezeichnet, was alles der Gleichsetzung seines ganzen Wesens mit der göttlichen Wunderkraft entspricht. Bei Pind. Ol. 14, 12 verehren die Chariten die ἀέναον πατρὸς Ὀλυμπίου τιμάν. Man spürt die Erhabenheit solcher Gestaltung: diese τιμά, die göttliche Kraft und Ehre umschließt, ist offenbar der Ausdruck für die höchste Göttlichkeit.

Häufig ist im Hymnus der Hinweis, daß ein Gott von einem anderen, d. h. meist von Zeus, seine τιμή erhalten hat. Das ist so aufzufassen, daß er seine Macht von dem betr. Gott verliehen bekommt (was besonders deutlich wird, wenn der oben besprochene Infinitiv hinzutritt); dadurch erhält er mittelbar natürlich auch eigentliche τιμή, d. h. Verehrung bei den Menschen, so daß also in τιμή beide Begriffe vereinigt sind, Macht und Ehre. Zur Sprache des Hymnus gehört, daß diese τιμή, die ein Gott dem anderen gibt (ἔδωκεν, ἔπορευ), als γέρας, δῶρον bezeichnet wird: Hom. h. 3, 468 (Worte des Hermes zu Apollon): πρῶτος γάρ, Διὸς υἱέ, μετ' ἀθανάτοισι θαάσσεις | ἠὺς τε κρατερός

τε· φιλεῖ<sup>1)</sup> δέ σε μητίετα Ζεὺς | ἐκ πάσης ὀσίης, ἔπορον δέ τοι ἀγλαὰ δῶρα | καὶ τιμάς. Wörtliche Übereinstimmungen im Ausdruck zeigt Hesiods Hekatehymnus (Theog. 411): ἦ δ' ὑποκουσάμενη Ἐκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων | Ζεὺς Κρονίδης τίμησε· πόρον δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα | μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης. 428: ἀλλ' ἔτι καὶ πολὺ μᾶλλον, ἐπεὶ Ζεὺς τίεται αὐτήν. 399 (Styx): τὴν δὲ Ζεὺς τίμησε, περισσὰ δὲ δῶρα ἔδωκεν. | αὐτὴν μὲν γὰρ ἔθηκε θεῶν μέγαν ἔμμεναι ὄρκον, | παῖδας δ' ἡματα πάντα ἐοῦ μεταναίετας εἶναι. Wörtliche Entsprechungen bei Theogn. 1386: Κυπρογενὲς Κυθέρεια δολοπλόκε, σοὶ τι περισσόν | Ζεὺς τόδε τιμήσας δῶρον ἔδωκεν ἔχειν· | δάμνασαι ἀνθρώπων πυκινὰς φρένας οὐδέ τίς ἐστιν | . . .

Die Stelle hat offensichtlich hymnisches Gepräge und darf als eine hymnenähnliche Einlage bei Theognis betrachtet werden (vgl. Wunsch a. a. O. 158). V. 1388 f. bezeichnet die Macht Aphrodites des näheren, also ist die τιμή bzw. das δῶρον mit „Macht“ gleichzusetzen. δολοπλόκος steht auch in den Aphroditehymnen Sapph. 1, 2 und Orph. h. 55, 3, Κυπρογενής Orph. h. 55, 15. — Zur Feststellung des Textes sei bemerkt: Hs. δαμνας δ', Diehl δαμνῶς, Bergk δάμνασαι. Ich glaube, daß die mediale Form stand (vgl. die ähnliche Stelle Hes. Theog. 122), besonders nachdem Theognis auch sonst an die Theogonie anzuklingen scheint; die Textänderung ist bei Majuskeln nicht schwerwiegender als die Diehls.

Hom. h. 5, 327 (Demeter): (scil. θεοὶ) πολλὰ δίδον περικαλλέα δῶρα | τιμάς θ', ἄς κεν ἔλοιτο μετ' ἀθανάτοισιν ἐλέσθαι, vgl. V. 443 und V. 461. 4, 29 (Hestia): τῇ δὲ πατὴρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο | καὶ τε μέσῳ οἴκῳ κατ' ἄρ' ἔζετο πῖαρ ἐλοῦσα. | πᾶσιν δ' ἐν νηοῖσι θεῶν τιμάοχος ἐστι, | καὶ παρὰ πᾶσι βροτοῖσι θεῶν πρέσβειρα τέτυκται. Simias 2: Σοὶ μὲν εὐπιπος εὐπωλος ἐγχεσπαλος | δῶκεν αἰχμὰν Ἐνυάλιος εὐσκοπον ἔχειν. Orph. h. 57, 9 (Hermes): σοὶ γὰρ ἔδωκε | τιμὴν Φερσεφόνεια θεᾷ κατὰ Τάρταρον εὐρὺν | ψυχαῖς αἰνομόροις θνητῶν ὁδὸν ἡγεμονεύειν (vgl. u. Hom. h. 3, 572). Orph. frg. 103 (Nyx): μαντοσύνην δ' οἱ δῶκεν ἔχειν ἀψευδέα πάντη. Eur. Bakch. 376 (Bakchos): ὃς τὰ δ' ἔχει, | θιασεύειν τε χοροῖς | μετὰ τ' αὐλοῦ γελᾶσαι | ἀποπαῦσαι τε μερίμνας. Wenngleich hier nichts von τιμή oder dgl. steht, gehört die Stelle doch hierher: das τὰ δ' ἔχει bedeutet, daß der Gott die Macht hat zu den in den folgenden Infinitiven ausgedrückten Funktionen.

1) φιλεῖν und τιμᾶν sind in diesem Zusammenhang Synonyma, vgl. weiter unten (S. 68 f.).

Eine ganz ähnliche Stelle, nach welcher offenkundig die τιμή des Gottes in seiner geschilderten Fähigkeit besteht, im *carm. pop.* 2 B.: Ὡ Λίνε (πάσι) θεοῖσιν | τετιμένε, σοὶ γὰρ ἔδωκαν | πρώτῳ μέλος ἀνθρώποισιν | φωναῖς λιγυραῖς ἀείσαι. Der gleiche Gedankengang liegt zugrunde, wenn Aristophanes von Apollon sagt, daß er καλλίστας ἀοιδᾶς . . . γέρας ἱερόν an den Tag legt (*Theom.* 111 ff.). Eine Eigentümlichkeit solcher Macht des Gottes ist auch, daß sie den Menschen gegenüber zum Ausdruck kommt (auch bei Linos und bei Aphrodite an der oben besprochenen Theognisstelle): Zur τιμή der Moiren gehört es den Menschen Gutes und Böses zuzuteilen (*Hes. Theog.* 904): Μοίρας θ', ἧς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεὺς, | . . . αἶ τε δίδουσι | θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθὸν τε κακὸν τε. Ebenso besteht die Macht Hekates in ihrer Wirksamkeit gegenüber den Menschen als κουροτρόφος (vgl. Pfister, *Philol.* 84 [1928] 3); *Hes. Theog.* 449: . . . τετιμηται γεράεσσιν. | θῆκε δέ μιν Κρονίδης κουροτρόφον. 452: οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος, αἶ δέ τε τιμαί. Das δῶρον, das die Götter dem Asklepios gaben, ist die Fähigkeit, den Menschen die Leiden zu lösen (*Diophant.* 18): σοὶ γὰρ θεοὶ οἱ πανυπέροχοι | δῶρον μέγα, τὴν φιλελήμονα | θνητοῖς ἔπορον λύσιν ἄλγεων (den Text — überliefert ist Z. 18 σέ, Z. 19 τὸν φ. — hat bereits Crusius R-E V 1050 richtiggestellt). Zur Vorstellung, daß ein Gott dem anderen τιμή erweist, vgl. noch *Ariston.* 1, 30. *Anubish.* 3. *Arist.* 41, 3 (S. 48 D.); mit δωρεῖσθαι ausgedrückt *Ariston.* 1, 33. *Arist.* 37, 21 (S. 23 D.). 40, 19 (S. 61 D.). Natürlich kommen auch Hymnenstellen vor, in denen die Erweisung von τιμή keine Machtübertragung, sondern lediglich Ehrenbezeugung ist; so ehren alle Olympischen die Götterkönigin Hera (ἀζόμενοι τίουσιν *Hom. h.* 12, 4).

Die grundlegende Bedeutung der τιμή (= Macht) für die Gottheit erhellt auch daraus, daß ein Gott, der ἀτιμος, ἀγέραστος, ἀδώρητος ist, solche τιμή unbedingt erstreben muß. Darum beziehen sich hierauf auch die Versprechungen, die Zeus seinen göttlichen Bundesgenossen vor dem Titanenkampf macht (*Hes. Theog.* 395): τὸν δ' ἔφαθ', ὅστις ἀτιμος ὑπὸ Κρόνου ἠδ' ἀγέραστος | τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν ἢ θέμις ἐστίν. Der Unerträglichkeit seines Daseins ohne τιμή ein Ende zu machen, wendet sich der junge Hermes an seine Mutter (*Hom. h.* 3, 167): οὐδὲ θεοῖσι | νῶι μετ' ἀθανάτοισιν ἀδώρητοι καὶ ἄπαστοι | αὐτοῦ τῆδε



μένοντες ἀνέξομεθ', ὡς σὺ κελεύεις. | βέλτερον ἤματα πάντα μετ'  
 ἀθανάτοις ὀαρίζειν, | πλούσιον, ἀφνειόν, πολυλήιον, ἢ κατὰ δῶμα |  
 ἄνθρωψ ἐν ἡρόεντι θαασσέμεν· ἀμφὶ δὲ τιμῆς | κἀγὼ τῆς ὀσίης  
 ἐπιβήσομαι, ἥσπερ Ἀπόλλων. | εἰ δέ κε μὴ δώησι πατὴρ ἐμός, ἢ τοι  
 ἔγωγε | πειρήσω — δύναμαι — φιλητέων ὄρχαμος εἶναι.

Voll Kraftbewußtsein fordert der junge Gott ebenso wie die anderen Götter, wie Apollon, von seinem Vater Zeus ὀσίη (göttliche Ehre) zu erlangen; andernfalls will er sich, im Vertrauen auf seine δύναμις, zum Anführer der Betrüger aufschwingen und sich so selbst — wie notwendig zu ergänzen ist — τιμή verschaffen. Eine sehr hübsche Charakterisierung dieser Stelle bei Schmid-Stählin a. a. O. 237. — Textkritisch: die handschriftliche Lesart ἀμφὶ δὲ τιμῆς in V. 172 ist gut zu erklären, vgl. Radermacher S.-B. Wien. Ak. 219, 1, 109 f. (was aber Macht und Ehre anlangt, so . . .).

Auf dieses tatkräftige Vorgehen hin erhält Hermes als γέρας, Anführer der Betrüger zu heißen (V. 291), was er sich vorher (V. 175) durch eigene Kraft erringen wollte. Auch weiterhin spielt in dem Hymnus — in der Auseinandersetzung des Hermes mit Apollon — der Machtgedanke eine wichtige Rolle. Apollon fragt den Bruder, der ihn durch seinen Gesang begeistert hat (V. 440): ἢ σοί γ' ἐκ γενετῆς τὰδ' ἄμ' ἔσπετο θαυματὰ ἔργα, | ἢ ἐ τις ἀθανάτων ἢ ἐ θνητῶν ἀνθρώπων | δῶρον ἀγαθὸν ἔδωκε καὶ ἔφρασε θέσπιν ἀοιδῆν; diese Macht des Gesanges ist für Apollon θαυματὰ ἔργα, ἀρεταί; vgl. o. S. 50. Dann prophezeit er (V. 458): νῦν γάρ τοι κλέος ἔσται ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι (hier steht κλέος statt τιμή) σοί τ' αὐτῷ καὶ μητρὶ· τὸ δ' ἀτρεκέως ἀγορεύσω | . . . ἢ μὲν ἐγὼ σε | κυδρὸν ἐν ἀθανάτοισι καὶ ὄλβιον ἡγεμονεύσειν, | δώσω τ' ἀγλαὰ δῶρα καὶ ἐς τέλος οὐκ ἀπατήσω. Über die δῶρα, die Apollon dem Hermes verheißt, erfahren wir hier nichts Näheres; aber eine spätere Stelle des Hymnus gibt Aufschluß (V. 528): αὐτὰρ ἔπειτα | ὄλβου καὶ πλούτου δώσω περικαλλέα βάβδον. Dieser Stab (s. unten) ist in erster Linie das Zeichen für die damit übertragene Macht; Hermes kann damit über ὄλβος und πλοῦτος verfügen. Schließlich wird ihm noch die Funktion zuteil, Bote zur Unterwelt zu sein (V. 572): οἷον δ' εἰς Ἀΐδην τετελεσμένον ἄγγελον εἶναι (vgl. Orph. h. 57, 9 ff.), ὅς τ' ἄδοτός περ ἔων δώσει γέρας οὐκ ἐλάχιστον. Von Hades, der sonst keine Gaben zu vergeben hat, erhält Hermes dieses nicht geringe γέρας, diesen Teil seiner göttlichen Macht.

Ganz wie Hermes sich in dem homerischen Hymnus um seine τιμή bemüht, so tut dies die Hore des Herbstes in ihrer hymnischen Rede (vgl. Braun a. a. O. 50 f.) an Helios (Nonn. Dion. 12, 23 ff.). Sie besitzt noch keine τιμή, da die Weintraube noch nicht geschaffen ist, und fragt, wem dieses γέρας zugedacht sei (V. 25): καὶ μακάρων τίνοι τοῦτο γέρας μνηστεύεται Αἰών; | ναί, λίτομαι, μὴ κρύπτε, κασιγνήτων ὅτι μούνη | πασάνων ἀγέραςτος ἐγὼ πέλον. Solchen jungen Göttern, die noch keine τιμή haben, gleichen die Sterblichen, die als Götter verehrt werden wollen; sie erhalten ihre Macht von einem Gott. Um der Aphrodite willen ist Berenike nicht in das Totenreich eingegangen, sondern die Göttin hat ihr von ihrer eigenen τιμή mitgeteilt (Theokr. 17, 50 ἕως δ' ἀπεδάσσαο τιμᾶς); worin diese Macht Berenikes besteht, sagt V. 51 f.: πᾶσιν δ' ἦπιος ἦδε βροτοῖς μαλακοῦς μὲν ἔρωτας | προσπνέει, κούφας δὲ διδοῖ ποθέοντι μερίμνας. Auch die Heimatinsel eines Gottes erhält von diesem ihre τιμή; darunter ist wiederum nicht nur Ehre und Ansehen, sondern auch Macht zu verstehen (s. Pind. pai. VI 130 ff. o. S. 50). Die Insel Delos möchte durch Apollon περιτιμήεσσα werden (Hom. h. 1, 64) und Leto schwört ihr (V. 88): τίσει δέ σέ γ' ἔξοχα πάντων (vgl. dies ἔξοχος bei Theokr. 17, 74. Kastor. 2. Nikiad. 19). Gleiche τιμή wie Delos durch Apollon will die Insel Kos durch Ptolemaios II. erhalten (Theokr. 17, 66 ff.).

So wie es für den Gott wichtig ist sich τιμή zu verschaffen, ebenso schändlich ist es für ihn, wenn sie ihm geraubt wird. Eur. Iph. T. 1267: Γαῖα δὲ τὰν | μαντείων ἀφείλετο τιμὰν | Φοῖβον φθόνῳ θυγατρὸς. Aber Zeus gibt sie dem Apoll zurück (V. 1280): καὶ τιμᾶς πάλιν | θῆκε Λοξία. Darum betont Zeus vor dem Titanenkampf, daß keiner seiner Mitkämpfer etwas von seiner früheren Macht verlieren solle: Hes. Theog. 392 εἶπε δ', ὃς ἂν μετὰ εἰο θεῶν Τιτῆσι μάχοιτο, | μὴ τιν' ἀπορραΐσειν γεράων, τιμὴν δὲ ἕκαστον | ἐξέμεν, ἦν τὸ πάρος γε μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.

Die Untersuchung des Begriffes τιμή hat bisher ergeben, daß zunächst einmal der Machtbegriff darinsteckt. Diese Macht des Gottes erstreckt sich hauptsächlich auf die Menschen und ihre Verhältnisse. Die Ehre, die weiterhin zur τιμή gehört, kommt dem Gott dann von den Menschen, und zwar in Form von Opfern, Gebeten, Hymnen u. dgl. Auch diese Ehrungen heißen τιμαί; auch solche τιμή wird als δῶρον oder γέρας bezeichnet,

wie die τιμή, die der Gott vom Gotte empfängt (vgl. z. B. Hom. h. 5, 366 ff. 2, 94. 3, 549. Theokr. 17, 8. 22, 223. Isyll. B 1. Kastor. 2); auch hier begegnet der Ausdruck λαγχάνειν — vgl. u. S. 62 ff. (z. B. Pind. 75, 6; vgl. auch Hom. II. 4, 49. 24, 70. Heiler a. a. O. 72). Wenn ein Gott einem andern τιμή verleiht, so überträgt er ihm Macht; wenn er ihn nur „ehrt“ wie Hom. h. 12, 4 f., so ist dies nichts Greifbares und nur als dichterische Ausschmückung zu werten. Die eigentliche und wirkliche Ehrung der Götter sind ihre τιμαί von seiten der Menschen; das zeigen die beiden folgenden Stellen des homerischen Demeterhymnus deutlich: Hom. h. 5, 311 (scil. κε) γεράων τ' ἐρικυδέα τιμὴν | καὶ θουσίων ἡμερσεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντας, | εἰ μὴ . . . und V. 353 καταφθινύθουσα δὲ τιμὰς | ἀθανάτων. Der Dichter erzählt, Demeter hätte in ihrem Groll fast das ganze Menschengeschlecht vernichtet, und damit die Unsterblichen ihrer τιμή beraubt, wenn nicht Zeus eingegriffen hätte (dasselbe berichtet Eur. Hel. 1337 ff.). Mithin ist klar, daß die Götter ihre τιμή im Sinn von Ehre nur den Menschen verdanken.

Der Gedanke, daß ein Gott von einem anderen seine τιμή erhalten hat, wird öfters mit Hilfe von πάρ und ἐκ formuliert: Hom. h. 3, 516 (Worte Apollons an Hermes): τιμὴν γὰρ παρ Ζηνὸς ἔχεις ἐπαμοίβια ἔργα | θήσειν ἀνθρώποισι κατὰ χθόνα πουλυβότειραν. Arist. 40, 19 K. (S. 61  $\overline{D}$ ): Μοῖραν δ' ἔλαχε θαυμαστὴν παρὰ πάντων θεῶν (Herakles). Diese θαυμαστὴ μοῖρα ist eben die τιμή, die Wundermacht; auf μοῖρα und λαγχάνειν in diesem Zusammenhang wird gleich zurückzukommen sein. Hes. Theog. 346 (Okeaniden): αἱ κατὰ γαῖαν | ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι | καὶ Ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι. Die Göttinnen haben also dieselbe Fähigkeit, dieselbe Macht von Zeus, wie Hekate als κουροτρόφος. Hom. h. 3, 471: σὲ δὲ φασὶ δαίμεναι ἐκ Διὸς ὀμφῆς | μαντείας, Ἐκάεργε. Orph. h. 82, 4 (Notos): τοῦτο γὰρ ἐκ Διὸς ἐστὶ σέθεν γέρας ἠερόφοιτον | ὀμβροτόκους νεφέλας ἔξ ἠέρος ἐς χθόνα πέμπειν. 17, 4 cod. Thyryll. (Poseidon): δεῦτερος ἐκ Διὸς εἰληχῶς πάντεσσιν ἀνάσσειν. Die zweite Rangstelle kommt Poseidon zu gemäß der großen  $\overline{D}$ reiteilung, die gleich zu besprechen ist.

Durch diesen hymnischen Stil ist auch ein Fragment des Philitas von Kos (Diehl II 209; Powell collect. Alex. 1925, 90; A. Nowacki, Philitae Coi fragmenta, Diss. Münst. 1927) bedingt (nr. 1 D., 2 P., frg. 6 N.): ἀλλ'

ὄτ' ἐπὶ χρόνος ἔλθῃ, δὲ ἐκ Διὸς ἄλγεα πέσσειν | ἔλλαχε. Die Zeit erhielt von Zeus die Macht, die Schmerzen zu lindern.

Vgl. auch die bereits angeführten Stellen Theokr. 17, 135 und Dioskor. 1, 8, nach denen der göttliche Machthaber von (ἐκ) einem Gott ἀρετή bzw. ἀλκή erhält. Der Vergleich zeigt einwandfrei, daß es vollkommen gleichgültig ist, ob die πάρ bzw. ἐκ Διὸς erlangte Macht durch ἀρετή, ἀλκή, τιμή, γέρας oder μοῖρα bezeichnet wird. — Daneben begegnet auch die Vorstellung, daß ein Gott durch eine andere Gottheit τιμαί im engeren Sinne, d. i. Ehrungen von seiten der Menschen, erhält; hierher gehört: Orph. h. 44, 6 (Semele): τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγαυῆς Φερσεφονείης | ἐν θνητοῖσι βροτοῖσιν ἀνὰ τριετήριδας ὥρας, | ἡνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδίνα τελῶσιν | εὐιέρων τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ' ἀγνά. 79, 10 (Themis): ἐκ σέο γὰρ τιμαὶ μακάρων μυστήριά θ' ἀγνά. Die erste Stelle bedarf keines Kommentars; die andere ist so aufzufassen, daß Themis, die zuerst die Weißen eingeführt hat (Orph. h. 79, 8 f.), den Göttern somit erst ihre τιμαί bei den Menschen verschafft hat. Wie es im Demeterhymnus (Hom. h. 5, 311) von Demeter heißt, daß sie fast die τιμαὶ der Götter bei den Menschen vernichtet hätte, so stammen nach unserer Stelle die τιμαὶ der Unsterblichen bei den Menschen von Themis, der Urheberin der heiligen Mysterien.

Nicht immer ist gesagt, von wem der Gott seine τιμή erhalten hat; eine häufige Vorstellung ist die, daß bei dem großen δασμός der Götter die τιμαὶ verteilt wurden und jeder eine μοῖρα bekam. So erklärt sich das in diesem Zusammenhang vielfach vorkommende ἔλαχεν<sup>1)</sup>, ἔμμορεν. Diese Verteilung der τιμαὶ spielt in Hesiods Theogonie eine große Rolle und wird dementsprechend öfters erwähnt: Von Zeus Hes. Theog. 73: εὐὲ δὲ ἕκαστα ἀθανάτοισι διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμὰς. 885: ὁ δὲ τοῖσιν ἕως διεδάσασατο τιμὰς. 520: ταύτην γὰρ οἱ μοῖραν ἐδάσασατο μητιέτα Ζεύς. Von den Göttern 112: ὡς τ' ἄφενος δάσσαντο καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο. 303: ἐνθ' ἄρα οἱ δάσσαντο θεοὶ κλυτὰ δώματα ναίειν. Von Styx 789: δεκάτη δ' ἐπὶ μοῖρα δέδασται (hier ist μοῖρα ganz wörtlich aufzufassen: der Styx wurde 1/10 vom Wasser des Ozeans zugeteilt). Besonders bedeutsam ist die

---

1) Ebenso schon bei Hom. II. 15, 190 ff. in der Erzählung von der Teilung der Welt unter die Götter.

τιμή in dem sog. Hekatehymnus, der „durch das τιμή-Motiv fest in der Theogonie verankert ist“ (Pfister, Philol. 84 [1928] 6); V. 421: ὄσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο | καὶ τιμὴν ἔλαχον, τούτων ἔχει αἶσαν ἀπάντων, | οὐδέ τί μιν Κρονίδης ἐβίησατο, οὐδέ τι ἀπηύρα | ὄσσ' ἔλαχεν Τιτῆσι μετὰ προτέροισι θεοῖσιν. Wichtig ist vor allem jene große Dreiteilung, die zu Beginn der Herrschaft des Zeus steht und die einzelnen Anteile für Zeus, Poseidon und Pluton brachte, aber auch für die übrigen Götter die Machtgebiete begrenzte. Die Erinnerung an sie begegnet des öfteren: Hom. h. 4, 37 (Zeus): ὄστε μέγιστός τ' ἐστί, μεγίστης τ' ἔμμορε τιμῆς<sup>1)</sup>. Orph. h. 17, 7 (Poseidon): ὅς τριτάτης μοίρης ἔλαχες βαθὺ χεῦμα θαλάσσης. 18, 6 (Pluton): ὅς τριτάτης μοίρης ἔλαχες χθόνα παμβασίλειαν. Hom. h. 5, 85 (Hades): ἀμφὶ δὲ τιμὴν<sup>2)</sup> | ἔλλαχεν, ὡς τὰ πρῶτα διάτριχα δασμὸς ἐτύχθη· | τοῖς μεταναιεταί, τῶν ἔλλαχε κοίρανος εἶναι. Es ist ganz offenbar, daß die μοῖρα des einzelnen Gottes, seine τιμή, nichts anderes als seine Macht, seinen abgegrenzten Machtbezirk darstellt. An dieser Stelle ist von größter Wichtigkeit Hes. Theog. 412: Zeus gab der Hekate μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης. | ἡ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς<sup>1)</sup> und V. 425: ἀλλ' ἔχει ὡς τὸ πρῶτον ἀπ' ἀρχῆς ἔπλετο δασμὸς | καὶ γέρας ἐν γαίῃ τε καὶ οὐρανῷ ἠδὲ θαλάσση· οὐδ' ὅτι μουνογενῆς, ἦσσον θεὰ ἔμμορε τιμῆς<sup>1)</sup>. Es ist also zweimal innerhalb der Hekateepisode ausdrücklich gesagt, daß die Göttin Anteil und Macht hat in bezug auf Erde, Himmel und Meer. Otto Kern (Die Religion der Griechen I [1926] 246) bemerkt hierzu: „Es ist das erste Mal, daß eine Gottheit in der griechischen Literatur als Herrin des ganzen Alls besungen wird. Was bei der Teilung der Welt unter die drei Kroniden nicht vorgesehen war, Hekate allein hat Teil an Erde, Meer und Himmel.“ Diese Feststellung setzt das Verhältnis Hesiods zu der Göttin Hekate ins rechte Licht; der Dichter widmet sich dem Lobpreis seiner Lieblingsgöttin mit besonderer Wärme der Empfindung und setzt ihr ein Denkmal seiner Verehrung in dem besonders kunstvoll komponierten Mittelstück seiner Theogonie (vgl. Pfister a. a. O.). Hekate er-

1) Dieser Versschluß ist homerisch; von Göttern gebraucht — also im gleichen Zusammenhang wie hier — Il. 15, 189. Od. 5, 335.

2) Zur Textkritik s. Pfister a. a. O. Anm. 3.

scheint also hier als Allgöttin (ebenso Orph. h. 1, 7); vielleicht dürfen wir in Hesiods Theogonie das Vorbild erblicken für spätere Stellen, in denen die τιμή einer Gottheit als weltumfassend erscheint, indem sie über die Dreiteilung der Welt hinausreicht und Himmel, Erde und Meer in gleicher Weise einschließt. Diese Vorstellung begegnet von der Macht Aphrodites in dem orphischen Aphroditehymnus (55, 5): καὶ κρατέεις τρισσῶν μοιρῶν, γεννᾶς δὲ τὰ πάντα, | ὅσσα τ' ἐν οὐρανῷ ἐστι καὶ ἐν γαίῃ πολυκάρπῳ | ἐν πόντου τε βυθῷ. Ferner von Physis Orph. h. 10, 14, Isis Kaib. 1029, 8 f., Eros Orph. h. 58, 4 f., worauf im folgenden noch hinzuweisen sein wird; Aristoteles betont in der Rede auf Sarapis 45, 23 (S. 91 f. D.), daß seine Macht nicht auf einen der drei Anteile beschränkt ist (vgl. Arist. 46, 8 K. = S. 32 D. die Erzählung von jener Dreiteilung).

Bei λαγχάνειν u. dgl. steht also in erster Linie als Objekt, welche μοῖρα oder τιμή, d. h. welche Macht, welche Funktion die betreffende Gottheit „erlost“ hat (schon bei Hom. Od. 11, 304): Hom. h. 22, 4 (Poseidon): διχθὰ τοι, Ἐννοσίγαιε, θεοὶ τιμὴν ἐδάσαντο | ἵππων τε δμητῆρ' ἔμμεναι, σωτήρᾳ τε νηῶν. 29, 1: Ἔστίη, ἥ πάντων ἐν δώμασιν ὑψηλοῖσιν | ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων | ἔδρην αἰδίων ἔλαχε, πρεσβήϊδα τιμὴν, | καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τίμιον· οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ | εἰλαπῖναι θνητοῖσιν. Damit erscheint als τιμή der Hestia die Überwachung der Opfer. Pind. N. 11, 1 (Hestia): ἄτε πρυτανεῖα λέλογχας. Hes. Theog. 203 (Aphrod.): ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἠδὲ λέλογχε | μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι, | παρθενίους τ' ὄαρους μειδήματά τ' ἔξαπάτας τε | τέρπιν τε γλυκερὴν φιλότητα μελιχίην τε. Orph. h. prooim. 11: ἀφρογενῆς τε θεά, μεγαλόνυμα δῶρα λαχοῦσα. Hier mag man sich die nähere Ausführung zu den δῶρα aus Hesiod Theog. 205 f. ergänzen. P IV 2728 (Hekate): χὰτ' ἔλαχες δεινὰς μὲν ὁδοὺς, χαλεπὰς δ' ἐπιπομπὰς. Häufig tritt dann auch zu λαγχάνειν als Objekt die Gegend, die die betreffende Gottheit nach der Mythologie innehat (vgl. u. μεδέων usw.), also gleichsam als Seitenstück zur Macht der örtlich festgelegte Machtbezirk: Hom. h. 19, 6 (Pan): ὅς πάντα λόφον νιφόνετα λέλογχε | καὶ κορυφὰς ὀρέων καὶ πετρήνετα κέλευθα. 6, 2 (Aphrod.): ἥ πάσης Κύπρου κρήδεμνα λέλογχεν | εἰναλίης. Delph. h. 1: [Μοῦσαι, Ἑλικ]ῶνα βαθῶδενδρον αἶ | λά[χρετε. Orph. Arg. 2 (Apollon): ὅς λάχες ἠλιβάτου

κορυφήν Παρνησίδα πέτρης. Prokl. 7, 21 (Athene): ἡ λάχες ἀκροπόλια καθ' ὑπὸ φλοιο κολώνης. Athenafrg.: Ἄνασσ' Ἀθηναίων ἰκοῦ, λαχοῦσα ρείθρον Ἰλισσοῦ. Pind. Ol. 14, 1 (Chariten): Καφισίων ὑδάτων λαχοῖσαι. Auch andere zum Bild der Götter gehörige Züge werden gelegentlich durch λαχάνειν ausgedrückt; das Los der Eumeniden ist es, in traurigem Zuge einherzuschreiten (Eur. Or. 319): ἀβάκχευτον αἰ θίασον ἐλάχεται ἐν | δάκρυσι καὶ γόοις. Zur Göttlichkeit der Leto gehört es, daß sie Kindern des Zeus das Leben schenkte (Orph. h. 35, 3): εὖτεκνον Ζηνὸς γονίμην ὠδίνα λαχοῦσα. Dionysos nennt sich bei Nonn. Dion. 44, 199 f. in einer Anrufung der Selene ἀρχηγόνου γὰρ | αἶμα λαχῶν Κάδμοιο. Nicht ganz klar ist das an die Nymphen gerichtete Fragment Alkaios 13: το<ι> γὰρ θεῶν ἴοτατ' ἕμμ' ἔλαχον, τῶν γέρας ἀφθιτον θήσει.

Nachdem der Begriff τιμή die Machtübertragung seitens einer Gottheit und die Ehrenbezeugung seitens der Menschen bedeuten kann, wird er gelegentlich bei mangelnden Anhaltspunkten nicht eindeutig festgelegt werden können. Soph. O. T. 213: (scil. κικλήσκω . . . Βάκχον) | πελασθῆναι φλέγοντ' | ἀγλαῶπι [σύμμαχον] | πεύκα ἔπι τὸν ἀπότιμον ἐν θεοῖς θεόν. Der θεὸς ἀπότιμος ist Ares, gegen den die anderen Götter als Beistand angerufen werden; wir haben eine Art Verfluchung vor uns und das ἀπότιμος mag erklärt werden: der Gott möge keine Macht mehr haben oder aber er soll keine Verehrung mehr bei den Menschen genießen. Aristoph. Frö. 346: ἀποσεύονται δὲ λύπας | χρονίους τ' ἐτῶν παλαιῶν ἐνιαυτοῦς | ἱεράς ὑπὸ τιμᾶς. Es heißt also von den Greisen, die an den Mysterien teilnehmen, daß sie ihre Leiden abschütteln ἱεράς ὑπὸ τιμᾶς. Man kann τιμά den heiligen Mysterien gleichsetzen, demnach als die Ehrung des Gottes erklären. Es ist aber auch gerade in diesem Zusammenhang die Auffassung denkbar, daß sie ihre Lasten abschütteln unter dem Einfluß der heiligen Macht, der Kraft der Gottheit. Unsicher wird auch die Entscheidung sein für Orph. h. prooim. 8 (Dionysos): ὅς τε μεγίστας | τιμᾶς ἐν μακάρεσσιν ἔχεις. Das gleiche gilt — wenn nicht der Zusammenhang eine eindeutige Erklärung ermöglicht — für die mit τιμή zusammenhängenden Partizipia und Adjektiva, die den Göttern vielfach als Attribute beigelegt werden und die jetzt noch zu betrachten sind. Schon bei Homer begegnet τετιμῆνος; in diesem Ausdruck steckt deutlich der Machtgedanke im carn. pop. 2 B. (s. o. S. 58); ebenso in dem

inschriftlichen Hymnus auf Polystratos Kaib. 790, 2: ἀκίμῳ  
 μάλιστα πάντων Ἡρακλεῖ τετιμένε. Der Heros hat seine τιμή =  
 δύναμις von Herakles und vermochte kraft dieser die im Hymnus  
 gerühmten Taten auszuführen. Mit Macht begabt bedeutet τετι-  
 μένος gleichfalls, wenn es von Hekate heißt (Hes. Theog. 415):  
 ἀθανάτοις τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ μάλιστα (dies beweist der τιμή-  
 Gedanke im Hekatehymnus überhaupt). Darum darf schließlich  
 in gleicher Weise aufgefaßt werden Hom. h. 4, 205 und 5, 397, wo  
 Ganymed bzw. Persephone als πάντεσσι τετιμένος (bzw. -η)  
 ἀθανάτοισι bezeichnet werden. Orph. h. 10, 4 wird Physis als  
 τετιμέν' αἰεὶ angerufen, Orph. h. 45, 5 und 54, 2 Dionysos bzw.  
 Silen als τετιμένε πάσι θεοῖσι | καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν. Hier wird  
 man nicht mehr an gottverliehene Macht zu denken haben, das  
 Attribut ist nur noch dichterische Ausschmückung, der ein  
 tieferer Sinn fehlt. Die mit τιμή zusammenhängenden Adjektiva  
 hatten naturgemäß ursprünglich eine gewichtige kultische Be-  
 deutung, die aber schon bald verblaßte; jene Beinamen behielten  
 als epitheta ornantia trotzdem große Volkstümlichkeit (vgl.  
 Meyer a. a. O. 77 für πολυτίμητος) und gehörten nach wie vor  
 zum Hymnenstil. Hier sind zu nennen: τιμάοχος: Hom. h. 4, 31.  
 5, 268. τιμήεις: Orph. h. 10, 24. Anth. Pal. 9, 525, V. 20 (bereits  
 homerisch). μεριστότιμος: Aisch. Schutzfl. 709. πολυτίμητος:  
 Aristoph. Frö. 324. 337. 398. Frie. 978. 1016. We. 1001. Wo. 269.  
 Orph. h. 15, 1. Kaib. 1046, 81. Arist. 45, 34 K. (S. 97 D.); sehr  
 häufig bei Aristophanes und in der Komödie. Dazu die jüngeren  
 Bildungen πολύτ(ε)μος Orph. h. 29, 3. P XXIII 28. πάντιμος  
 s. o. S. 45. θεότιμος: Orph. h. 27, 1 (an alte Vorstellungen  
 erinnernd). ἀγλαότιμος: Orph. h. 12, 8. 15, 10 cod. Thryll.; 17, 7  
 cod. Thryll.; 18, 17. 19, 22. 32, 11. 34, 2. 40, 10. 60, 1. 67, 6.  
 δακρυότιμος: Orph. h. 56, 6. Vgl. auch ὁμότιμος: Theokr. 17, 16.  
 Greg. Naz. 1, 19 (bereits homerisch) und τίμιος als Beiwort des  
 Tempels, des Altars usw. der Gottheit: Hom. h. 2, 305. 29, 4.  
 Herond. 4, 5. Wenn somit im Hymnus von der τιμή (oder den  
 τιμαῖ) eines Gottes die Rede ist, so steht der gedankliche Inhalt  
 dieses Ausdrucks nicht ohne weiteres fest. Im allgemeinen stecken  
 die beiden Begriffe Macht und Ehre darin und je nach dem  
 Zusammenhang des Textes hat der eine oder der andere das  
 Übergewicht. Betont sei aber noch einmal ausdrücklich, daß  
 nicht selten der Machtbegriff der wesentlichere ist. An einer



hymnischen Stelle Pindars kommt durch das Wort τιμή sogar lediglich und ausschließlich jener Machtbegriff zum Ausdruck: Isthm. 5, 6 wird von Theia, der Mutter des Helios, gerühmt, daß die Schiffe zur See und die Rosse an den Wagen bewundert werden διὰ τεάν, ὤνασσα, τιμάν. Die göttliche Kraft erst macht sie so ansehnlich.

Die Götter, die im Besitz der τιμή sind, gewähren den Menschen das höchste Glück, wenn sie ihnen τιμή verleihen damit geben sie ihnen Anteil an ihrer göttlichen Macht, geben ihnen die Kraft und die Möglichkeit, das Ziel ihrer höchsten Wünsche zu erreichen (vgl. Pfister, Philol. 84 [1928] 7). τιμή in diesem Zusammenhang ist, wie die τιμή eines Gottes von einem anderen, gleichzusetzen mit Macht, Kraft, die natürlich (wie dort) Ehre, Ruhm, auch Glück, Reichtum und überhaupt alles Wünschenswerte im Gefolge hat.

Zunächst seien die Stellen betrachtet, wo ein eindeutiger Ausdruck dafür steht, daß die Götter den Menschen „Kraft“ geben oder geben sollen: Aristoph. Frö. 879: ἔθετ' ἐποψόμεναι δύναμιν | δεινότητιν στομάτιν πορίσασθαι | ῥήματα καὶ παραπρίσματ' ἐπῶν (an die Musen gerichtet, vor dem Wettstreit zwischen Aischylos und Euripides). Soph. O. T. 188 (Athene): ὦν ὑπερ, ὦ χρυσέα θύγατερ Διός, | εὐῶπα πέμψον ἀλκάν. P IV 948 (Helios): ἴλαθί μοι, προπάτωρ, καὶ μοι σθένος αὐτὸς ὀπάζεις. Hom. h. 8, 11, Aisch. Schutzfl. 1069 und Prokl. 7, 50 wird um κάρτος gebeten. Die „Kraft“ spielt eine besondere Rolle beim Zauber, zu dessen Ausführung man ihrer bedarf (daher die Bitte δυνάμωσον P IV 198), ebenso wie der Zauberspruch krafterfüllt sein muß (vgl. P IV 452: μηδὲ σὺ μηνίσης κρατεραῖς ἐπ' ἐμαῖς ἐπαιδαῖς). Aus den Zauberpapyri würden sich für derartiges natürlich noch zahlreiche Beispiele anführen lassen.

Derselbe Gedanke wird durch τιμάν zum Ausdruck gebracht oder durch das gleichbedeutende φιλεῖσθαι (φιλεῖν): Hom. h. 30, 7 (Ge): ὁ δ' ἄλβιος, ὃν κε σὺ θυμῷ | πρόφρων τιμήσεις· τῷ τ' ἄφθονα πάντα πάρεστι. Anschließend wird das Glück derer geschildert, οὓς κε σὺ τιμήσεις (V. 16). Hom. h. 25, 4 und Hes. Theog. 96: ὁ δ' ἄλβιος, ὄντινα Μοῦσαι | φίλωνται· γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή. Hom. h. 25, 6: Χαίρετε, τέκνα Διὸς καὶ ἔμην τιμήσατ' αἰοιδῆν.

Dieses Gebet ist wichtig; denn wie den Menschen selbst, so soll auch dem Gesang Kraft verliehen werden (vgl. auch die eben zitierte Stelle Aristoph. Frö. 879 ff.). Das heißt nichts anderes, als daß der Hymnus magisch wirken soll; wir haben hier ein deutliches Kennzeichen dafür, daß sich die Hymnen allmählich „aus der Sphäre der Zauberei in die der Religion erhoben“ (Pffister, Epöde R-E Suppl. IV 336). Mit unserer Stelle vergleicht Fr. Pffister (Philol. 84 [1928] 7 und R-E Suppl. IV 337) die beiden hierhergehörigen Menandros-Stellen: εὐχομαι δὲ αὐτῷ τῷ Σμινθίῳ Ἀπόλλωνι δύναμιν ἐμποιῆσαι τῷ λόγῳ (S. 437 Sp.) und gleichbedeutend νεύσον δὲ καὶ χάριν τοῖς λόγοις (S. 446 Sp.). Das hier gebrauchte Wort χάρις ist in der Hymnendichtung ebenfalls durchaus geläufig (s. u. § 8; χαρισμένος § 5), verschiedentlich auch — wie bei Menandros — synonym mit δύναμις und τιμή. — Anders ist zu erklären Theokr. 22, 214: καὶ ἡμετέροις κλέος ὕμνοις | ἐσθλὸν αἰεὶ πέμποτε (hier ist der Begriff „Ruhm“ das Ausschlaggebende).

Hom. h. 5, 486: μέγ' ὄλβιος, ὄντιν' ἐκείναι (= Demeter und Persephone) προσφρονέως φίλωνται ἐπιχθονίων ἀνθρώπων. Theokr. 17, 74: ὁ δ' ἔζοχος, ὄν κε φιλήσῃ (Subj.: Zeus) | γεινόμενον τὰ πρῶτα· πολὺς δὲ οἱ ὄλβος ὀπαδεῖ, | πολλὰς δὲ κρατεῖ γαίας, πολλὰς δὲ θαλάσσας. Diese Verse gehen völlig zusammen mit jenen der Hom. h.; das φιλεῖν des Gottes hat Glück, hat Macht zur Folge, es ist also deutlich eine Übertragung der göttlichen δύναμις = τιμή auf den Menschen (vgl. auch τιμᾶν Theokr. 17, 11). Daß φιλεῖσθαι an den angeführten Stellen mit τιμᾶν gleichbedeutend sein muß (ebenso Pffister, Philol. 84 [1928] 6 Anm. 6), beweist der inhaltliche Parallelismus zur Geringe; außerdem noch Hom. h. 25, 5 f., wo beide Verba stehen, lediglich um im Ausdruck zu wechseln. Ferner die bereits besprochene Stelle Hom. h. 3, 468 ff. (s. o. S. 56 f.), sowie der Hermeshymnus, wo Apollon dem Bruder τιμή zuteilt und es dann zum Schlusse heißt (Hom. h. 3, 574): Οὕτω Μαιάδος υἱὸν ἄναξ ἐφίλησεν Ἀπόλλων | παντοίῃ φιλότῃ. Vgl. auch Eur. Bakch. 419 (Dionys.): φιλεῖ δ' ὄλβοδότεραν εἰ- | ρήναν κουροτρόφον θεάν. Dieser Gebrauch von φιλεῖσθαι (φιλεῖν) findet sich schon bei Hom. II. 5, 117 f.: νῦν αὖτ' ἐμὲ φίλαι, Ἀθήνη· | δὸς δὲ . . . ; II. 10, 280 ff.: νῦν αὖτε μάλιστά με φίλαι, Ἀθήνη· | δὸς δὲ . . . , II. 7, 204 f.: εἰ δὲ καὶ Ἔκτορά περ φιλείεις καὶ κήδεαι αὐτοῦ | ἴσην . . . βίην . . . ὄπασσον. Im gleichen Zusammenhang steht τιμᾶν bei Homer, z. B. II. 16, 237 usw. Diese Parallelen sind lehrreich: das φιλεῖν des Gottes ist nichts anderes, als daß er den Menschen Gaben, insbesondere Kraft verleiht, entspricht also dem τιμᾶν (worauf unten

nochmals zurückzukommen ist). Hierzu vgl. auch Fr. Pfister R-E XI 2127 f.; Suppl. IV 319 f.; Bl. zur bayr. Volksk. 1927, 37. Solche Menschen, die der Gott φιλεῖ bzw. τιμᾷ, sind θεοφιλεῖς, wozu bei Pfister (vgl. auch Rel. d. Gr. und R. 70; 113) reiches Material gesammelt ist; in der Hymnenliteratur scheint dieses Wort nicht vorzukommen; es kann hier allenfalls Hom. h. 4, 195 genannt werden, wo es von Anchises heißt: ἐπειὶ φίλος ἐσσι θεοῖσι (vgl. auch Dioskor. 13, 31 πάντα φιλῶν, bezogen auf den göttlich verehrten Kallinikos). In alledem liegt, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nicht das Gefühl wirklicher Gottesliebe. Auch auf seiten der Menschen finden wir nicht das Gefühl der Liebe zur Gottheit; denn daß der Gott gelegentlich φίλος τοῖς ἀνθρώποις u. ä. genannt wird (s. u. § 6), wird niemand in diesem Sinne deuten wollen. Man darf feststellen, daß sich im griechischen Hymnus keine Spuren finden lassen von einem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, dessen innerster Kern Liebe im Sinn des Christentums ist (vgl. o. S. 23 ff.).

Nach dieser Abschweifung kehren wir zu der τιμή zurück, die die Menschen von den Göttern erhalten; sie bringt ὄλβος, das höchste Glück, mit sich, wie aus den bereits angeführten Stellen hervorgeht, sowie aus Hes. Theog. 418: πολλή τέ οἱ ἔσπετο τιμή | ρεῖα μάλ', ᾧ πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται εὐχάς, | καί τέ οἱ ὄλβον ὀπάζει, ἐπεὶ δύναμις γε πάρεστιν. Daß in dieser τιμή des Menschen (entsprechend der göttlichen τιμή = δύναμις) der Begriff der Macht, der Lebenskraft steckt, wird besonders deutlich aus den Stellen, wo die Musen durch Verleihung von τιμή auf die Menschen eine bestimmte Macht, eine Fähigkeit übertragen, nämlich die Fähigkeit der leichten, angenehmen Rede (die ja in ihr eigenes Machtbereich gehört), so Hom. h. 25, 4 ff. und Hes. Theog. 96 f. (s. o. S. 67) und Hes. Theog. 81: ὄντινα τιμήσωσι Διὸς κούραι μέγαλοιο | γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφῶν βασιλῶν, | τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἔερσην, | τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ρεῖ μείλιχα. An einer Reihe von Hymnenstellen wird zu solcher τιμή-Erweisung keine nähere Ausführung gegeben: Hom. h. 2, 307 verheißt Apollon den Kretern: αἰεὶ τιμήσεσθε διαμπερὲς ἤματα πάντα (vgl. V. 301 und 344). Hom. h. 5, 260 f. sagt Demeter, daß sie dem Sohne Metaneiras, Demophon, ἀφθιτον τιμὴν gegeben hätte, und fährt fort, daß ihm τιμή

zuteil werden soll<sup>1)</sup> (V. 263): τιμή δ' ἄφθιτος αἰὲν ἐπέσσειται. Frg. chor. 4, 3 (Tyche): τιμὰν βροτέοις ἐπέθηκας ἔργοις. Sappho 128, 5: τετίμακ' ἔξοχά σ' Ἀφροδίτα. Pind. pai. 9, 47: καὶ γὰρ ὁ πόντιος Ὀρσο[στ]ρίανά νιν | περίαλλα βροτῶν τίεν. Isyll. E 5 (Asklepios): τιμῶν Ἡρακλέος γενεάν. Kaib. 1046, 63 (Athene u. Nemesis): πείονα δὴ καὶ τόνδε, θεά, τειμήσατε χῶρον. Vor allem erwarten die Dichter und Sänger der Hymnen τιμή von der Gottheit (vgl. Hom. h. 25, 6); so Kleanth. 36: ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβόμεσθά σε τιμῇ (die erhaltene τιμή soll durch τιμή = kultische Verehrung vergolten werden; zu diesem Revanchegedanken vgl. unten § 7); Kallim. 2, 28: τὸν χορὸν ὑπόλλων, ὅτι οἱ κατὰ θυμὸν αἶδει, | τιμήσει· δύναται γάρ, ἐπεὶ Διὶ δεξιὸς ἦσται (interessant ist hier die Begründung: Apollon hat ja die Macht dazu). Auch bei den Rhetoren begegnet dieser Gebrauch von τιμή; so Arist. 37, 29 K. (S. 28 D.) und 42, 8 K. (S. 67 D.); Menandr. S. 440 Sp. Im Isish. Kyme 34 wird durch τιμᾶν offensichtlich die Übertragung der göttlichen Kraft zum Ausdruck gebracht: Ἐγὼ τοὺς δικαίως ἀμυνομένους τειμῶ. Ebenso ist die Bitte an Helios aufzufassen P XXII a Bl. 2, 23: (scil. ποιήσόν με γενέσθαι) ἔντιμον ὡς Μιχαήλ.

Wie den Menschen, so wird auch den menschlichen Siedlungen von der Gottheit τιμή erwiesen; auch hier wird φιλεῖν neben τιμᾶν gebraucht. Im Hymnus an Dionysos heißt es von Theben (Soph. Ant. 1137): τὰν ἐκ πασᾶν τιμᾶς | ὑπερτάταν πόλεων. Gleichbedeutend in der Anrufung des Ares (Aisch. Sieb. 107): (scil. πόλιν) ἂν ποτ' εὐφιλήταν ἔθου. Die Gottheit bevorzugt natürlich ihre Kultstätten; so Theokr. 15, 100 (Aphrodite): ἀ Γολγῶς τε καὶ Ἰδάλιον ἐφίλησας; vgl. die Auszeichnung der Heimatinsel durch den Gott, s. o. S. 60. In allgemeiner Form begegnet der Gedanke bei Prokl. 7, 23 (Athene): ἡ χθόνα βωπιάνειραν ἐφίλαο.

Wie wir oben den verbreiteten Sprachgebrauch sahen, daß ein Gott von (ἐκ) einem anderen τιμή (Macht) bekommt, so begegnet die entsprechende Vorstellung auch bezüglich der Menschen; hier ist völlig klar, daß es sich um die Übertragung von Macht handelt. Hom. h. 25, 2 und Hes. Theog. 94: ἐκ γὰρ

1) Auf den Widerspruch in der Rede Demeters braucht hier nicht eingegangen zu werden.

Μουσάων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος | ἄνδρες αἰοδοὶ ἕασιν ἐπὶ χθονὶ  
καὶ κιθαρισταί, | ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες. Kallim. 1, 79: ἐκ δὲ Διὸς  
βασιλῆες· ἐπὶ χθονὸς οὐδὲν ἀνάκτων | θειότερον· τῷ καὶ σφι τεῖην  
ἐκρίναο λάξιν, | δῶκας δὲ πτολιέθρα φυλασσέμεν (vgl. Wilamowitz,  
Hellenist. Dichtung II 9 f.). Der König gehört an erster Stelle  
zu den von der Gottheit ausgezeichneten Menschen, zu den θεῖοι  
ἄνθρωποι, den θεοφιλεῖς; hierzu Fr. Pfister R-E XI 2127 f. Der-  
selbe Gedanke bei Theokr. 17, 73: Δὶ Κρονίωφι μέλοντι | αἰδοῖοι  
βασιλῆες. Kallim. 2, 42: τέχνη δ' ἀμφιλαφῆς οὐ τις τόσον  
ἔσσαν Ἀπόλλων· | κείνος οἰστευτὴν ἔλαχ', κείνος αἰοδόν | (Φοῖβω  
γὰρ καὶ τόσον ἐπιτρέπεται καὶ αἰοδῆ), | κείνου δὲ θριαὶ καὶ μάντιες·  
ἐκ δὲ νυ Φοῖβου | ἠτροὶ δεδάσιν ἀνάβλησιν θανάτοιο. Von Zeus  
her stammen also die Könige, von Apollon die Sänger, die  
Bogenschilder, die Wahrsager, die Ärzte und das insofern, als  
sie von ihm die ihnen nötigen Fähigkeiten, ihre Macht, ihre  
τιμή, erhalten haben. Wir haben in der Beziehung auf die  
menschlichen Berufe eine Umgrenzung des Machtgebiets der  
betreffenden Gottheit vor uns, wie wir sie schon oben kennen  
gelernt haben. Denn es ist zugleich die τιμή des Gottes selbst  
nachdrücklich betont (vgl. auch (ἐ)λαχε bei Kallim. 2, 43; Hom.  
h. 3, 430), wenn von ihm gesagt ist, daß er den betreffenden  
Menschen Macht verleiht. Diese hier besonders deutlich zutage  
tretende Verquickung ist ganz natürlich; denn nur ein Gott,  
der selbst über τιμή verfügt, kann einem Menschen solche ge-  
währen.

Die τιμή, die der Gott dem Menschen gibt, wird als δῶρον  
bezeichnet, ebenso wie die vom Gott dem Gott zuerteilte Macht.  
Isyll. E 10: ἄμμορός εἰμι τεῶν δῶρων, Ἀσκληπιε Παιάν. Hom.  
h. 10, 1 (Aphrodite): ἦτε βροτοῖσι | μείλιχα δῶρα δίδωσιν. Pap.  
Chic. IV 9 (Eroten): σεμνῶς οἱ κατὰ κόσμον ἐπ' ἀνδράσι δῶρα  
φέροντες. Orph. h. 27, 9 (Mutter der Götter): σὲ δ' ὀλοδοτὶν  
καλέουσι | παντοίων ἀγαθῶν θνητοῖς ὅτι δῶρα χαρίζη. Indes kann  
δῶρον natürlich auch ohne Erinnerung an das τιμή-Motiv gesetzt  
sein und lediglich „Geschenk“, „Gabe“ der Gottheit bezeichnen  
(vgl. δίδωμι usw. § 6). Der Gott selbst wird δῶρημα genannt:  
Isyll. D 21 und erhält die Epitheta πανδῶρος (s. oben S. 45),  
ἠπιόδωρος und μειλιχόδωρος (s. u. § 5), ὀλοβιόδωρος (s. u. § 8),  
ἀγλαόδωρος (Hom. h. 5, 54. 192. 492. Prokl. 1, 42).

In der Vorstellung von der göttlichen Macht ist tief ver-

wurzelt, daß sie ein hohes Alter besitzt, daß sie von Uranfang her besteht. Die Götter werden als der Anfang aller Dinge empfunden, wie wir oben sahen (§ 1). Junge, neue Gottheiten, die noch unbekannt sind und noch keine Proben ihrer ἀρετή abgelegt haben, stoßen auf Widerstand, wie etwa die Einführung des Dionysoskultes zeigt; hingegen verleihen hohes Alter und kultische Tradition den Göttern die richtige Weihe und Ehrwürdigkeit. Aus den Stellen der Homerischen Hymnen geht hervor, daß in erster Linie die τιμή des Gottes als alt, ehrwürdig gerühmt wird — darin drückt sich das Vertrauen auf die erprobte Macht des Gottes aus —, und wir müssen deshalb das Alter der Gottesmacht als das Ausschlaggebende ansehen, wenn der Gottheit selbst das Prädikat des hohen Alters beigelegt wird (vgl. Fr. Pfister, Philol. 84 [1928] 6 Anm. 4); Hestia hat πρεσβηΐδα τιμήν erlangt (Hom. h. 29, 3), sie heißt τιμάοχος (Hom. h. 4, 31), καὶ παρὰ πᾶσι βροτοῖσι θεῶν πρέσβειρα τέτυκται (V. 32). Die Bedeutsamkeit des Alters für die Verehrung, die ein Gott genießt, wird klar durch Hom. h. 3, 425 (Hermes): τάχα δὲ λιγέως καθαρίζων | γηρύετ' ἀμβολάδην — ἐρατὴ δὲ οἱ ἔσπετο φωνή — | κραίνων ἀθανάτους τε θεοὺς καὶ γαῖαν ἐρεμνὴν, | ὡς τὰ πρῶτα γέροντο καὶ ὡς λάχε μοῖραν ἕκαστος. | Μνημοσύνην μὲν πρῶτα θεῶν ἐγέραιρεν ἀοιδὸν | μητέρα Μουσῶων· ἡ γὰρ λάχε Μαιάδος υἷόν. | τοὺς δὲ κατὰ πρέσβιν τε καὶ ὡς γεγάσιν ἕκαστος | ἀθανάτους ἐγέραιρε θεοὺς Διὸς ἀγλαὸς υἱός. Es heißt also ausdrücklich, daß Hermes die Götter und im besonderen auch ihre Macht (μοῖρα) in der Reihenfolge des Alters besungen hat (sein Gesang war demnach der Prototyp der Theogonie); er macht lediglich darin eine Ausnahme, daß er an erster Stelle seine Schutzpatronin Mnemosyne besingt (genau so wendet sich Hesiod zu Beginn der Theogonie an seine Schutzgöttinnen, die Musen), denn von ihr hat er seine τιμή als Sänger, wie V. 430 deutlich besagt (λάχε; vgl. oben S. 71).

Das Prädikat des hohen Alters steht in der Hymnenliteratur weiterhin in folgenden Formen: πρέσβειρα: Orph. h. 10, 2 (Physis); 27, 13 (Mutter der Götter); P IV 2272 (Selene). πρεσβυγένεθος: Orph. h. 4, 2 (Uranos); 17, 1 cod. Thryll. (Poseidon). πρέσβυς: P IV 2289 (Hermes). πρέσβα: Isish. Andr. 14. πρεσβύτατος: Orph. Arg. 424 (Eros). Arist. 43, 8 K. (S. 3 D.) von Zeus; 37, 5 K. (S. 14 D.) von Athene; 43, 13 K. (S. 52 D.) von Dionysos.

πρέσβιστος: Hom. h. 30, 1: Γαῖαν παμμήτειραν αἰέισομαι, ἠϋθέμεθλον, | πρεσβίστην. Aristot. 4: Ἄγνέ θεῶν πρέσβισθ' ἑκατηβόλε. Arīphr. 1: Ὑγίεια, πρεσβίστα μακάρων. Stob. ecl. I 1, 31, V. 4: πρεσβίστας τε θεᾶς Ὑγείας μελιχοδώρου. Mesomed. 1, 1 (Physis): πρεσβίστα Κόσμου μάτερ. Anubish. 8 (Isis): πρεσβίστην μακάρων. Orph. h. prooim. 24 (Nyx). Melinno 5 (Roma). ἀρχαῖος: Pind. frg. 30, 4 (Themis). Nonn. Dion. 23, 286 (Tethys). Orph. Arg. 421: πρῶτα μὲν ἀρχαίου χάεος μέλανα σκότον ὕμνου (vgl. S. 11 f. zur Wechselbeziehung zwischen Alter und Zuerst-Besingen des Gottes). ἀρχαίτατος: P IV 2535 (Chaos). παλαιγενής: Pap. Chlc. II 5 (Arsinoe-Aphrodite). P II 90 (Apollon-Helios). Synes. 9, 67 (Gott); 9, 20 (Hades). παλαίφατος: Orph. h. 10, 5 (Physis). Auch das öfters stehende ἐξ ἀρχῆς dient der Hervorhebung des Alters der Gottesmacht; vgl. Pfister, Philol. 84 (1928) 6 Anm. 4, wo die betreffenden Stellen aus Hesiods Theogonie genannt sind; ebenso bei Arist. 43, 9. 21. 24 K. (S. 3, 8 f. D.).

In den bisher angeführten Stellen wird demnach ganz absolut das hohe Alter der Gottheit herausgehoben; es kommt daneben auch vor, daß ein Gott als relativ alt bezeichnet wird, indem man seine Ehrwürdigkeit innerhalb einer kleinen Gruppe von Göttern betont: Hes. Theog. 363 wird eine Reihe namentlich aufgeführter Töchter des Okeanos und der Tethys aus der großen Zahl der Okeaniden herausgehoben als πρεσβύταται κούραι. V. 776 f. heißt Styx θυγάτηρ ἀπορρόου Ὀκεανοῖο | πρεσβυτάτη. V. 233: Νηρέα . . . γείνατο Πόντος, | πρεσβύτατον παίδων. Orph. Arg. 336 ruft der Dichter in einem Hymnus auf die Meeresgötter den Nereus zuerst an als πρέσβιστον ἀπάντων. Isis ist Κρόνου θυγάτηρ πρεσβυτάτη (Isish. Kyme 3. Ios. Nysa). Diese Kennzeichnung des relativ hohen Alters der Gottheit bedeutet eine wesentliche Abschwächung gegenüber den zuerst angeführten Beispielen, wo Alter und Ehrwürdigkeit des Gottes in keiner Weise eingeschränkt war: in die folgende Erörterung gehört nur jenes absolut gedachte „hohe Alter“.

Zunächst ist festzustellen, daß diese Eigenschaft solchen Gottheiten zugeschrieben wird, die Naturgewalten und Naturerscheinungen repräsentieren und Ewigseiendes, Uranfängliches in sich begreifen. Dies wird bestätigt durch das Vorkommen von πρέσβιστος in der älteren, nichthymnischen Literatur: Aisch. Sieb. 385: πανσέληνος = πρέσβιστον ἄστρων; Soph. frg. 523:

Ἦλιε φιλίπποις Ὀρηῆϊ πρέσβιστον σέλας (oder σέβας); Soph. frg. 539 (Triptolemos): Ἦλθεν δὲ Δαίς θάλεια, πρεσβίστη θεῶν.

Die personifizierte Δαίς θάλεια (das „blühende Mahl“) interpretiere ich als „das Mahl der Götter“, das Opfer. Das Wort kommt in der sonstigen Literatur noch dreimal vor Hom. II. 7, 475. Od. 3, 420. Hes. Erga 740, an den beiden letzten Stellen steht es vom Mahl der Götter, dem Opfer. Ich kann mich nicht dazu verstehen, die vorliegende Personifikation als „die üppige Schmauserei“, „reichliche Mahlzeit“ zu fassen (so Waser R-E IV 2014 und Steuding, Myth. Lex. I 1, 939), da mir dann der Zusatz πρεσβίστη θεῶν ganz unberechtigt erscheinen muß. Dieser hat indes bei meiner Interpretation einen tiefen Sinn: das „Opfer“ ist πρεσβίστη θεῶν, es hat die πρεσβίστη τιμῆ; die übrigen Götter würden ohne das Opfer ἄτιμος sein, da es die wichtigste ihrer τιμαί ist — ebenso wie sie ihrer τιμῆ verlustig gegangen wären, wenn Demeter die Menschen vernichtet hätte oder wenn Themis, die Urheberin der heiligen Mysterien, bei den Menschen nicht in Ehren stünde (s. o. S. 61, 62). Die Gestalt der Δαίς θάλεια ist mit der Hestia der Hom. h. 4 und 29 vergleichbar, die bei Göttern und Menschen ewig einen Ehrenplatz hat und πρεσβήϊδα τιμῶν, bei den Göttern doch wohl nur deshalb, weil es ohne Feuer und heiligen Herd kein Opfer, keine τιμαί gäbe.

Ich fasse nochmals zusammen: das Attribut des hohen Alters wird ewigen, uranfänglichen Erscheinungen und ihren Gottheiten beigelegt; Chaos, Uranos und Gaia, Physis und der Mutter der Götter, Helios und Apoll (der Sonne), dem Vollmond und Selene (dem Mond), der Göttin der Nacht, Poseidon und Tethys (dem Meer), Aphrodite und Eros (der Liebe); Hermes als dem Erzgott allen Zaubers (vgl. o. S. 17) in einem Zauberhymnus; ferner den Göttinnen Hestia, Δαίς θάλεια, Themis, die die Urheberinnen der τιμαί aller Götter sind<sup>1)</sup>. Wir müssen also annehmen, daß diesen Bezeichnungen des hohen Alters volle, gewichtige Bedeutung beigegeben wurde. Nun finden wir aber in den Hymnen πρέσβιστος auch gebraucht von Gottheiten, die ganz einwandfrei jüngeren Datums sind und denen das besprochene Von-Uranfangher nicht anhftet: Hygieia, Isis, Roma, Arsinoe. Die Tendenz scheint mir handgreiflich: man will durch möglichst nachdrückliche Ehrenbezeugungen jeden Zweifel an der wirklichen Macht der Gottheit ersticken; so betonen die Vögel in der komischen

---

1) Der Gebrauch bei dem Rhetor Aristoteles, der jenes Prädikat allgemein anerkannten Göttern beilegt, wurde nicht im einzelnen berücksichtigt; denn ein Rhetor in jener Zeit schrieb wohl unterschiedslos jedem Gott, den er gerade in einem Enkomion pries, ein hohes Alter zu.



Kosmogonie bei Aristophanes ausdrücklich das Alter ihres Geschlechts (Vö. 702 f.): ὦδε μὲν ἔσμεν | πολὺ πρεσβύτατοι πάντων μακάρων ἡμεῖς. Je weniger τιμή die Gottheit wirklich besitzt, desto notwendiger muß es erscheinen, ihre τιμή und deren Alter rühmend in den Vordergrund zu schieben. Auch die Überbetonung des τιμή-Motivs in dem sog. Hekatehymnus Hesiods, wie überhaupt die beredte Begeisterung des Dichters für diese Göttin (vgl. o. S. 63 f.) ist wohl auf diese Weise zu erklären: dadurch wird die Auffassung von Pfister (Philol. 84 [1928] 7 ff.) noch gestützt, daß Hesiod durch seine Theogonie für die untergeordneten Götter, wie Hekate — für die er sicher durch persönliches Erleben besonders begeistert war —, die Gleichberechtigung neben den durch das homerische Epos sanktionierten Gottheiten erringen wollte.

Um die Macht des Gottes zum Ausdruck zu bringen, wird häufig sein Machtbezirk und Wirkungskreis genau angegeben. Die charakteristische Ausdrucksweise hierfür ist μεδέων, μεδέουσα, μέδειν und damit zusammengesetzte Adjektiva. Vielfach wird auf diese Weise der mythische Ort angegeben, über den der betreffende Gott gesetzt ist: Hom. h. 3, 2 u. 18, 2 (Hermes): Κυλλήνης μεδέοντα καὶ Ἀρκαδίας πολυμήλου. 4, 292 (Aphrodite): Κύπριοιο ἔυκτιμένης μεδέουσα. 10, 4 (Aphrodite): Σαλαμῖνος ἔυκτιμένης μεδέουσα. Hes. Theog. 54: Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα. Alkaios 2 (Hermes): Χαῖρε, Κυλλάνας ὁ μέδεις 1). 14: Ἀχιλλεύς, ὁ τὰς Σκυθίας μέδεις 1). Scol. 4, 1: ὦ Πάν, Ἀρκαδίας μεδέων κλεεννάς, wörtlich übereinstimmend mit Pind. frg. 95, 1: ὦ Πάν, Ἀρκαδίας μεδέων. Pind. Ol. 7, 87 (Zeus): νότοισιν Ἀταβυρίου | μεδέων. Diesem hymnischen Stil zufolge heißt es von der Insel Delos Pind. pai. 6, 123: ὀνομακλύτα γ' ἔνεσσι Δωριεῖ | μ(ε)δέοισα (πό)ντῳ | νᾶσος. Soph. Ant. 1118 (Dionysos): μέδεις δὲ | παγκοίνοις Ἐλευσίνιας | Δηοῦς ἐν κόλποις. frg. 342: Πόσειδον, ὃς Αἰγαίου μέδεις | πρῶνας ἢ γλαυκάς μέδεις | εὐάνεμου λίμνας. Vgl. dazu das Zitat Aristoph. Frö. 664: Πόσειδον, . . . | ὃς Αἰγαίου

1) Diehl erklärt ὁ μέδεις = ὁ μέδων; hierfür haben wir keine sonstige Belegstelle. Viel näher liegt, es mit anderen Editoren als Relativsatz zu erklären. Das von μεδέων abgeleitete Verbum μέδειν begegnet seit Sophokles und kann wohl auch von Alkaios gebraucht sein. Hymnenstilistisch ist diese neue Wortbildung interessant, da sie dem durch μεδέων dargestellten Partizipialstil gegenüber auch den Relativstil ermöglicht.

πρῶνας ἢ γλαυκᾶς μέδεις | ἄλῳς ἐν βένθεσιν (zum Text der beiden Stellen und ihrem Verhältnis zueinander vgl. Radermacher, S.B. Wien. Ak. [1923] 237 f.). Aristoph. Ri. 581: ὦ πολιοῦχε Παλλάς, ὦ | τῆς ἱερωτάτης, ἀπα- | σῶν πολέμῳ τε καὶ ποιη- | ταῖς δυνάμει θ' ὑπερφερού- | σης μεδέουσα χώρας. Herond. 4, 1 (Asklepios): ὅς μέδεις Τρίκκης. Orph. h. 48, 5 (Sabazios): Φρυγίης μεδέων. Orph. Arg. 1 (Apollon): Πυθῶνος μεδέων. Philipp. 2, 1 (Isis): Αἰγύπτου μεδέουσα μελαμβύλου. Vgl. I G XII 1, 33 (V. 1). P IV 2714 (Hekate): Διώνης ἢ μεδέουσα. Kaib. 1025, 1 (Apollon): Δῆλου μεδέων. In Erweiterung dieses Gedankens wird dann mit μεδέων usw. der örtliche Wirkungskreis des Gottes ganz allgemein bestimmt: Orph. h. 74, 3 (Leukothea): πόντοιο βαθυστέρνου μεδέουσα. Orph. Arg. 333 (Meeresgötter): Ὁκεανοῦ μεδέοντες ἀλικύστοιό τε πόντου. Kurz ausgedrückt in den Beiwörtern Poseidons ἀλμῆδων (Aristoph. Thesm. 323) und ποντομέδων (Aisch. Sieb. 130. Orph. h. 17, 4) und der Ino Leukothea σαλασσομέδοισα (Alkm. 39). Diesen hohen Stil parodiert Aristoph. Ri. 559 f., wo er Poseidon als δελφίνων μεδέων anruft. Wie sehr der Ausdruck zur Umschreibung des Machtbezirks eingebürgert war, zeigt auch Isish. Andr. 44: Ἔμμι δ' ἀρούρας | πυρνοτόκῳ μεδέοισα. Als Allgöttin erscheint Physis Orph. h. 10, 14: αἰθερή χθονίη τε καὶ εἰναλίη μεδέουσα. Schließlich wird durch μεδέων usw. allgemein das Machtbereich der Gottheit bezeichnet: Melanipp. 6, 2: τὰς ἀειζῶου μεδέων ψυχᾶς (an einen mit πάτερ angeredeten Gott gerichtet, vielleicht an Zeus). Kallin. 4, 5: Φοῖβον ἀοιδᾶων μεδέοντα. P II 99 (Apollon-Helios): πυρὸς μεδέων. P IV 2825 (Selene-Artemis-Hekate): τριόδων μεδέεις. 2849 (Selene-Artemis): σὺ δὲ χάους μεδέεις. P XVII b, 4 (Hermes-Thôt): [παμφώνου γλῶσσης μεδέω]ν. Apollon heißt ὠρομέδων Kaib. 1025, 3. Eur. frg. 904, 1 (Allherrscher): σοὶ τῷ πάντων μεδέοντι. Hierher gehören noch die mit -μέδων zusammengesetzten Beiwörter der Götter, die das Machtgebiet nicht in einer bestimmten Richtung einschränken: ὑψιμέδων Aristoph. Wo. 563 (Zeus). Synes. 10, 3 (Gott). Schon Hes. Theog. 529 (Zeus). εὐρυμέδων Isish. Andr. 15 (Osiris). Orph. h. 17, 6 cod. Thryll. (Poseidon). Greg. Naz. 3, 8 (Christus). Schon bei Pindar; als Eigennamen bereits homerisch. — An den meisten (und vorwiegend älteren) hymnischen Stellen dienen die besprochenen Ausdrücke demnach zur Bezeichnung des Ortes, den der Mythos

dem betreffenden Gott zuweist. Ebenso wird μεδέων bereits bei Homer gebraucht: Il. 3, 276. 320. 7, 202. 24, 308 ἴδθηεν μέδεων und Il. 16, 234 Δωδώνης μεδέων, von Zeus. Dieser Gebrauch scheint der ursprüngliche zu sein und erst allmählich bezeichnete man dann mit jenem Ausdruck ganz allgemein das Machtgebiet des Gottes; μεδέων, μέδειν usw. wurde damit in demselben weiten Maße verwendet wie λαχάνειν.

Im gleichen Gedankengang erscheinen in der Hymnendichtung weiterhin folgende Verba: κατέχειν: Rein örtlich zur Bezeichnung des mythischen Schauplatzes: Soph. Ant. 609 (Zeus): κατέχεις Ὀλύμπου | μαρμαρόεσσαν αἴγλαν. Aristoph. Wo. 603 (Dionysos): Παρνασίαν θ' ὃς κατέχων | πέτραν. Ariston. 2, 3 (Hestia): ἐπ[ι] γαίας μεσ<σ>όμφαλον αἰεί | Πυθίαν πα[ρὰ] δάφναν κατέχουσα. Orph. h. 29, 4 (Persephone): ἦ κατέχεις Ἄϊδαο πύλας ὑπὸ κεύθεα γαίης. 49, 5 (Hipta): εἶτε σύ γ' ἐν Φρυγίῃ κατέχεις Ἰδῆς ὄρος ἄγνόν. 55, 18 (Aphrodite): εἶτε σύ γ' ἐν πεδίοισι σὺν ἄρμασι χρυσεοτεύκτοις | Αἰγύπτου κατέχεις ἱερῆς γονιμώδεα λουτρά. Ferner zur Angabe des allgemein örtlichen Machtbezirks: Aristoph. Wo. 571 (Apollon): ὃς ὑπερ- | λάμπροις ἀκτίσιν κατέχει | γῆς πέδον. Orph. h. 27, 5 (Mutter d. Götter): ἦ κατέχεις κόσμοιο μέσον θρόνον, οὐνεκα αὐτὴ | γαίαν ἔχεις (wir haben hier offenbar die Ansicht, daß die Erde den Mittelpunkt der Welt bildet, vgl. Pfister, Berl. Phil. Woch. [1912] 1125 f. Die Mutter der Götter wurde auch dem Zentralfeuer gleichgesetzt, vgl. Philolaos test. A 16 Diels). Orph. h. 18, 4: Πλούτων, ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἀπάσης. 36, 10 (Artemis): ἦ κατέχεις ὀρέων δρυμούς. 2, 6 (Prothyraia): ἦ κατέχεις οἴκους πάντων. Arist. 45, 33 K. (S. 97 D.) Sarapis: ὦ τὴν καλλίστην ὧν ἐφορᾶς κατέχων πόλιν. Orph. h. 23, 1 (Nereus): ὦ κατέχων πόντου ρίζας, κυαναυγέτιν ἔδρην. P I 300 und III 212 (Apollon): καὶ σὲ τὸν οὐράνιον κόσμον κατέχοντα, Μιχαήλ bzw. Ῥ[αφαήλ. P IV 2923 (Aphrodite): ὀμφαλὸν δὲ κατέχεις κόσμου. Schließlich steht κατέχειν, um überhaupt das Machtgebiet zu bezeichnen: Eur. Iph. T. 1497 = Or. 1691 = Phoin. 1764: ὦ μέγα σεμνὴ Νίκη, τὸν ἐμὸν | βίστον κατέχεις. P II 8 (Apollon): [ὁ] τὴν νύκτα ταύτην κατέχων. P I 308 (Apollon): ὀρκίζω κρητήρα θεοῦ πλοῦτον κατέχοντα (innerhalb einer Beschwörung der Teile der göttlichen Macht). Auch die Herrschaft über bestimmte Attribute der Macht wird auf diese Weise ausgedrückt; so über das Szepter P IV 2842 (Selene-Artemis): καὶ χρύσειον σκηπτρον

εἰς κατέχεις παλαμαῖσιν oder über die Schlüssel Orph. h. 18, 4 oder über den Thron Orph. h. 27, 5. Das einfache ἔχειν kommt häufig in den gleichen Zusammenhängen vor; hierfür Belegstellen anzugeben, mag sich erübrigen. ἐφέπειν: Pind. Pyth. 1, 30 (Zeus): ὅς τοῦτ' ἐφέπεις ὄρος. Hippol. 1, 9 (Zeus-Asklep.): εἴτ' ἐφέπεις Τρίκκης ἱερῆς ἔδος. Hes. Theog. 365 (Okeaniden)<sup>1</sup>): αἶρα πολυσπερές γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης | πάντη ὁμῶς ἐφέπουσι. 220 (Moiren): ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραβασίας ἐφέπουσαι. Kaib. 1046, 69 (Athene u. Nemesis): λήϊά τε σταχύων καὶ δένδρεα βοτρυόεντα | λειμώνων τε κόμας ἀπαλοτρεφῶν ἐφέπουσαι. Delph. h. I 9 (Apollon): μαντεῖον ἐφέπων πάγον. In Form der Bitte Ariston. 1, 47 (Apollon): καὶ σῶζων ἐφέποις | ἡμᾶς, ὧ ἰὲ Παιάν (vgl. auch V. 30). Das Verbum gebraucht auch Synes. 3, 409. διέπειν: Orph. h. 32, 4 (Athene): ἥ διέπεις ὄχθων ὑψηχέας ἀκρωρείας | ἠδ' ὄρεα σκιόεντα<sup>2</sup>). Orph. h. 7, 7 (Sterne): θνητῶν ἀνθρώπων θεῖην διέποντες ἀταρπόν. P IV 437, 1958, VIII 76: Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον πῦρ. P IV 261 (Typhon): τὸν πρῶτα θεῶν ὄπλον διέποντα. Menandr. S. 438 Sp. (Titanen): μᾶλλον δὲ ὡσπερ βίαιον τυραννίδα διέποντας. S. 445 Sp. (Apollon Sminthios): πᾶσαν πόλιν καὶ πᾶσαν χώραν καὶ πᾶν ἔθνος διέπεις . . . τὴν οἰκουμένην πᾶσαν διέπεις. Vgl. Synes. 3, 410. 412. 4, 126 und (besonders stark an den vorchristlichen Gebrauch erinnernd) 2, 49: διέπει βένθεα κόσμου. μεθέπειν: P IV 2527 (Artemis): καὶ τρίοδον μεθέπεις. ἀμφ(ι)έπειν: Soph. Ant. 1117 (Dionysos): κλυτὰν ὃς ἀμφέπεις Ἰταλίαν. P IV 2828 (Selene-Artem.): ἡ πολυχώρητον κόσμον νυκτὸς ἀμφιέπουσα. Vgl. auch Eur. Iph. T. 1247. In Form der Bitte scol. 2, 4 (Demeter und Persephone): εὐ δὲ τάνδ' ἀμφέπετον πόλιν. ἀμφιπολεύειν, -εῖν: Hom. h. 24, 1: Ἐστὶν, ἥτε ἀνακτος Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο | Πυθοῖ ἐν ἡγαθῇ ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις. 3, 568 schildert Apollon dem Hermes die Macht, die er haben soll: ἵππους τ' ἀμφιπόλευε καὶ ἡμιόνους ταλαεργούς. Theokr. 1, 124 (Pan): εἶτε τύγ' ἀμφιπολεῖς μέγα Μαίναλον. Orph. h. 55, 17 (Aphrod.):

1) Diese Stelle zeigt nahe Verwandtschaft mit dem Hymnenstil und darf den hymnischen Stellen aus Hes. Theog., die Pfister (Philol. 84 [1928] 7) aufführt, noch hinzugerechnet werden (wenn auch das dort hervorgehobene Verhältnis zu den Menschen an unserer Stelle nicht berührt wird).

2) Hs.: διοίγει; Dieterich a. a. O. S. 27 verbesserte in διέπεις (während Abel κατέχεις schrieb). Der Hs. würde διοικεῖς noch näher kommen, doch ist sicher διέπεις das für den Hymnenstil charakteristischere Wort.

εἶτε καὶ εὐλιβάνου Συρίας ἔδος ἀμφιπολεύεις. 57, 5 (Hermes): ὃς παρὰ Φερσεφόνης ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις. P IV 2835 (Selene-Artem.): εὐρείαν δέ τ' ἄβυσσον ἀπείριτον ἀμφιπολεύεις. Als Bitte bei Pind. Ol. 12, 2 (Tyche): 'Ἰμέραν εὐρυσθενέ' ἀμφιπόλει. ἀμφιβαίνειν: Aisch. Sieb. 174: ἰὼ φίλοι δαίμονες, | λυτήριοί <τ'> ἀμφιβάντες πόλιν. P VI 30 = Hom. Il. 1, 37 (Apollon): κλυθίμου, ἀργυροτόξε, ὃς Χρῦσῃν ἀμφιβέβηκας. Kallim. 4, 27 (Delos): τοῖός σε βοηθὸς ἀμφιβέβηκεν (= Apollon). νέμειν: Soph. Phil. 393 (Ge): ἃ τὸν μέγαν Πακτωλὸν εὐχρυσον νέμεις. O. T. 200 (Zeus): ὦ τὰν πυρφόρων | ἀστραπᾶν κράτη νέμων. Eur. Iph. T. 1255 (Apoll): μαντείας βροτοῖς | θεσφάτων νέμων | ἀδύτων ἕπο. Pind. Ol. 2, 13 (Zeus): ἔδος Ὀλύμπου νέμων | ἀέθλων τε κορυφᾶν πόρον τ' Ἄλφειοῦ. 13, 27 (Zeus): τόνδε λαὸν ἀβλαβῆ νέμων. Pyth. 8, 61 (Apollon): πάνδοκον | ναὸν εὐκλέα διανέμων | Πυθῶνος ἐν γυάλοις. P XXIII 31 (Phren): φῶτα νέμων παγέρ' ἄρκτων. P XII col. 7, 36 (Arsemphemphōt): καὶ πᾶσιν ψυχᾶς σὺ νέμεις. Arist. 42, 4 K. (S. 64 D.) von Asklepios: οὗτός ἐσθ' ὁ τὸ πᾶν ἄγων καὶ νέμων σωτήρ τῶν ὄλων.

Der Gedanke, daß eine Gottheit Macht über etwas hat, wird in der Hymnenliteratur gelegentlich auch sinnbildlich zum Ausdruck gebracht; solche Sinnbilder sind Stab, Schlüssel und Siegel, wobei durch einen hinzugesetzten Genitiv häufig der Machtbezirk des Gottes genau umschrieben wird (wie bei den eben betrachteten Verben μέδειν usw.). Der Herrscherstab als Zeichen der Macht begegnet schon Hom. h. 3, 529 (s. o. S. 59), wo Apollon dem Hermes den Stab (ῥάβδος) über Glück und Reichtum verleiht. Über den heiligen Stab vgl. Fr. Pfister RE XI 2128 f.; Die Rel. d. Gr. u. R. 314 f.; Philol. Wochenschr. [1928] 1516 ff., wo das Buch von Ferdin. Jozef Maria de Waele, The magic staff or rod in Graeco-Italian antiquity Gent [1927] besprochen wird. In der jüngeren Hymnendichtung kommt das σκηπτρον öfter vor, die Gottheit heißt dementsprechend σκηπτοῦχος. Ich gebe zunächst die Stellen, wo damit zugleich das Machtgebiet des Gottes bezeichnet ist: Hom. h. 8, 6 (Ares): ἦνορέης σκηπτοῦχε. Nonn. Dion. 27, 253 (Apollon): τοξοσύνης σκηπτοῦχε. Orph. h. 27, 4 (Mutter d. Götter): σκηπτοῦχε κλεινοῖο πόλου. Aschmun. 2, 1 (Unterweltsgott): Ταρτάρου σκηπτρα | λαβών. Es findet sich auch die Vorstellung, daß ein Gott kraft seines σκηπτρον über eine Gruppe anderer Götter gebietet. P II 98

(Apollon): Μουσάων σκηπτούχε. P IV 262 (Typhon): σὲ τὸν ἐπ' οὐρανίων σκῆπτρον βασιλεῖον ἔχοντα und 179: Κραταῖε Τυφῶν, τῆς ἄνω σκηπτουχίας (vgl. P IV 192) σκηπτούχε καὶ δυνάστα. Diese beiden Stellen der Typhonhymnen besagen das gleiche. Die ἄνω σκηπτουχία entspricht der Herrschaft über die οὐράνιοι, die oberen, himmlischen Götter (vgl. Orph. h. 10, 25). Derselbe Gedanke bei Eur. frg. 912, 6 (Allherrscher): σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς ταῖς οὐρανίαις | σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζεις und im Anubish. 8 (Isis): πρεσβίστην μακάρων ἐν Ὀλύμπῳ σκῆπτρον ἔχουσαν (durch den folgenden Vers: καὶ γαίης πάσης καὶ πόντου διὰν ἀνασσαν wird Isis als Allgöttin gekennzeichnet; vgl. Isish. Kyrene Z. 5 ff.). Hierher gehört auch Orph. h. 55, 11 (Aphrodite): θεῶν σκηπτούχε. Aphrodite ist darnach nicht σκηπτούχος unter den Göttern (was ganz farblos wäre): sie ist vielmehr Herrscherin über die Götter, denn sie hat auch die Götter in ihren Dienst gezwungen. — Wie die Macht eines Gottes vielfach von einem anderen Gott stammt, so auch das Szepter, das äußere Zeichen der Macht: Orph. frg. 101 (Phanes): σκῆπτρον ἀριδείκετον εἰς χεῖρεςσιν | θῆκε θεᾶς Νυκτός, <ἴν' ἔχη> βασιληΐδα τιμήν. P IV 2844 (Selene-Artemis): γράμματα σφ σκῆπτρῳ α[ὐ]τὸ[ς] Κρόνος ἀμφεχάραξεν, | δῶκε δέ σοι φορέειν, ὄφρ' ἔμπεδα πάντα μένοιεν · | Ὑδαμνῷ · Δαμνομένεια · Δαμασάνδρα · Δαμνοδαμία'. Die Inschrift des Szepters besteht aus Zauberworten, die die einzelnen Fähigkeiten des Gottes benennen, aus denen sich seine Macht zusammensetzt; vgl. zu Δαμνομένεια, was F. J. Dölger, Sol Salutis<sup>2</sup> [1925] 363 f. und 395 über Δαμνομενεύς sagt; s. auch Dakt. Id. h. 19. — Eine besondere Stelle nimmt der Stab des Hermes im Orphischen Hermeshymnus ein (57, 8): εὐιέρῳ ῥάβδῳ θέλγων ὑπνοδώτιδι πάντα. Dieser Zauberstab verleiht also Macht über alles. Vgl. auch noch Orph. h. 12, 15 s. in § 6. Schließlich ist das Szepter des Gottes ganz allgemein ein Insigne seiner Macht, mit dem sich die Vorstellung der Herrschaft verbindet: P IV 2842 (Selene-Artemis): καὶ χρύσειον σκῆπτρον ἑαῖς κατέχεις παλάμαισιν. P VI 9 (Helios-Apollon): . . . σκῆπτρ[ο]ν ἑαῖς παλάμαισι τινάσσων. Orph. frg. 102 (Nyx): σκῆπτρον ἔχουσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἑρικεπαίου. Isish. Andros 7: Ἐγὼ χρυσόθρονος εἷσις, | ῥωμαλέα σκάπτροισιν. σκηπτούχος ohne nähere Bezeichnung steht als Epitheton der Götter: Orph. h. 18, 3. 15, 6. 10, 25. 52, 7. P II 82; durch dieses Bei-

wort erscheint der Gott als „König“, wie ja auch häufig von seinem Thron als Zeichen seiner Macht die Rede ist.

Ferner begegnen öfters die Schlüssel als Zeichen der Macht in der Hymnendichtung; die Gottheit selbst heißt κληδοῦχος. Hierzu vgl. Kohl, Art. Kleiduchos R-E XI 593 ff.; über die Schlüssel O. Kern, Orphicorum fragmenta [1922] S. 324 nr. 316; über die Schlüssel des Sonnengottes zur Unterwelt F. J. Dölger, Sol Salutis<sup>2</sup> [1925] 346 ff. Mit Hilfe dieser Ausdrucksweise wird das Machtgebiet der Gottheit umschrieben: Pind. Pyth. 8, 3 (Hesychia): βουλᾶν τε καὶ πολέμων | ἔχοισα κλαΐδας ὑπερτάτας. Aristoph. Thesm. 976 (Hera): κληῖδας γάμου φυλάττει. Eur. Hipp. 539 (Eros): τὸν τᾶς Ἀφροδίτας | φιλάτων θαλάμων | κληδοῦχον. Orph. h. 73, 6 (Daimon): ἐν σοὶ γὰρ κληῖδες λύπης τε χαρᾶς τ' ὀχέονται. Prokl. 1, 2 (Apollon): ζωαρκέος, ὦ ἄνα, πηγῆς | αὐτὸς ἔχων κληῖδα. Orph. h. 18, 4: Πλούτων, ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἀπάσης. 25, 1 (Proteus): πόντου κληῖδας ἔχοντα. 58, 4 (Eros): πάντων κληῖδας ἔχοντα, | αἰθέρος οὐρανοῦ, πόντου, χθονός. Die Macht des Eros umspannt also das All: Himmel, Meer und Erde. Ebenso erscheint Hekate als Allgöttin Orph. h. 1, 7: παντὸς κόσμου κληδοῦχον ἄνασσαν. Schlechthhin κληδοῦχος bzw. κλειδοῦχος werden genannt: Athene Aristoph. Thesm. 1142; Prothyraia Orph. h. 2, 5; Persephone (Persephassa) P IV 1403; Anubis P IV 1466. Hierher gehört wohl auch κλησίη (Hs. κλησία) Orph. h. 36, 7, Epitheton der Artemis. Die betrachtete Formulierung, daß die Gottheit die Schlüssel zu etwas besitzt, ist als charakteristisch für den hymnischen Stil anzusehen; dies bestätigt in schönster Weise Arist. 45, 24 K. (S. 92 D.) von Sarapis: γῆς καὶ θαλάττης, φαῖεν ἄν ποιηταί, κληῖδας ἔχων. — Auch im Zauber spielt der Schlüssel eine Rolle; er wird P IV 2335 unter den Symbolen der Selene-Hekate genannt. Der Zauberer, der über diese Symbole des Gottes Macht gewinnt, kann den Gott zu seinem Willen zwingen; so sagt er von sich P IV 2293: τὸ σάνδαλόν σου ἔκρουσα καὶ κλειδα κρατῶ (vgl. Aschmun. 2, 11 f. — Die Sandale gehört zu Hekate, ebenso P IV 2334; hierüber Dieterich a. a. O. 43 f.).

Die beiden Ausdrücke σκήπτρον und κληῖδες in dem betrachteten gedanklichen Zusammenhang sind leicht zu verstehen; denn mit dem Besitz des Herrscherstabs über etwas oder des Schlüssels zu etwas ist die unbedingte Macht darüber verbunden. Etwas

schwieriger ist die Erklärung von σφραγίς, das in demselben Sinne gebraucht wird: Orph. h. 34, 26 (Apollon): οὐνεκα παντὸς ἔχεις κόσμου σφρηγίδα τυπῶτιν. Das Siegel bedeutet im Altertum in weitem Maße das Eigentum einer Sache; so wird das Vieh mit einer Sphragis gestempelt usw. (vgl. F. J. Dölger, Sphragis, Paderborn [1911], Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altert. 5. Bd. 3./4. Heft). Wenn es also vom Gott heißt, daß er die Sphragis des Weltalls innehat, so besagt dies, daß sein Siegel dem Weltall aufgedrückt ist, er also Eigentumsrecht, unumschränkte Gewalt darüber besitzt. Sphragis bedeutet somit die Macht, ebenso wie Szepter und Schlüssel. Der Zauberer, der die Sphragis des Gottes beschwört, beschwört seine Macht: PI 306 (Apollon): ὀρκίζω σφραγίδα θεοῦ, ὅπερ ἐστὶν ὄρασις. P III 226 (Apollon-Helios): ὀρκίζω σε, σφραγιδ[α θ]ε[οῦ]. Der Gott Nomos, der die ordnende Macht des Weltgeschehens verkörpert, wird selbst als Sphragis bezeichnet: Orph. h. 64, 2: σφρηγίδα δικαίην | πόντου τ' εἰναλίου καὶ γῆς. — Gelegentlich scheint auch eine Verquickung von σκηπτρον und σφραγίς vorzukommen, dergestalt daß auch auf dem Szepter die Sphragis des Gottes eingegraben ist, wodurch die Kraft des Szepters noch verstärkt wird (vgl. Pfister, Rel. d. Gr. u. R. 323). Eine solche Stelle ist die o. S. 80 angeführte P IV 2844 ff.: die eingegrabenen γράμματα sind das Siegel des Gottes, wie auch das Verbum (ἀμφι)χαράσσειν beweist, welches für das Signieren geläufig und gleichbedeutend mit σφραγίζειν ist (nach Dölger a. a. O. 18 ff.). Vgl. über die mit σφραγίς und σφραγίζειν zusammenhängenden Vorstellungen Fr. Pradel, RVV III, 3 [1907] S. 46, 52, 62; über χαρακτήρες Th. Hopfner, R-E Suppl. IV 1183 ff. σφραγίς erscheint auch in der christlichen Hymnendichtung, da ja dieses Wort in der altchristlichen Literatur überhaupt eine bedeutsame Rolle spielt, wovon im einzelnen das Buch von Dölger handelt.

Als ein Ausdruck zur Angabe des Machtgebiets einer Gottheit ist noch das Wort ταμίας zu erwähnen: Pind. Ol. 13, 10 werden Εὐνομία, Δίκη und Εἰρήνη als ταμίαι ἀνδράσι πλοῦτου bezeichnet, 14, 9 heißen die Chariten πάντων ταμίαι | ἔργων ἐν οὐρανῷ. Aristoph. Wo. 566 (Poseidon): τὸν τε μεγασθενῆ τριαίνης ταμίαν. (Hier steht also statt des Machtbezirks das Attribut des Gottes, das für die Betätigung seiner Macht wichtig ist.) Anth. Pal. 6, 42, V. 4 (Pan): Σύ μοι βίотου τῶν ἀγαθῶν ταμίας. P II 88 (Apollon-



Helios): χαίρε, πυρὸς ταμία. Prokl. 1, 2 (Helios): κλύθι, φάους ταμία. Menandr. S. 438 Sp.: ἥλιον τὸν τοῦ φωτὸς ταμίαν. Pap. Chic. III, 17: [10 Buchstaben] ντον ταμ.[...]ρος αἰθ[.]ρ[ Ich schlage vor, die Stelle folgendermaßen zu ergänzen: ]ντον ταμ[ίαν] πυρὸς αἰθ[έ]ρ[ος]. Diese Apposition bezieht sich auf den συνόμενος der Arsinoe, auf Ptolemaios 1). Arist. 43, 29 K. (S. 11 D.) Zeus: ταμίας ὄντων τε καὶ γιγνομένων ἀπάντων. 45, 21 K. (S. 90 D.) Sarapis: ταμίας ὢν τοῦ βιωσίμου und 29 K. (S. 95 D.): ὁ τῷ ὄντι ταμίας ἀνέμων. Ohne nähere Angabe des Wirkungskreises wird Iakchos Soph. Ant. 1153 ταμίας genannt und Eirene Dioskor. 32 ταμίη (also kam auch die feminine Form vor). Bei christlichen Hymnendichtern steht ταμίας ebenfalls zur Angabe des Machtbereichs der Gottheit: Synes. 1, 54. 3, 36. 692. 4, 182. 220. 9, 70. Greg. Naz. 7, 4.

Schließlich ist noch eine ganze Reihe von Ausdrücken anzufügen, die die große Macht des Gottes kennzeichnen und die so geläufig und ohne weiteres verständlich sind, daß ich nicht alle hymnischen Belege dafür anführe, sondern lediglich bemerke, seit wann der betreffende Ausdruck in der Hymnenliteratur vorkommt. Hierher gehören ἀνάσσειν, ἀναξ, ἀνασσα, κοίρανος, πότνια (sämtliche öfters in den Hom. h.), τύραννος (Eur. Hipp. 538. Chrysosh. 2. Hom. h. 8, 5 usw.); μέγας, μέγιστος, ἀριστος (öfters in den Hom. h.), ὑπατος (Hom. h. 5, 21), ὑπέρτατος (Aristoph. Vö. 1764 in den hymnisch klingenden Schlußversen des Chors; vgl. auch ὑπερτάτως Aisch. Schutzfl. 672), ὕψιστος (Pind. N. 11, 2; bes. Kultbeiname des Zeus, dann gebräuchlich für den hellenistisch-jüdischen Gott, später für den Gott der Christen; vgl. R-E IX 444 ff.). Solche Beiwörter werden im jüngeren Hymnenstil gelegentlich noch gesteigert (vgl. die Komposita mit παν- o. S. 45 f., insbesondere πανυπέρτατος). Die Bezeichnung der Gottheit als βασιλεύς (Hom. h. 5, 358 von Zeus) und βασιλεια (Hom. h. 12, 2 von Hera) gehört in größerem Umfang erst dem jüngeren Hymnenstil an (vgl. auch παμβασιλεύς und παμβασιλεια). κύριος ist erst hellenistisch, vgl. Pfister, Rel. d. Gr. u. R. 246. Aus dem Wissen

1) Man könnte vermuten, daß Pt. als ταμίας der στοιχεῖα bezeichnet wird, und den Versschluß ergänzen: ὕδατος αἴης (vgl. P XVII b 15, s. unten S. 21; es würde dann lediglich statt ἀή hier αἰθήρ stehen wie Orph. h. 5, 4); diese Ergänzung ist aber nur möglich, wenn die Lücke am Anfang des Verses durch einen Spondeus gefüllt werden kann.

um die Macht des Gottes entspringt bei den Menschen ihre Verehrung, welche Epitheta prägt wie κυδρός, κύδιμος<sup>1)</sup>, κύδιστος (schon in den Hom. h.), κλεινός (Erythr. V. 6. 12. 18) und sich zu einer heiligen Ehrfurcht steigert, so daß die Gottheit διος, άρνός, σεμνός, μάκαρ und μάκαιρα genannt wird (vgl. πολύσεμνος und πάμμακαρ o. S. 46). Diese Zusammenstellung von Epitheta zur Bezeichnung der Macht und Größe, Heiligkeit und Ehrwürdigkeit des Gottes führt natürlich nicht jedes einzelne, irgendwo in der Hymnenliteratur einmal vorkommende Beiwort auf, sondern will nur das Hauptsächliche und Charakteristische bringen.

Die göttliche Macht wird in ihrer Unbeschränktheit besonders deutlich, wenn betont wird, die Gottheit könne nach freiem Willen über ihre Macht verfügen: Hom. h. 4, 38 (Aphrodite): καί τε τοῦ, εὔτε θέλοι, πυκινὰς φρένας ἔξαπαφούσα | ῥηϊδίως συνέμιξε. Hes. Theog. 429. 430. 432. 439. 443. 446; vgl. Pfister, Philol. 84 [1928] 2, wo auf die Wiederkehr dieses Themas im Hekatehymnus hingewiesen wird; diese Betonung der freien Willensbestimmung paßt aufs beste zu dem Bild der Hesiodischen Hekate, deren Macht mit aller Eindringlichkeit ins rechte Licht gesetzt werden soll. Orph. h. 50, 8 (Lysios Lenaios): πᾶσιν εὐφρον, | οἷς ἐθέλεις θνητῶν ἢδ' ἄθανάτων σε πιπαύσκειν. Orph. frg. 232, 4 (Dionys. Lyseus): σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὐς κ' ἐθέλησθα. Prokl. 1, 16 (Helios): ἄψ δὲ μεταστρωφῶσιν ἀναγκαίης λίνον αἴσης (= die Moiren), | εὔτ' ἐθέλεις. P XVII b, 17 (Hermes): ὦν δ' [ἐ]θέλεις ψυ[χ]ὰς προάγεις (vgl. Ox. pap. 1380, 175). Der Priester Diophantes, an Podagra leidend, kann seinen Tempeldienst nicht mehr versehen, εἰ μὴ σὺ (Asklepios) πρόφρων ἐθέλοις ἐμέ | ἰασάμενος [π]άλιν εἰσάγειν (Diophant. 7). Proklos unterwirft sich durch ähnliche Ausdrucksweise völlig dem göttlichen Willen (1, 45; Helios): ὄλβον . . . | εἰ κ' ἐθέλοις, δός, ἀναξ.

Damit haben wir die verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten kennengelernt für die eindeutige Bezeichnung der großen Kraft und Macht des Gottes sowie des ihm eigenen Machtgebiets; und eng zusammenhängend die Formulierungen für die Verehrung, die der Gottheit infolge ihrer Macht von den Menschen zuteil wird.

---

1) Dies nur im Homerischen Hermeshymnus und Hes. Theog. 938 (Bruchmann a. a. O. 107) als Beiwort des Hermes.

#### § 4. Die Macht der Götter und das Abhängigkeitsgefühl der Menschen.

Die in den drei ersten Paragraphen betrachteten sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten entspringen alle einer gemeinsamen Grundstimmung. Der Sänger beginnt seine Gesänge mit der Gottheit, er will ihrer zu Anfang und zu Ende, bei jedem Werke, immerdar gedenken; der Gott ist der Anfang aller Dinge, Kosmos und Menschen haben in ihm ihren Ursprung er umspannt das All und die Zeit als Anfang und Ende, er ist der Schöpfer und Vater des Menschengeschlechts; er hat Macht über alles, nur er allein, und seine Macht ist ewig; seine Kraft und sein Machtbereich wird des näheren beschrieben und die Verehrung, die ihm hieraus entspringt, wird rühmend hervorgehoben. Damit haben wir nochmals den Kreis der bisherigen Betrachtung durchlaufen: aus alledem spricht die Vorstellung von einer großen göttlichen Macht zu uns. Diese findet durch die ganze Hymnendichtung hindurch einen klaren, eindeutigen Ausdruck, wenn man den Gott als Ursprung aller Dinge bezeichnet (s. o. S. 14 ff.) oder seine Macht deutlich benennt (s. o. S. 48 ff.); sie spricht aus den schlichten Ehrfurchtsbezeugungen des Sängers der homerischen Hymnen (s. o. S. 9 ff.) und aus den Ausdrucksmöglichkeiten, die ich unter dem Namen „hyperbolischer Stil“ zusammengefaßt habe (s. o. S. 28 ff.). Daß diese letzteren in der älteren Hymnendichtung nur spärlich angewendet sind, nimmt uns nicht wunder: denn solche stilistischen Kunstmittel, aus denen der Sinn für prunkvollere Ausdrucksweise hervorleuchtet, konnten erst in einer Zeit ausgebildet werden, wo die Rhetorik in Blüte stand. Als Likymnios um 400 im schwülstigen Stil des Gorgias seine Dithyramben und Hymnen dichtete, hatte jenes Eindringen der Rhetorik in die Dichtung erst eigentlich begonnen; es führte schließlich in den Prosahymnen des Aristeides zum völligen Verwischen der Grenzen zwischen beiden Gattungen und zeitigte die Vorschriften des Rhetors Menander für die Hymnendichtung. All den betrachteten Ausdrucksmitteln aber liegt eines zugrunde: das deutliche Fühlen der göttlichen Kraft. Dieses Grundgefühl begegnet bei Theognis V. 14: σοὶ μὲν τοῦτο, θεά, μικρόν, ἐμοὶ δὲ μέγα oder im Prooimion zu Hesiods Erga V. 5 (Zeus): ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ

βριάοντα χαλέπτει, | ρεία δ' . . . | ρεία δὲ . . . ; es klingt durch die ganze Hymnendichtung und wir vernehmen es noch bei Proklos (1, 46): δύνασαι δ' ἔὰ πάντα τελέσσαι<sup>1)</sup> | ῥηιδίως· κρατερὴν γὰρ ἔχεις καὶ ἀπείριτον ἀλκὴν. Ihm steht gegenüber das Bewußtsein der menschlichen Kleinheit und Unzulänglichkeit<sup>2)</sup>, das Gefühl vollständiger Abhängigkeit<sup>3)</sup> von der göttlichen Macht, von der Wunderkraft der Gottheit. Den bescheidensten Ausdruck hierfür fand vielleicht Kallimachos (1, 92): τὰ δ' ἔργματα τίς κεν αἰεδοί; | οὐ γένετ', οὐκ ἔσται· τίς καὶ Διὸς ἔργματ' αἰεσει; dieses Motiv, daß der Mensch nicht hinreicht und nicht wert ist, die Gottheit und ihre Größe zu besingen, begegnet verschiedentlich in mancherlei Abwandlungen in der Hymnenliteratur. Das Fühlen der starken Macht der Götter und der eigenen Abhängigkeit beherrscht den Menschen, der im griechischen Hymnus vor den Gott hintritt und ihm seine Bitten vorträgt.

Damit haben wir bisher die Gottesvorstellung des griechischen Hymnus insoweit betrachtet, als sie den Gott als ein mehr außerhalb des menschlichen Lebenskreises befindliches Wesen faßt und ihn nicht zu den Menschen in Beziehung setzt. Freilich eine ganz scharfe Scheidung in diesem Sinne ist nicht möglich, da ja der Mensch — selbst in einem Augenblick, wo sich ihm das göttliche Wesen als ein ganz losgelöstes, für sich selbst bestehendes darstellt — dennoch das Wirken dieses Wesens auf die menschlichen Verhältnisse nicht aus dem Auge verliert (wie auch aus den besprochenen Hymnenstellen zur Genuge hervorgeht). Nachdem wir damit die allgemeine Auffassung vom Wesen der Götter kennengelernt haben, wenden wir uns zu den Vorstellungen von den Beziehungen der Götter zu den Menschen.

1) Diesen Vers stellte Wilamowitz wieder her (S.-B. Berl. Ak. 1907, 275 f.).

2) Rohde, Kl. Schr. II 623: „Der Grieche fühlte im tiefsten Herzen, wie bald er überall auf die Grenzen seines eigenen Vermögens stieß, wie eng der Kreis sei, in dem sich sein bewußter Wille und zielsetzender Verstand tätig regen könne.“

3) Heiler a. a. O. 191 f.: „Das Gefühl vollständiger Abhängigkeit von höheren Mächten ist in jeder Religion lebendig; aber in keiner Religion der Erde — von der israelitisch-christlichen abgesehen — ist dieses religiöse Grundgefühl so universell, das ganze Leben und Denken durchherrschend wie in der hellenischen.“

## § 5. Die Gesinnung der Götter gegenüber den Menschen.

Es ist eine ganz allgemeine Vorstellung, die allen Religionen gemeinsam ist, daß der Gott, der im Besitze der Macht ist und zu dem der Mensch um Erfüllung seiner Wünsche betet, sich den Menschen gegenüber gütig, gnädig, wohlwollend gesinnt zeigt. Diese Eigenschaft setzt der Mensch, genau so wie die große Macht, bei dem Gott voraus und darauf gründet sich sein Vertrauen. Natürlich hindert diese Überzeugung nicht, immer wieder von neuem um Gnade und Wohlwollen des göttlichen Wesens zu bitten. Für jene Vorstellung von der gnädigen Gesinnung der Gottheit finden sich im griechischen Hymnus folgende geläufige sprachliche Ausdrucksmittel 1):

εὐμενής (εὐμενεῖν): Am häufigsten ist die Bitte, der Gott soll „wohlgesinnt“ sein oder kommen: Aisch. Schutzfl. 685: εὐμενής δ' ὁ Λύκειος ἔ- | στω πάσα νεολαία. Herond. 4, 83: ἰὴ ἰὴ Παῖνον, εὐμενής εἴης. Mesomed. 9, 9: εὐμενεῖς πάρεστέ μοι. Orph. h. 1, 9: (scil. Ἐκάτην κλήζω) λισσομένοις κούρην τελεταῖς ὁσίησι παρεῖναι | βουκόλῳ<sup>2)</sup> εὐμενέουσαν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ. Wichtig ist, daß in diesem Zusammenhang vielfach von θυμός, νόος, ἦτορ, βουλή der Gottheit die Rede ist; hierauf sowie auf die Vorstellung, daß der Gott sich freut, erfreut wird (κεχαρηότι θυμῷ u. ä.), komme ich später zurück (§ 7). Eur. Schutzfl. 630: πόλει μοι ξύμμαχος | γενοῦ τῶδ' εὐμενής. P I 347: ἀλλ' εὐμενής γενοῦ διὰ παντός. Jul. IV 158 B: εὐχομαι . . . εὐμενῆ γενέσθαι τὸν βασιλέα τῶν ὄλων Ἥλιον. Kaib. 831, 9: ἦπιος εὐμενέων τε πέλοις. Anakr. 2, 6: σὺ δ' εὐμενής | ἔλθ' ἡμῖν. Orph. h. 83, 8: ἔλθοις εὐμενέων. 3, 14. 16, 10: ἔλθοις εὐμενέουσα. 31, 6: ἔλθοιτ' εὐμενέοντες. 81, 5: ἔλθοιτ' εὐμενέουσαι. 75, 4: ἔλθειν εὐμενέοντα. 42, 11: εὐμενέουσ' ἔλθοις. 48, 6: εὐμενέων ἐπαρωγὸς ἐπέλθοις μυστιπόλοισιν. prooim. 43: εὐμενέας ἔλθειν κεχαρημένον ἦτορ ἔχοντας. Limen. II 12: εὐμε]νεῖς μόλετε | προσπόλοισ-<1>. Orph. h. 72, 9: ἀλλά,

1) Einen Teil des Materials hat bereits Adami gesammelt (a. a. O. 234); doch kann ich mich nicht darauf beziehen, da ich die Ausdrücke in einer gewissen Ordnung zusammenfassen will, was dort nicht geschehen ist. Die geordnete Zusammenstellung bei Ausfeld (a. a. O. 537 f.) bringt nichts aus den Hymnen, nachdem Ausfeld die selbständige Hymnendichtung überhaupt beiseite läßt.

2) Über die Bedeutung des βούκολος in der orphischen Gemeinde vgl. Dieterich a. a. O. 3 ff.

θεά, λίτομαί σε μολεῖν βίω εὐμενέουσαν. Verschiedentlich begegnet die Verbindung εὐμενές ἦτορ ἔχων bzw. ἔχουσα: Hom. h. 22, 7. Orph. h. 26, 11. 30, 9. 64, 13, vgl. auch Orph. h. 71, 12 (Meilinoe): εὐμενές εὐίερον μύσταις φαίνουσα πρόσωπον. Ferner soll der Gott „wohlgesinnt“ den Beter anhören und Gebet und Opfer annehmen: P IV 2827: εὐμενέως εἰσάκουσον. 2787: εὐμενίη δ' ἐπάκουσον ἐμῶν ἱερῶν ἐπαιδῶν. Nonn. Dion. 40, 410: οὐασιν εὐμενέεσσιν ἐμὴν ἀσπάζεο φωνήν. Pind. pai. V 45: εὐμενεὶ δέξασθε νόμῳ θεράποντα | ὑμέτερον. Thetis-Neopt. h. 12: δέχνυσο δ' εὐμενέων τάνδε θυηπολίην. Mit einer ganzen Reihe sonstiger Tätigkeiten des Gottes wird εὐμενής in Verbindung gebracht (vgl. u. § 6): Aisch. Schutzfl. 1068. Orph. h. 22, 9. 85, 10. Arist. 43, 1 (S. 1 D.). Orph. h. 20, 6. Menandr. S. 440 Sp. Mesomed. 10, 24. Die Vorstellung ist also die, daß der Gott als εὐμενής zu den Menschen in Beziehung tritt. Sein Herz (θυμός, νόος, ἦτορ) ist εὐμενής, er erhält selbst diesen Beinamen (Epidaur. 129, Z. 7. 13. Dioskor. 13, 56), auch als Kultbeinamen (vgl. O. Weinreich, S.B. Heidelb. Ak. [1919] 16. Abh. S. 9 f.). Da die Menschen diese göttliche εὐμενεία genießen wollen (vgl. Menandr. S. 444 Sp.), richten sie die entsprechenden Bitten immer wieder an die Gottheit. Der christliche Bischof Synesios übernimmt den Ausdruck (7, 7 und 40): ἄλλ' εὐμενέοις, ἄναξ, während εὐμενής und εὐμενεῖν im Neuen Testament nicht vorkommt.

εὐφρων: im gleichen Gedankengang; oft in Verbindung mit θυμός und βουλή; vorwiegend sind die Bitten, daß die Gottheit kommen und hören soll: Hom. h. 4, 102 1): σὺ δ' εὐφρονα θυμὸν ἔχουσα. Orph. h. 14, 12: ἐλθέ, μάκαιρα θεά, σωτήριος εὐφροني βουλή. 79, 11: ἔλθοις κεχαρισμένη εὐφροني βουλή. 59, 20 (Moiren): ἐρχόμεναι μύσταις λαθικηδέες εὐφροني βουλή (scil. ἀκούσατ'). 74, 9: (scil. ἀλλά . . . μόλοις) σωτήριος εὐφροني βουλή. 9, 11: ἐλθέ, μάκαιρ', εὐφρων. 46, 8: εὐφρων, ἐλθέ, μάκαιρ. Aristoph. Thesm. 1148: ἦκετε δ' εὐφρονες. Soph. Ai. 705: ἐμοὶ ζυνείης διὰ παντὸς εὐφρων. Orph. h. 62, 9 (Dike): εὐφρων δὲ σύνεσσι δικαίους. 34, 10: κλυθὶ μευ εὐχομένου λαῶν ὑπερ εὐφροني θυμῷ. Prokl. 7, 5: κέκλυθι· δέχνυσο δ' ὕμνον εὐφροني, πότνια, θυμῷ. Orph. h. 70, 1: Κλυτέ μευ, Εὐμενίδες μεγαλῶνυμοι, εὐφροني βουλή.

1) Dieses Gebet des Anchises innerhalb des Aphroditehymnus (V. 92-106) vereinigt viele stilistische und inhaltliche Eigentümlichkeiten des Hymnus; es kann als ein Mustergebete gelten.

Kaib. 812, 5: εὐφρωνι θυμῷ | σῶζε. Philod. V. 12, 25, 38 u. öfter: εὐφρων τάνδε πόλιν φύλασσε'. Lediglich als Epitheton des Gottes steht εὐφρων: Hom. h. 2, 16, Aristoph. Lys. 1282, Orph. h. 7, 11. 12, 3. 28, 3. 46, 2. 50, 8. 60, 4. frg. 114, 3, Maked. V. 7. — Zu erwähnen ist, daß εὐφρων im Hymnus auch in bezug auf Menschen gebraucht wird; es bedeutet dort fröhlich, heiter. εὐφρων, wörtlich: wohlgesinnt, war eben für den Griechen einerseits wohlgesinnt = gnädig (was auch wir darunter verstehen), andererseits aber bedeutete ihm seiner ganzen Denkungsart entsprechend Wohlgesinntsein = Fröhlichgestimmtsein. Vgl. hierzu § 8. π ρ ό ρ ω ν (u. ähnl. Kompos.): Bei diesem Wort fehlt die ganz allgemeine Formulierung: der Gott möge πρόφρων sein oder kommen; im übrigen steht es in denselben Gedankenverbindungen wie die eben betrachteten Adjektiva, also in Verbindung mit der Wirksamkeit der Götter bezüglich der Menschen. Am häufigsten scheint dabei die Vorstellung zu sein, daß der Gott als πρόφρων den Menschen seine Gaben verleiht: Hom. h. 30, 18. 5, 494 (Ge; Demeter<sup>1</sup>): πρόφρων δ' ἀντ' ὑδῆς βίοτον θυμήρε' ὄπαζε. 31, 17 (Helios): πρόφρων δὲ βίον θυμήρε' ὄπαζε; ferner 5, 486. 30, 7. Hes. Theog. 433. Anakr. 110. Weiterhin steht πρόφρων Bakchyl. epigr. 1, 2. Aripthr. 2. Diophant. 7. Orph. frg. 32 d u. e, V. 7. Hom. h. 32, 18 (als Anruf). Die Gaben der Gottheit werden dem zuteil, dessen Gebete sie wohlwollend aufnimmt: Hes. Theog. 419 (Hekate) ᾧ πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται εὐχάς. Darum begegnet dieser Gedanke auch öfters in der Form der Bitte. Bereits bei Homer steht πρόφρων als Beiwort der Götter. In den Orphischen Hymnen, die gerne einen allgemein geläufigen Ausdruck durch einen gewählteren ersetzen, kommt es nicht vor; hingegen ähnliche mit -φρων zusammengesetzte Adjektive: ἀγανόφρων 2, 3. μαλακόφρων 59, 15; vgl. 69, 13. ἡδύφρων Anth. Pal. 9, 525, 8. Bei Pindar begegnet φιλόφρων: Pyth. 8, 1. προσηνής findet sich innerhalb der Hymnendichtung nur in den Orphischen Hymnen: 60, 11 (Chariten) ἔλθοιτ', ὀλβοδότεια, ἀεὶ μύστησι προσηνεῖς. 2, 5. 38, 24. 40, 12. Es steht nicht nur

1) In 5, 494 hat der Mosquensis πρόφρονες . . . ὄπαζε; eines muß geändert werden; ich schloß mich Bücheler an, der analog 30, 18 korrigierte (Baumeister πρόφρονες . . . ὀπάζειν, um das Gebet auf Demeter und Persephone beziehen zu können); dann paßt auch der anschließende Vers 495: αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο . . .

von den Göttern selbst, sondern auch von ihren Gaben: 16, 2: ψυχοτρόφους αὔρας θνητοῖς παρέχουσα προσηνεῖς. 27, 5 (Mutter der Götter): θνητοῖσι τροφὰς παρέχουσα προσηνεῖς. Komposita mit -θυμος und -νους: προθύμως in der Bitte Aristoph. Thesm. 979. 981; Orph. h. 18, 3 und 84, 7 (τάδ' ἱερά δέξο προθύμως). γλυκύθυμος Anth. Pal. 9, 525, 4. ἠπιόθυμος s. unten. πρηύνοος Orph. h. 44, 11. Prokl. 1, 37. Orph. h. 69, 13; vgl. Hauck a. a. O. 38. ἱμερόνους Orph. h. 56, 8. εὐνοέστατος Glaukop.frg.

εὐάντητος (εὐαντής), die Gottheit, der man gerne begegnet; also gnädig, freundlich. Die Vorstellung, daß man dem Gott „begegnet“, ist sehr verbreitet in religiöser Anschauung; von der Begegnung mit einem Gott, mit Ares, im feindlichen Sinn ist die Rede Soph. O. T. 191 (ἀντιάζω). Und zwar denkt man dabei ganz anschaulich und bildhaft, wie Orph. h. 71, 9 beweist, wo sogar von dem Weg die Rede ist (ἀντιάαις ἐφόδοισι). Von der Epiphanie der Gottheit wird öfter als von einer „Begegnung“ gesprochen (Isyll. E 6 ff.: συνάντησας . . . Ἀσκλαπιέ; ἦντετο usw.; vgl. Pfister R-E Suppl. IV 280). In gleicher Weise wie in der offiziellen Hymnensprache begegnet diese Anschauung in den Zauberformeln, worauf Dieterich a. a. O. 14 f. hingewiesen hat; so bedeutet συνάντημα die Begegnung der bösen Geister<sup>1)</sup> mit dem Menschen (vgl. Pradel R V V III 3, [1907] 96 f.; Philol. Wochenschr. [1929] S. 12). Interessant zum Vergleich ist die christliche Vorstellung der ἀπάντησις: die Gläubigen gehen dem vom Himmel herabsteigenden Christus entgegen (s. F. J. Dölger, Sol Salutis<sup>2</sup> [1925] 219). In den Hymnen, in denen εὐάντητος steht, ist man sich offenbar des ursprünglichen Sinnes der Begegnung noch deutlich bewußt; denn das Adjektiv steht nur bei der Bitte, der Gott möge kommen: Orph. h. 36, 13 (Artemis): ἐλθέ, θεὰ σώπειρα, φίλη, μύστησιν ἅπασιν | εὐάντητος. 41, 10 (Antaia, also die Gottheit, deren Name schon „die Begegnende“ heißt, s. o. S. 25): ἐλθεῖν εὐάντητον ἐπ' εὐιέρω σέο μύστη (scil. λίτομαι). 31, 7 (Kureten): βουκόλῃ εὐάντητοι (scil. ἔλθοιτ'). Hippol. 2, 8 (Hekate): ἔλθοις εὐάντητος ἐφ' ἡμετέρησι θυλαῖς. Ferner als Epitheton: εὐάντητος

1) Zu diesen Vorstellungen gehört auch der sog. Begegnungszauber, über welchen Pfister in der Zeitschr. Die Völkerkunde [1926] S. 44 und besonders H. A. Winkler, Salomo u. die Karina (Veröffentl. des orient. Semin. Tübingen IV 1931) zu vergleichen ist.



Orph. h. 2, 5 (Prothyraia). 3, 13 (Nyx). 36, 7 (Artemis); εὐάντης Pind. pai. XII a 18 (verderbt). Orph. h. 10, 11 (Physis). Apoll. Arg. 148 (Hekate). Vgl. δυσάντητοι ὀδύναι Prokl. 3, 5 und δυσαντ[ῆς] Philod. Z. 62 in nicht erkennbarem Zusammenhang (dazu Vollgraff BCH 49, 108 ff.). Daß εὐάντητος in der Hymnendichtung auch schon für ältere Zeiten anzunehmen ist, beweist Kallim. 3, 268 (Artemis): χαῖρε, μέγα κρείουσα καὶ εὐάντησον ἄοιδῆ. Ich möchte aus der Stelle schließen, daß zur Zeit des Kallimachos Adjektiva wie εὐάντητος schon zum offiziellen Hymnenstil gehörten. Der eigenwillige Dichter aber vermeidet den alltäglichen Ausdruck; denn er will überraschen; zugleich aber will er an jene charakteristische Formulierung erinnern und deshalb variiert er sie. Diese Erklärung scheint mir wahrscheinlicher als die, daß auch das Verbum εὐαντεῖν zum eigentlichen Hymnenstil gehörte (Vollgraff a. a. O. 110). — Die auf εὐάντητος bezüglichen Grammatikerstellen führt Wilamowitz an (Hellenist. Dichtung II 61 Anm. 1); epigraphische Beispiele bringt Weinreich a. a. O. 525 ff.; vgl. auch u. S. 96 f.

ἴλαος in der älteren wie in der jüngeren Hymnenliteratur; dazu gehört der Imperativ ἴλαθι und die Verba ἰλῆκειν (gnädig sein) und ἰλάσκεσθαι (gnädig stimmen). Das Adjektiv ebenso wie die Verba sind bereits homerisch. Mit ἴλαος wird häufig ausgedrückt, daß der Gott gnädig kommen soll: Aristoph. Thesm. 1148: ἦκετε δ' εὐφρονες, ἴλαοι. Erythr. II 13: ἴλαος δ' ἐπινίσειο. Herond. 4, 11: ἴλεψ δεῦτε. Orph. h. 18, 19: ἴλαον ἀγκαλέω σε μολεῖν κεχαρηότα μύσταις. 35, 6: ἴλαον ἦτορ ἔχουσα | βαῖν'. Poseidipp. 3: ἔλθοις ἴλαος Καλλιστίψ. Luk. trag. 134 (Podagra): σοῖς προπόλοισ | ἴλαος ἔλθοις. P I 303: δεῦρ' ἀπ' Ὀλύμπου | . . . ἴλαος ἔλθοις. P III 206 (Apollon-Helios): Σημέα βασιλεῦ, κόσμου [γενέτω]ρ, ἐμοὶ ἴλαος ἔ[λ]θοις.

ἐ[λ]θοις ist zu ergänzen, nachdem im pap. ε-θοις (nach Preisendanz' kritischem Apparat) erhalten ist. — Das gestörte Metrum des Verses gab zu Konjekturen Anlaß: Wünsch (nach Fahz, ARW 15 [1912] 417) nahm an, daß durch den Zusatz von ἐμοὶ nachträglich das Metrum gesprengt sei; darauf fußt die Herstellung von Fahz: σημάντωρ, βασιλεῦ, κόσμου πᾶτερ, ἴλαος ἔλθοις, die aber für den Versanfang auf schwachen Füßen steht, wie Fahz selbst zugibt. Wahrscheinlicher ist, daß das erste Wort des Verses ᾠ (so vermutet auch Preisendanz) oder Ζεῦ war, was durch einen rätselhaften Namen, vielleicht einer Zaubergottheit, ersetzt wurde; denn die Dichter, oder besser die Redaktoren der Zaubershymnen zehren

vom hymnischen Sprachschatz und übernehmen oft ganze Versteile. Der Verlust des Metrums scheint sie nicht gestört zu haben.

Auch in anderen Tätigkeiten bezüglich des Menschengeschlechts soll sich der Gott gnädig zeigen (vgl. u. § 6): Hom. h. 29, 9. Kaib. 812, 5. Theogn. 782. Kallim. 3, 129. Schließlich begegnet vielfach die ganz allgemeine Bitte, der Gott möge gnädig sein: Aristokl. 7 und Orph. h. 17, 9 cod. Thryll.: ἴλαος εἷης. Dioskor. 4, 18: ἴλαος ἴσθι. P III 213 (Apollon-Helios): ἴλαος ἔσ<σ>ο (vgl. Nonn. Dion. 17, 285). Archil. 75: μοι σύμμαχος γουνομένω | ἴλαος γενοῦ. P V 420: ἴλεως μοι γενοῦ. Wie wichtig die Eigenschaft ἴλαος bei der Gottheit ist, zeigt der homerische Demeterhymnus, wo Iambe die Göttin durch ihre Scherze erfreut und zugleich „gnädig“ stimmt (5, 203): ἐτρέψατο πότνιαν, ἀγνήν, | μειδῆσαι γελάσαι τε καὶ ἴλαον σχεῖν θυμόν. Daß ἴλαος auch in christlichen Hymnen vorkommt, ist ganz natürlich und soll nur beiläufig erwähnt sein; vgl. auch Matth. 16, 22: ἰλεῖς σοι, κύριε. ἴλαθι (ἴληθι): Hom. h. 20, 8: Ἄλλ' ἴληθ', Ἥφαιστε. 23, 4 und 34, 17: "ἴληθ' als Versanfang<sup>1)</sup>. Simon. 35: καὶ σὺ μὲν, εἴκοσι παίδων μᾶτερ, ἴλαθι. Theokr. 15, 143: ἴλαθι νῦν, φίλ' Ἄδωνι. Hierher gehört ein Vers der Helios-Zauberhymnen P IV 457 (A): ἴλαθί μοι, προπάτωρ, κόσμου θάλος, αὐτολόχευτε. 1988 (B): ἴλαθί μοι, προπάτωρ, κόσμου πάτερ, αὐτογένεθλε. P I 341 (D): ἴλαθί μοι, προπάτωρ, προγενέστερε, αὐτογένεθλε. P IV 948: ἴλαθί μοι, προπάτωρ, καὶ μοι σθένος αὐτὸς ὀπάζοις.

Kuster a. a. O. 19 ff. versucht aus den Varianten der verschiedenen Fassungen den Text des ursprünglichen Hymnus herzustellen, was m. E. unmöglich ist. Denn in den uns überlieferten Zauberhymnen liegen zahlreiche Vermengungen und Weiterbildungen vor; so hat auch der Vers P IV 948 eines anderen Helioshymnus überraschende Ähnlichkeit mit den drei Fassungen. Lehrreich aber für Sprache und Stil des Hymnus ist jede einzelne dieser Variationen.

Ferner P IV 2826: ἴλαθί μοι καλέοντι. Dioskor. 12, 24 und 13, 14: ἴλαθί μοι τρομέοντι (vgl. Nonn. Dion. 19, 175. 194; Kaib. 835 a, 4). Einfaches ἴλαθι als Versanfang: Apoll. Arg. 4, 1600. Mesomed. 11, 14. Nikiad. 17, 22. Prokl. 7, 40. Anth. Pal. 6, 87, V. 4. Dafür, daß der Ausdruck auch in christliche Hymnen aufgenommen wurde, sei als Beispiel Synes. 3, 113 u. 114 an-

1) In 34, 17 cod. ἴλαθ', aus metrischen Gründen unmöglich; ich änderte analog zu 20, 8 und 23, 4 (Baumeister ἴλαθι).

geführt: μάκαρ, ἴλαθί μοι. Im Neuen Testament aber ἰλάσθητι. ἰλήκειν: Hom. h. 1, 165: Ἄλλ' ἄγεθ' ἰλήκοι μὲν Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ζύν. Als Versanfäng: ἰλήκοις: Apoll. Arg. 2, 708. Thetis-Neopt. h. 10. Androm. 169. 172. Nikiad. V. 11. 19. Agath. Schol. 1, 5. 2, 1. Kaib. 797, 5. 811, 4. Isish. Gomphoi V. 6. Ebenso Synes. 6, 24. Ferner Nomn. Dion. 10, 314 (Ζεὺ πάτερ, ἰλήκοις). ἰλάσκεσθαι (ἴλαμαι) „gnädig stimmen“ und zwar durch kultische Handlungen, durch Opfer und Gesänge. Hom. h. 21, 5 u. 19, 48: καὶ σὺ μὲν οὕτω χάρει, ἄναξ, ἴλαμαι δέ σ' αἰοιδῆ<sup>1</sup>). 5, 273: Demeter, die ihren Kult einrichtet, spricht zu den Menschen: ὄργια δ' αὐτῆ ἐγὼν ὑποθήσομαι, ὡς ἂν ἔπειτα | εὐαγέως ἔρδοντες ἔμὸν νόον ἰλάσκησθε. 367 (Worte des Hades zu Persephone): τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἡμᾶτα πάντα, | οἳ κεν μὴ θυσίαισι τεὸν μένος ἰλάσκωνται. 292 (Mutter und Schwestern des Demophon versöhnen Demeter): αἶ μὲν παννύχια κυδρὴν θεὸν ἰλάσκοντο. Hes. Theog. 416 (Hekate): ὅτε πού τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων | ἔρδων ἱερὰ κατὰ κατὰ νόμον ἰλάσκηται. Kaib. 1027, 4 (Asklepios): οἳ πολλὰ γεγηθότες ἰλάσκονται | σὸν σθένοσ. Arat. Ph. 14 (Zeus): τῷ μιν αἰεὶ πρῶτόν τε καὶ ὕστατον ἰλάσκονται. Androm. 173 (Paion): ὁ δ' (= der Kaiser) εὐαγέεσσι θυηλαῖς | ἰλάσεται τὴν σὴν αἰὲν ἀνωδυνίην. Dieses ἰλάσκεσθαι wird als typisch gerade in bezug auf die Gottheit empfunden, wie auch aus Hes. Theog. 91 hervorgeht, sowie aus Menandr. S. 369 Sp.: ὡσπερ οὖν τὸ κρεῖττον ὕμνοις καὶ ἀρεταῖς (= Aretalogien) ἰλασκόμεθα. Vgl. auch Nikiad. V. 24.

ἦπιος (und Komposita): sanft, mild, gütig, im engeren Sinne etwa: schmerzstillend, wie aus Hom. Il. 4, 218. 11, 515. 830 (ἦπια φάρμακα) und Aisch. Prom. 482 (ἦπια ἀκέσματα) zu schließen ist. Das Wort gehört also insbesondere zu den Heilgottheiten, von denen es in der Hymnenliteratur fast ausschließlich gebraucht wird, also zu Apollon, Asklepios und Hygieia (vgl. auch Bruchmann a. a. O. 51). ἦπιος und ἦπιόχειρ: Kaib. 831, 9 (Herakles): ἦπιος εὐμένων τε πέλοις (Herakles ist hier Heilgott, vgl. u. in § 6). Maked. 20 (Asklepios): ἦπιος ἔσσο, μάκαρ (auch V. 11, vielleicht

1) Zu 19, 48: nach Gehring (index Homer. append. 1895) ἰλάσσομαι E, ἰλάσσομαι D; Baumeister (hymn. Hom. 1860) weiß nichts von einer Lesart ἰλάσσομαι. Hom. h. 21, 5 hat denselben Vers mit ἴλαμαι, 16, 5 mit ἰλάσσομαι; für 19, 48 bestehen also beide Möglichkeiten der Textherstellung. Ich entschied mich, fußend auf cod. E, für ἴλαμαι nach dem Grundsatz von der lectio difficilior.

auch V. 6). Herond. 4, 17 (Asklepios): τὰς (scil. νούσους) ἀπέφησας | ἐπ' ἠπίας σὺ χεῖρας, ᾧ ἀναξ, τείνας. Anth. Pal. 9, 525, 8 (Apollon): ἦπιον, ἠδυεπῆ, ἠδύφρονα, ἠπιόχειρα. Orph. h. 23, 7 (Nereus): πέμπε δὲ μύσταϊς | ὄλβον τ' εἰρήνην τε καὶ ἠπιόχειρ' ὑγίαιαν. 84, 8 (Hestia): ὄλβον ἐπιπνεύουσα καὶ ἠπιόχειρ' ὑγίαιαν. 29, 17 (Phersephone): καρπούς δ' ἀνάπεμψ' ἀπὸ γαίης | εἰρήνην θάλλουσα καὶ ἠπιόχειρ' ὑγίειη.

Textkritisch (vgl. Hauck a. a. O. 33 Anm. 2) kann nur noch unklar sein, ob in 23, 8 und 84, 8 mit den codd. ἠπιόχειρον ὑγίαιαν oder mit Hermann und Porson ἠπιόχειρ' ὑγίαιαν zu schreiben ist. Ich entschied mich für letzteres; denn ἠπιόχειρ ist die natürliche Wortbildung und steht Anth. Pal. 9, 525, 8; Orph. h. 29, 17 entspricht es der Überlieferung weit besser als ἠπιόχειρος (codd.: ἠπιόχειρ ὑγίαια für den Dativ); schließlich ist in den Orph. h. die ältere Form ὑγίαια üblich und nicht die kontrahierte ὑγία (vgl. § 8 unter ὑγία), so daß mir die Konjekturen, die Hauck verwirft, durchaus gesichert erscheint. — „Hygieia“ ist an den angeführten Stellen der Orph. h. zwar nur ganz begrifflich und unpersönlich (als Gabe der jeweils gefeierten Gottheit), aber das persönliche Attribut ἠπιόχειρ beweist, daß dem Dichter trotzdem die personifizierte Göttin Hygieia vorschwebte.

Als Beinamen des Asklepios ἠπιόδωτης Orph. h. prooim. 37, ἠπιόδωρος Orph. h. 67, 3 (vgl. Prokl. 5, 11) und ἠπιόφρων Kaib. 1027, 2 u. 5. An den bisher betrachteten Stellen stehen also jene Adjektive bei Heilgottheiten (Asklepios, Hygieia und auch Apollon). Anderen Gottheiten wird ἦπιος als Attribut zuerteilt: Hes. Theog. 407 (Leto), Arat. Ph. 5 (Zeus) und Ox. pap. 1380, 11. 86. 155 (Isis); an diesen Stellen bedeutet es nicht mehr als mild, gnädig. Ferner gehören hierher noch Orph. h. 59, 15 (Moiren): ἀλλὰ μοι, ἠέρια, μαλακόφρονες, ἠπιόθυμοι und Anth. Pal. 9, 524, 8 (Dionysos): ἦπιον, ἠδυπότην, ἠδύθροον, ἠπεροπήα. Hier steht ἠπιόθυμος bzw. ἦπιος nicht in einem inneren Zusammenhang zum übrigen Text, sondern in einer der Aufzählungen von Beinamen, wie sie in den jüngeren Hymnen häufig sind (vgl. o. S. 46 f.). Dabei werden oft neue überladene Ausdrücke geprägt, die für den betreffenden Gott gar nicht bezeichnend sind: statt ἠπιόθυμος könnten die Moiren ebensogut πρόθυμος oder γλυκύθυμος heißen. Nun zu dem ἦπιος des Dionysos: die beiden Hymnen auf Apollon und Dionysos (Anth. Pal. 9, 524 und 525) bringen in jedem Vers vier Epitheta, die mit demselben

Buchstaben beginnen, von α bis ω<sup>1)</sup>). Sie stammen doch wohl von dem gleichen Verfasser; da es nicht ganz leicht ist, vier mit demselben Buchstaben beginnende, einen Hexameter füllende und zugleich sinnvoll zu dem Gott passende Beinamen zu finden, so wurde eben das ἥπιος des Apoll auch für Dionysos herübergenommen. Und wenn im 8. Vers des Apollonhymnus ἥπιος und ἥπιόχειρ steht, während Dionysos nur ἥπιος heißt, so gibt damit der Verfasser der Hymnen selbst zu, daß ἥπιος, dessen intensivere Wiederholung ἥπιόχειρ ist, eigentlich nur dem Apollon zugehört. Gerade ἥπιόχειρ enthält die wichtigste Vorstellung, wie aus dem Etym. Magn. 434, 15 hervorgeht (vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder RVV VIII 1 [1909] 38) und wie auch die angeführte Herondasstelle veranschaulicht. Die Vorstellung, daß die Berührung und vor allem die Handauflegung eines höheren, mit besonderer Kraft begabten Wesens diese Kraft überträgt und wundertätig und heilend wirkt, ist weitverbreitet und findet sich außer in der Antike auch im Neuen Testament, im Orient, bei Indern und Germanen (vgl. zur Berührung: allgemein: Fr. Pfister, Kultus, RE XI 2116. 2170 f. Ad. Porkmann, Hdwbch. d. d. Ab. u. Berühren; zur Handauflegung: R. Wünsch, ARW 7 [1904] 103 ff. O. Weinreich a. a. O. 1 ff., bes. 28—37. J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum [1911], besonders 100—121). Christus legt bei seinen Krankenheilungen die Hände auf ebenso wie Asklepios, der die Krankheiten mit milder Hand wegwischt (Herond. 4, 17); noch heute lebt jener alte Glaube an die Wunderkraft der Hände in dem kirchlichen Segen fort (s. Behm a. a. O. 116 ff.) und liegt in noch ursprünglicherem Sinne alten Volksbräuchen zugrunde, die zur Heilung von Krankheiten geübt werden<sup>2)</sup>.

1) Vgl. zwei christliche Hymnen bei Wessely, Patrologia orientalis IV, 1908, S. 205 nr. 28 und XVIII, 1924, S. 496 nr. 14, der eine auch publiziert in Grenfell-Hunt Amherst Papyri I 1900, 23 ff., der andere in den Berl. Klassikertexten VI 125 f. Zu solchen ABC-Denkmalern A. Dieterich, Rh. M. 56, 1901, 77 ff., Fr. Boll, Aus der Offenbarung Johannis 1914, 26 f., Fr. Dornseiff, Das Alphabeth in Mystik und Magie 1922, bes. 146 ff.

2) So heilte in den 1860er Jahren eine alte Bauersfrau im badischen Bauland Kopfweh durch Handauflegen und gleichzeitiges Sprechen eines Zauberspruchs, wobei zugleich auch christliche Formeln angewendet wurden.

μείλιχος, μιλίχιος und Komposita: Aphrodite wird als γλυκυμείλιχος angerufen (Hom. h. 6, 19); es heißt von ihr Hom. h. 10, 2, daß sie μείλιχα δώρα und Hes. Theog. 206, daß sie φιλότιτά τε μιλίχην τε zu vergeben hat. Denn der Gott und seine Gabe haben gleiche Eigenschaften, was vielfach im Hymnus zu beobachten ist. μιλίχ(ι)ος heißen ferner Leto Hes. Theog. 406, 408; Hypnos Hes. Theog. 763; die Musen Arat. Ph. 16; Pan Kaib. 802, 1; Tyche Orph. h. 72, 2 und Daimon 73, 2, welche beiden wohl auch unter den μιλίχιοι θεοί Orph. h. prooim. 30 zu verstehen sind. Als kultischer Beiname begegnet es hauptsächlich für Zeus (s. auch Arist. 43, 30 = S. 11 D.) und Aphrodite (vgl. Höfer, Milichie und Milichios, Roscher Myth. Lex. II 2, 2558 ff.). — Die Bitte, die Gottheit möge den Menschen gnädiges Gehör schenken, wird mit μείλιχος formuliert: Prokl. 7, 52 (Athene): σὺ δὲ μιλίχον οὐας ὑπόσχες (vgl. Kaib. 1046, 81 ὑπόσχέιν οὐας ἔτοιμαι, scil. θέαινα). — μιλίχόβουλος wird Athene bei Prokl. 7, 40 genannt, μιλίχόδωρος (s. oben μείλιχα δώρα) Hygieia bei Stob. I 1, 31, 4 und Asklepios bei Prokl. 1, 21. Hierher gehört auch der inschriftliche Orakelspruch von Didyma<sup>1)</sup>, mittels dessen wir auf einen dort erwähnten, aber verlorenen Hymnus schließen können, wie Weinreich a. a. O. 524 ff. ausgeführt hat. Didyma: Σῦτιραν κηζῶμεν ἐπ' εὐίροισι βοαίσι, | μιλίχον, ἀντία εἶναι [ἀ]εὶ σὺν μητέρι Δηοῖ. Den Hymnenstil verraten deutlich αἰεὶ (vgl. o. § 2) und σὺν μητέρι Δηοῖ (vgl. u. § 7). Das ἀντία deutet Weinreich (sicher richtig) im freundlichen Sinne, also gleichbedeutend mit εὐάντητος, welches vielleicht auch in dem Hymnus selbst gestanden hat. Eine gewisse Ähnlichkeit mit diesem Orakelspruch zeigen folgende Verse der Helios-Zauberhymnen, wo auch μιλίχιος und ἀντία steht, letzteres allerdings negiert und folglich im feindlichen Sinne gebraucht (vgl. oben δυσάντητος): P IV 451 und P I 320 (A u. D): (scil. πέμψον δαίμονα) πραῦν, μιλίχιον μηδ' ἀντία μοι φρονέοντα. P IV 1972 (B): (scil. πέμψον δαίμονα ὄπως) ἀληθείη καταλέξη | πραῦς, μιλίχιος μηδ' ἀντία μοι φρονέοιτο. Vgl. Aschmun, 1, 10 (Kerberos): δράσαι <πρόθυμος> μηδὲν ἐναντιωθείς ἐμοί und Orph. frg. 32 b IV, V. 3, wonach die Große

1) Die systematische Ausnutzung der Orakelsprüche sowohl wie der Inschriften könnte wohl noch manchen Aufschluß für den Hymnenstil bringen.

Mutter denen, die sich in das Geschlecht der Götter einschleichen, ἀντία πράττει (s. O. Kern, Hermes 51 [1916] 558 f.).

Aus dem Bewußtsein der Gnade Gottes entspringt bei dem Menschen die Sehnsucht nach der Gottheit und das Vertrauen zu ihr. Das findet seinen Ausdruck in zahlreichen Beiwörtern, mit denen der Mensch die Gottheit rühmend als „ersehnt“, „lieb“, kurz als „angenehm“ bezeichnet. Als die wichtigsten seien genannt: ἱμερόεις, ποθεινός; φίλος, ἐρατός (ἐρατεινός, ἐράσμιος), ἐπ- und πολυήρατος; γλυκός, γλυκερός, πραῦς, ἡδύς.

Die Vorstellung von der Gesinnung der Götter ist also in der griechischen Hymnendichtung im allgemeinen die, daß die Götter von Gnade und Güte gegenüber den Menschen beseelt sind. Dies muß uns wundernehmen, wenn wir daran denken, welche Auffassung von der verderblichen göttlichen Macht die Griechen etwa in der Tragödie zeigen; die Gottheit ist in griechischer Vorstellung nicht nur Geber des Guten, sie schickt auch schlimme Leiden und furchtbare Vernichtung. Dies ist auch die Ansicht in den homerischen Epen und in trotziger Aufwallung lehnen sich die Menschen auf gegen die verderbensinnende Gottheit; die apotropäischen Kulte und Gebräuche entspringen dem Willen, diese feindlichen Mächte fernzuhalten. Ähnliche Gedankengänge finden sich im allgemeinen im griechischen Hymnus nicht: wenn vom Unglück und von den Leiden die Rede ist, die der Gott abwehren soll, so werden diese nicht etwa irgendeinem Gott zugeschrieben, sondern sie werden ohne die Frage nach dem Urheber hingenommen. Die Anschauung von der schädlichen Macht des Gottes klingt allenfalls in einigen Orphischen Hymnen an, wie etwa in dem Hymnus auf Zeus Keraunios (19), der V. 18 gebeten wird, seinen Blitz ins Meer oder auf die Bergeshöhen zu schleudern, worauf in ängstlich-naivem Ton angefügt wird: τὸ σὸν κράτος ἴσμεν ἅπαντες, oder in dem Hymnus auf Thanatos (87), der ungerecht heißt, wenn er ein Leben in der Blüte der Jahre knickt (V. 6 f.), und dessen Unerbittlichkeit hervorgehoben wird. Aber solche Stellen (vgl. auch u. § 8) treten wieder zurück, wenn am Schluß die Bitte kommt und selbst solche verderbliche Gottheiten um Gnade und Verleihung von Gaben gebeten werden. Dies ist auch der entscheidende Punkt, von dem aus die Vorstellung von der Gesinnung der Götter sich dahin entwickelt hat, wie sie sich

uns im Hymnus darstellt: der Gott, zu dem man betet, muß eben dem Menschen zugänglich, gnädig gesinnt gedacht werden. Denn das Gebet setzt wohl als erste Bedingung den Glauben an die Macht der Gottheit, als zweite aber ein Vertrauensverhältnis zu ihr voraus. Vielleicht spielt auch mit herein, daß man den Gott, dessen verderbliche Gesinnung man kennt, durch das Rühmen seiner Güte und Gnade besänftigen, vielleicht sogar zu gnädiger Gesinnung zwingen will. Jedenfalls zeigt die Wiederkehr der Gedankengänge und der sprachliche Bestand des griechischen Hymnus, daß die Anschauung und der Wunsch des Menschen sich die Götter gnädig und gütig dachte, ein Grundgedanke, der dem Hymnus unverkennbar das Gepräge gibt. Im nächsten Abschnitt haben wir nun zu untersuchen, in welcher Weise sich diese gnädige Gesinnung der Himmlischen bewähren soll, um dann zusammenfassend das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen beurteilen zu können.

## § 6. Die Wirksamkeit der Götter in bezug auf die Menschen.

Ein wichtiger Teil jeder Gottesvorstellung ist, wie sich der Mensch das Wirken der Götter innerhalb seines Lebens denkt, in welcher Weise die Götter nach seiner Ansicht tätig sind und in die menschlichen Verhältnisse eingreifen bzw. eingreifen sollen. Vor allem will jeder Mensch die Gottheit auf sich aufmerksam machen; diesem Zweck dienen bei primitiven Völkern unartikulierte Laute (Pfeifen, Schnalzen usw.), bei den Griechen typische Formeln des Herbeirufens (ἐπικαλεῖν, -εἶσθαι; vgl. Fr. Pfister, R-E XI 2151 ff. Rel. d. Gr. u. R. 197 f.); ja, es werden ganze Hymnen zu demselben Zweck gedichtet, sogen. ὕμνοι κλητικοί (vgl. Fr. Pfister, R-E Suppl. IV 304 f. 335). Man ruft den Gott herbei, da man seine Anwesenheit zum Entgegennehmen des Gebets wünscht, und so begegnet häufig die Bitte, der Gott möge kommen, erscheinen; die wichtigsten Formeln hierfür sind ἐλθέ, ἔρχεο, μόλε, βαῖνε, φάνηθι, δεῦρο, δεῦτε, die Verba mindestens ebenso häufig auch im Optativ und (seltener) auch abhängig im Infinitiv; als Beispiele für die Bitte um das Erscheinen des Gottes genügen die S. 87 ff. angeführten: ferner



verweise ich auf Adami a. a. O. 221, Ausfeld a. a. O. 516 f., Pfister, Epiphanie R-E Suppl. IV 301, 280. Ebenso wichtig wie diese Bitte ist für den Beter des Hymnus jene, der Gott möge hören; denn davon hängt natürlich die Erfüllung des Gebets ab. Auch sie begegnet sehr oft in der Hymnenliteratur, und zwar in wenigen gleichbleibenden Formeln, darunter am häufigsten κλύθι und κλύτε. Natürlich kommen auch andere Verba des Hörens vor; eine genaue Zusammenstellung gibt Ziegler (a. a. O. 59–67; vgl. auch Adami a. a. O. 221 und Ausfeld a. a. O. 516). Der den beiden betrachteten Bitten zugrunde liegende Gedanke ist allen Religionen gemeinsam: man will die Verbindung des Betenden mit dem Gott herstellen; dies ist erreicht, wenn der Gott ἐπιφανής und ἐπήκοος ist, wenn er den Menschen erscheint und sie erhört. In der Hymnendichtung wird der Gott gelegentlich gebeten, zu den Menschen als ἐπήκοος zu kommen; das Wort steht Aristoph. Thesm. 1156; P III 256; IV 949; 2270. Otto Weinreich, der hierüber eine umfangreiche Abhandlung geschrieben hat (θεοὶ ἐπήκοοι Athen. Mitteil. 37 [1912] 1 ff.), betont, daß „die literarischen Belege . . . nicht gerade zahlreich“ sind (S. 1), während die Inschriften späterer Zeit das Hauptmaterial liefern. Für den Hymnus darf man annehmen, daß das Wort da und dort vorgekommen sein mag, ohne aber zum eigentlichen Stilgepräge zu gehören. Wichtig ist hier auch die Feststellung (vgl. Pfister, R-E Suppl. IV 300 f.), daß das Hauptverbreitungsgebiet des Epithetons und des nahe damit verwandten ἐπιφανής der Orient ist. Das letztere kommt, soweit ich das Material überblicke, in der erhaltenen Hymnendichtung nicht vor. Dabei muß aber festgehalten werden, daß der Grundgedanke, der beide Epitheta geschaffen hat, auch im Hymnus durchaus lebendig ist: der Gedanke nämlich, daß der Gott zunächst anwesend sein und auf die Menschen hören muß; ist er auf diese Weise in voller Bereitschaft zum Entgegennehmen der menschlichen Bitten, so kann der Mensch seine einzelnen Wünsche vorbringen, in welcher Weise sich der Gott zu seinen Gunsten betätigen soll.

Von solchen ins einzelne gehenden Bitten sind anzuführen: der Gott soll auf die Menschen herabschauen. Die sprachlichen Ausdrücke hierfür hat Ziegler gesammelt (a. a. O. 67–77; vgl. Ausfeld a. a. O. 516); es seien genannt: ἐπίσκοπος, ἐπισκοπεῖν usw.; ἔφορος, ὄραν mit Kompos. (besond. ἐφοράν), ἐπόπτης,

ἐποπτεύειν usw.; dies Herabschauen wird vielfach nach zwei Richtungen näher bestimmt: 1) Beschützen (vgl. lat. tutor) oder 2) Gnädig-Herabschauen, wie Ziegler ausführt (a. a. O. 67 f.). Seiner Zusammenstellung füge ich hinzu: zu ὄραν und Komposita Aristoph. Frö. 879 (Musen): ἔλθετ' ἐποψόμεναι. Kaib. 1046, 61 (Nemesis): ἢ τ' ἐπὶ ἔργα βροτῶν ὄρας. Aristoph. Frö. 876: Μοῦσαι, λεπτολόγους ζυνετάς φρένας αἰ καθοράτε | ἀνδρῶν γνωμοτύπων. Mnemosyneh. 11: Εὐ· καθόρα πέλαγος. Orph. h. 59, 11: Μοῖρα γὰρ ἐν βίῳ καθορᾷ μόνη. 62, 2 (Dike): οὐρανόθεν καθορώσα βίον θνητῶν πολυφύλων. 70, 4 (Eumeniden): αἰ πάντων καθοράτε βίον θνητῶν ἀσεβούντων. Vgl. die Epiklese der Isis als κατόπτis (Ox. pap. 1380, 87 f.). Eur. Bakch. 556: ἐσορᾷς τάδ', ὦ Διὸς παῖ | Διόνυσε, σοὺς προφήτας. Orph. h. 61, 2 (Nemesis): πανδερκῆς, ἐσορώσα βίον θνητῶν πολυφύλων. 8: πάντ' ἐσορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις. P II 91 (Apollon-Helios): πάντας δ' εἰσορόων; ferner δέρκεσθαι (δεδορκεῖναι): Hom. h. 5, 69 (Helios): ἀλλὰ σὺ γὰρ δὴ πᾶσαν ἐπὶ χθόνα καὶ κατὰ πόντον | αἰθέρος ἐκ δίης καταδέρκεαι ἀκτίνεσσι. 31, 9 (Helios): σμερνὸν δ' ὄγε δέρκεται ὄσσοις | χρυσῆς ἐκ κόρυθος. 19, 14 (Pan): ὄξέα δερκόμενος. Eur. Hipp. 1279: (scil. γᾶ) τὰν Ἄλιος αἰθόμενος δέρκεται. Orph. h. 34, 13 (Apollon): νυκτὸς ἐν ἡσυχίῃσιν ὑπ' ἀστεροομμάτου ὄρφνης | ρίζας νέρθε δέδορκας. Prokl. 1, 38: ὄμμα Δίκης, ἢ πάντα δέδορκεν. Vgl. Synes. 1, 99: θεὸς ἐς θνητὰ δεδορκῶς, sowie 2, 46 und 48. In Form der Bitte Mesomed. 1, 18 (Apollon): ταῖς σαῖς δέρκευ με γλήναις. Die Götter heißen πανδερκῆς (s. o. S. 45).

Zu ἐπίσκοπος bei Ziegler (a. a. O. 68 f.) ist zu ergänzen: P XXIII 22. Ox. pap. 1015, V. 9; ἐπισκοπάζειν P I 304. III 220. Angemerkt als Beiwort der Götter sei noch εὐσκοπος: Hom. h. 2, 22. 3, 73. 4, 262. Orph. h. 11, 9. In den von mir noch angefügten Beispielen tritt zumeist nicht die Bitte zutage, der Gott möge herabschauen, sondern ganz allgemein die Vorstellung, daß die Gottheit das Leben der Menschen überschaut, überwacht. Beide Formulierungen, sei es daß von dem Gott eine Wirksamkeit erbeten oder ausgesagt wird, gehören natürlich in gleicher Weise in diese Untersuchung, zumal die Aussage vielfach auf Grund der Bitte gemacht wird, also der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Dies wird deutlicher bei den gleich zu betrachtenden Verben des Helfens usw.; denn bei den eben gebrachten Beispielen des Herabschauens ist es

nicht immer der Wunsch des Menschen, der die Gottheit das menschliche Leben überschauen läßt: hier berührt sich die Wirksamkeit des Gottes (zugunsten des Menschen) nahe mit seiner eigentlichen Macht, kraft deren er eben auch alles sieht (was den Menschen bisweilen sogar mit Furcht erfüllen mag, wie etwa aus den betreffenden Stellen der Orphischen Hymnen an die Moiren, die Eumeniden, an Dike und Nemesis herausklingt; vgl. auch o. S. 31).

Eine geläufige Bitte ist, daß die Götter den Menschen helfen sollen; entsprechend werden sie vielfach als Helfer bezeichnet. Auf diese etymologische Verwandtschaft zwischen der Bitte und dem Beinamen, die ja ganz natürlich ist, weist Ziegler hin (a. a. O. 55); nur war die Entwicklung sicher umgekehrt: zuerst war die Bitte da „hül uns“ und von hier aus wurde dann der Gott „Helfer“ genannt und als solcher angerufen<sup>1)</sup>. Denn die Aussage über den Gott, die ganz allgemeine Vorstellung von seiner Wirksamkeit, wird von dem Wunsch des Menschen her bestimmt. Daß man dann später, nachdem solche Beinamen bereits festlagen, den Gott damit gleichsam bei seiner Ehre packen wollte, um ihn zur Erfüllung der Bitte (die durch ein Verbum vom gleichen Stamm gebildet war) zu bestimmen, mag ich Ziegler gerne zugestehen; das ist dann eine Lobpreisung, die Mittel zum Zweck ist und nur die Erfüllung der eigenen Wünsche erstrebt, — wie sie Heiler (a. a. O. 173 f.) als ein häufiges Charakteristikum priesterlicher Kult- und Beschwörungshymnen feststellt; deren Derbheit freilich erscheint in der griechischen Hymnendichtung stark gemildert.

Als sprachliche Formulierungen für die „Hilfe“ der Gottheit kommen vor: (ἐπ-) ἀρήγειν: Hom. h. 22, 7 (Poseidon): εὐμενὲς ἦτορ ἔχων πλώουσιν ἄρηγε. 29, 9 (Hermes): ἴλαος ὦν ἐπάρηγε. Aisch. Choeph. 725 (Grab Agamemmons): νῦν ἐπάκουσον, νῦν ἐπάρησον. Sieb. 117 (Zeus): πάντως ἄρησον δαΐων ἄλωσιν. 178: μελόμενοι δ' ἀρήξατε. Soph. El. 115: ἔλθετ', ἀρήξατε. Orph. h. 22, 9 (Thalassa): εὐμενέουσ' ἐπαρήγοις. Ox. pap. 1015, V. 2 (Hermes): ἀοιδοπόλῳ ἐπαρήγοις. Kaib. 1025, 4 (Apollon): δεῦ[ρ'] ἐ[πάρησον] | εὐχομ[ένοις] μερό[π]εσσ[ι]ν. P VI 22 (Helios-Apollon): ἐμοὶ ἐπ[άρησον].

1) Vgl. auch G. Meyer a. a. O. 50: „Die Götterepitheta sind in der Klesis entstanden.“

(Die Ergänzungen sind in beiden Fällen wohl recht einleuchtend; doch kann entsprechend den anderen hexametrischen <sup>3</sup> Verschlüssen auch ἐπαρήγοις, vielleicht auch ἐπάρηγε, gestanden haben.) (ἐπ-) ἄρωγός: Orph. h. 48, 6 (Sabazios): εὐμενέων ἐπαρωγός ἐπέλθοις μυστιπόλοισιν. 74, 8 (Leukothea): μόλοις ἐπαρωγός εὐοῦσα. 2, 13 (Prothyraia): δίδου δὲ γονὰς ἐπαρωγός εὐοῦσα. P III 214 (Apollon-Helios): καὶ σε . . . κλήζω ἀ[ρ]ωγόν σου Μ[ιχαήλ]. Vgl. Soph. O. T. 205, wo die Geschosse des Apollon als „Helfer“ (ἀρωγά) herbeigewünscht werden. Ferner lediglich als Epitheton: πᾶσιν ἀρωγός (Verschluss): Orph. h. 8, 17. 12, 6. frg. 158; ὠδίνων ἐπαρωγός: Orph. h. 2, 2 (Prothyraia), 36, 4 (Artemis); φαντασιῶν ἐπαρωγός: Orph. h. 11, 7 (Pan), 39, 4 (Korybas); ἐργασίας ἐπαρωγός: Orph. h. 28, 9 (Hermes); als πάντεσσιν ἐπιχθονίοισιν ἀρωγούς feiert Theokr. 17, 125 das vergöttlichte Herrscherpaar Ptolemaios I. und Berenike (vgl. Dioskor. 13, 10). ἀρηγός in P IV 2281 (Selene) wird wohl in ἀρωγός abzuändern sein. Bemerkenswert ist Hom. h. 8, 4, wo Ares der συναρωγός Θέμιστος heißt; der Gott ist συναρωγός des Gottes, ἐπαρωγός des Menschen (deutsch: Mithelfer bzw. Helfer). ἀρωγή: Auch abstrakt als ἀρωγή wird die Gottheit gelegentlich bezeichnet (Soph. O. K. 1091): καὶ τὸν ἀγρευτὰν Ἀπόλλω | καὶ κασιγνήταν . . . | . . . στέργω διπλᾶς ἀρωγὰς | μολεῖν γὰ τᾶδε καὶ πολίταις. Ebenso wird darauf hingewiesen, daß die Gottheit Hilfe verleiht, Dioskor. 13, 10 (Kallinikos): ὅς ῥα καμῶν πόρε πᾶσιν ἐλευθερίας παναρωγὴν (jenem späten Hymnendichter hätte es nicht genügt zu sagen, daß der Gott Hilfe brachte; nein, er brachte allen Allhilfe. Hier ist die Neigung des jungen Hymnenstils zur Übertreibung greifbar; vgl. § 2). Vgl. auch Prokl. 1, 39 u. 5, 2. ἐπίκουρος: Timoth. Pers. 217: ἐμοῖς ἐλθὲ ἐπίκουρος ὕ- | μνοισιν Ἰήιε Παιάν. Hippol. 1, 2 (Asklepios): κυκλήσκω λοιβαῖσι μολεῖν ἐπίκουρον ἐμαῖσιν. Entsprechend wird Ares Hom. h. 8, 9 als βροτῶν ἐπίκουρος angerufen und von Athene heißt es Arist. 37, 12 K. (S. 17 D.): ἀλλὰ μὴν ἀμφοτέρω τε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐπίκουρος γεγένηται. ἐπιτάρροθος: Soph. nr. 4 b (Asklepios): ἐπιτάρροθο[ν. Orph. h. 61, 10 (Nemesis): ἐλθέ . . . μύσταις ἐπιτάρροθος αἰεί. 68, 12 (Hygieia): μόλε μυστιπόλοις ἐπιτάρροθος αἰεί. Orph. Arg. 346 (Poseidon): (scil. καλῶ) μολεῖν ἐπιτάρροθον ὄρκων. Maked. 7 f. heißt es von Asklepios, daß ihn Apollon als ἐπιτάρροθον . . . νοῦσω[ν ἀργαλῆς τε] δύης erzeugte. Vgl. ἐπίρροθος (eigent-

lich: herbeistürzend, zur Hilfe herbeieilend): P II 2: Φοῖβε, μαντοσύναισιν ἐπίρροθος ἔρχεο χαίρων, entsprechend P VI 24: Φοῖβε, [μ]αντοσύναισιν [ἐπί]ρροθε. σύμμαχος: s. bei Ziegler a. a. O. 57; zu ergänzen pap. Chic. III 16 (Ptolemaios II.). παρῆναι, παραγίγνεσθαι, παρεστάναι, παραστατεῖν; in diesen Verben, die dabeisein, dabeistehen bedeuten, steckt zugleich der Sinn des Helfens (vgl. auch die παρουσία im Lebendenkult): Demetr. h. 1: ὡς οἱ μέγιστοι τῶν θεῶν καὶ φίλτατοι | τῇ πόλει πάρουν. Orph. h. 2, 4: παρούσ' ἀνίας θνητῶν, Προθυραία. 76, 3 (Musen): θνητοῖς, οἷς κε παρήτε, ποθεινόταται. Auch Mesomed. 9, 9 und Orph. h. 1, 9 (s. o. S. 87). Hes. Theog. 429. 432. 436 (Hekate): παραγίγνεται. 439: ἐσθλή δ' ἰππήεσσι παρεστάμεν. Ein metrisches Stück bei Menandr. S. 343 Sp.: κλύθι μευ αἰχίόχοιο Διὸς τέκος, ἦτε μοι αἰεὶ | ἐν πάντεσσι πόνοισι παρίστασαι. Aristoph. Thesm. 369: Ζεῦ, ταῦτα κυρώσειας, ὥσθ' | ἡμῖν θεοὺς παραστατεῖν. Frö. 385 (Demeter): συμπαραστάται.

Mit der Anschauung von der helfenden Gottheit ist die Vorstellung nahe verwandt, daß die Götter die menschlichen Dinge wachsen lassen, mehrten und fördern (αὔξειν, ἀέξειν); Hes. Theog. 444 (Hekate): ἐσθλή δ' ἐν σταθομοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληϊδ' ἀέξειν. Orph. h. 26, 10 (Ge): καρπούς αὔξοις πολυγηθεῖς. 50, 4 (Lysios Lenaïos): πολυγηθεὰ καρπὸν ἀέξων (vgl. Soph. O. T. 171 f.). Kallim. 3, 131: wenn Artemis gnädig ist, εὖ δ' ὄλβος ἀέζεται (vgl. auch 1, 95). Limen. II 13 (Apollon, Artem. u. Leto): τάν τε . . . Ῥωμαίω[v] | ἀρχάν αὔξερ'. Isyll. D 23 (Asklepios): τὰν σὰν Ἐπίδαυρον ματρόπολιν αὖ- | ζον. Die Förderung der Gottheit bezieht sich also auf alle möglichen irdischen Güter für den einzelnen und für den Staat; ebenso sind auch einige Stellen zu fassen, nach denen die Gottheit „alles“ fördert und mehrt: Orph. h. 10, 30 (Physis): εἰρήνην, ὑγίαιαν ἄγειν, αὔξῃσιν ἀπάντων (scil. λίτομαί σε). P XII col. 7, 33 (Arsemphemphôt): (scil. σὺ εἶ ὁ) αὔξων τὰ πάντα. Kaib. 1031 (Helios): Αὔξῃν πάντα δίδωσιν ἥλιος. Gelegentlich wird auf die Gottheit nicht nur alles Werden, sondern auch alles Vergehen zurückgeführt (vgl. o. S. 21): Orph. h. 13, 3 (Kronos): ὃς δαπανᾷς μὲν ἅπαντα καὶ αὔξεις ἔμπαλιν αὐτός. Ox. pap. 1380, 174 (Isis): καὶ | φθορὰν οἷς θέλις δίδοις, τοῖς δὲ | κατεφθαρμένοις αὔξῃσιν δί- | δ[οις]. 194: αὐ[ξ]ήσε[ως] | καὶ φθοράς . . . κυρία (vgl. auch Z. 237 und 257). P IV 2347: die ὀνόματα Selenes, ἐξ ὧν ὁ κόσμος αὔζεται καὶ λείπεται. Die Götter sind

auch Mehrer des Ruhmes der Menschen, vgl. Aristot. 5, 14 (Musen) und Timoth. Pers. 215 f. (Apollon). Spezifisch orphischen Gedankengängen entsprungen sind Orph. h. 77, 5 (Mnemosyne): εὐδύνατον κρατερὸν θνητῶν αὔξουσα λογισμόν und 78, 13 (Eos): μύσταις ἱερὸν φάος αὔξοις. (Der λογισμός spielt verschiedentlich in den Orphischen Hymnen eine Rolle, zum „heiligen“ Licht vgl. u. § 8.) — Entsprechend ihrer Tätigkeit als Mehrer und Förderer erhalten die Götter die Beinamen: αὔξητης Orph. h. 11, 11 (Pan), 15, 8 (Zeus); αὔξίτροφος Orph. 10, 17 (Physis), 51, 13 (Nymphen); αὔξιθαλής s. unter θάλλειν § 8.

Bedeutsam ist die Anschauung, daß die Gottheit die Menschen rettet und schützt; dies wird vielfach in Form der Bitte ausgesprochen, der dann wieder die Bezeichnung des Gottes als Retter entspricht. σώζειν (σαώω): Vielfach bezieht sich die Bitte um Rettung auf Staat und Herrscher (so wird auch φυλάσσειν gebraucht, vgl. u. § 9); Hom. h. 13, 3 und Kallim. 6, 134 (Demeter): τήνδε (τάνδε) σάω πόλιν. 5, 142 (Athene): Δαναῶν κλᾶρον ἅπαντα σάω. Limen. II 8 (Apollon): σῶζε θεόκτι[σ]τον Παλλάδος [ἄστ]υ. Maked. 19 (Asklepios): σῶζοις δ' Ἀτθίδα Κεκροπίαν πόλιν. Dioskor. 11, 16 (Kallinikos): αἰεὶ τὰς πόλεις σαώσαι. Dionys. 1 (Apoll. oder Asklep.): ἠδόμενον βίον διασῶζε τυράννου. Ferner bittet der Mensch für sich selbst und andere um σωτηρία: Aristoph. Frö. 386 (Demeter): καὶ σῶζε τὸν σαυτῆς χορόν. Ariston. 1, 47 (Apollon): σῶζων ἐφέποις | ἡμᾶς. Epidaur. 129 (alle Götter): σῶζετε τὸνδ' Ἐπιδαύρου | ναόν. Diophant. 12 (Asklep.) und Marcell. 3 (Hekate): σῶσόν με. Kaib. 812, 5 (Hermes): Ζωοῦς γένος . . . | σῶζε. 1026, 7 (Asklep.): σῶζε. 771, 3 (Athene): πλοῦτον σῶζε. Orph. h. 2, 14 (Prothyraia): καὶ σῶζ', ὡσπερ ἔφυς αἰεὶ σῶτειρα προπάντων. Hier wird der Göttin aus ihrer Benennung als σῶτειρα gleichsam eine Verpflichtung geschaffen, dementsprechend auch wirklich zu „retten“; ganz ähnlich Arist.<sup>1)</sup> 43, 1 K. (S. 1 D.; Zeus): καὶ ὡσπερ ἔσωσας εὐμενῶς, . . .; diese Berufung auf frühere Hilfe des Gottes ist ebenfalls typisch (vgl. u. § 7). Auf solche etymologische Verwandtschaft zwischen Epitheton und Verbum beruft sich auch der Chor bei Aristoph. Frö. 380: (scil. Σῶτειραν) ἦ τὴν χώραν | σῶζειν φησ' ἔς τὰς ὥρας.

1) Das Verbum σῶζειν begegnet noch öfter in den Reden des Aristeides, aber in weniger charakteristischen Zusammenhängen.

Abnlich Orph. h. 85, 7 (Hypnos): καὶ θανάτου μελέτην ἀπάγεις ψυχὰς διασώζων, dieser Aussage folgt die Bitte V. 9: ἀλλά, μάκαρ, λίτομαί σε κεκραμένον ἡδὺν ἰκάνειν | σώζοντ' εὐμενέως μύστας. Es ist deutlich, daß jene allgemeine Aussage gemacht wurde, um die Erfüllung der Bitte gleichsam fordern zu können. — Orph. h. 9, 12 (Selene): (scil. ἐλθέ) σώζουσα νέους ἰκέτας σέο, κούρη. 75, 5 (Palaimon): καὶ σώζειν μύστας κατὰ τε χθόνα καὶ κατὰ πόντον (scil. κικλήσκω σε). Aus Wassersnot soll Poseidon retten Orph. h. 17, 9: ἔδρανα γῆς σώζεις καὶ νηῶν εὐδρομον ὄρμήν. Von Asklepios wird Isyll. E eine Wundertat erzählt, durch die er die Menschen gerettet hat (V. 19: καὶ σφε σάωσας); Apollon-Helios wird P III 215 als σώζων und Isis Ox. pap. 1380, 76 als σώζουσα angerufen. Hierher gehören ferner die Adjektiva σαάμβροτος: Orph. h. 7, 40 (Athene); πολισσός Hom. h. 8, 2 (Ares); δορυσσός Prokl. 7, 4 (Athene); νεκυσσός Nonn. Dion. 44, 204 (Selene-Persephone); ἵπποσσός 37, 320 (Athene), zu diesen Wortbildungen vgl. λαοσσός bei Homer.

σ ω τ ῆ ρ wurde feststehender Kultbeiname für bestimmte Gottheiten, besonders Zeus, Asklepios, Apollon, die Dioskuren und andere (vgl. Fr. Dornseiff, R-E III 1211 ff.), was auch die Hymnenzeugnisse nur bestätigen können. In jüngerer Zeit wird er den göttlich verehrten Herrschern mit Vorliebe beigelegt, wozu der bekannte Aufsatz von P. Wendland, Soter (Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. V 1904, 335 ff.) zu vgl. ist (der auch die Beziehung zum christlichen Σωτήρ aufzeigt). In der Hymnendichtung erhalten diesen Beinamen Zeus: Aisch. Sieb. 826 (πόλεως ἀσινεῖ σωτήρι). Pind. frg. 30, 5. Arist. 43, 1 K. (S. 1 D.; Ζεῦ βασιλεῦ τε καὶ σῶτερ<sup>1)</sup>); vgl. auch 43, 30 K. (S. 11 D.). Asklepios: Isyll. E 20 (σωτήρα εὐρυχόρου Λακεδαίμονος). Epidaur. 133 (μέγας σωτήρ und οἰκουμένης σωτήρ). Orph. h. 67, 8. Kaib. 797, 1. Arist. 42, 4 (S. 64 D.). Apollon: Soph. O. T. 150 (σωτήρ θ' ἴκοιτο). Philod. V. 11, 24 usw. (ἴθι σωτήρ). Anth. Pal. 9, 525, 19. Menandr. S. 443 Sp. Die Dioskuren: Hom. h. 33, 6 (scil. τοὺς Λήδα | σωτήρας τέκε παῖδας ἐπιχθονίων ἀνθρώπων | ὠκυπόρων τε νεῶν). Erg. chor. 23 (ᾠ Ζηνὸς καὶ Λήδας

1) Wir haben also ein hexametrisches Versstück bei dem Prosaiker Aristoteles, wodurch seine Beeinflussung durch die Hymnendichtung deutlich bewiesen wird.

κάλλιστοι σωτήρες). Theokr. 22, 6 (ἀνθρώπων σωτήρας ἐπὶ ξυροῦ ἤδη ἐόντων | ἴππων θ' . . . | νηῶν θ' . . .). Orph. h. prooim. 21 (καὶ μεγάλους Σωτήρας ὄμου, Διὸς ἄφθιτα τέκνα). Die Dioskuren werden insbesondere als Retter der Schiffe und Menschen in Seenot gefeiert; in diesem Punkt sind nahe verwandt mit ihnen: Poseidon (Hom. h. 22, 5: σωτήρά τε νηῶν), Palaimon (Orph. h. 75, 6: ποντοπλάνοις γὰρ αἰεὶ νηυσὶν χεიმῶνος ἐναργῆς | φαινομένου σωτῆρ μούνος θνητοῖς ἀναφαίνη); die Kureten (Orph. h. 38, 3 u. 5). Der Flußgott Meles wird als σωτῆρ gepriesen, weil er von der Pest befreit hat (vgl. Roscher, Myth. Lex. IV 1257); Kaib. 1030, 1: Ὑμῶ θεὸν Μέλητα, τὸν σωτήρά μου. Prokl. 4, 5 ruft alle Götter zusammen als σωτήρες μεγάλοι an; Maiistas V. 4 bezeichnet Sarapis und Isis als σώτορες. In den wenigen erhaltenen Hymnen auf Menschen begegnet σωτῆρ als Beiname des T. Flamininus (Titush. 5 ἱῆε Παιάν, ὦ τίτε σῶτερ) und des Eustochios (Dioskor. 1, 5). Als σωτήριος werden angerufen: Apollon Eur. Rhes. 228; die Kureten Orph. h. 38, 24; Leukothea, die Retterin der Schiffe, Orph. h. 74, 7 und 9; und schließlich noch Rhea Orph. h. 14, 12. σώτειρα heißen Leukothea, die Meereshöttin, Orph. h. 74, 4 (θνητῶν σῶτειρα μεγίστη). Die Geburtsgöttinnen: Prothyraia (Orph. h. 2, 3: θηλειῶν σῶτειρα und 14: s. o. bei σώζειν) und Artemis (Orph. h. 36, 13; IG XII 3 suppl., 1328); aus diesem Grund vielleicht auch Selene P IV 2279. Ferner Kore Aristoph. Frö. 378. Tycha Pind. Ol. 12, 2. Athene Antip. Sid. V. 1. Rhea Orph. h. 14, 8. Die Mutter der Götter Orph. h. 27, 12. Isis Ox. pap. 1380, 20. 91. 293, vgl. 55 (ἀνδρασῶτειρα). Der Beiname begegnet bei einer sehr großen Zahl weiblicher Gottheiten (vgl. Roscher, Myth. Lex. IV 1236 ff.). In christlichen Hymnen ist natürlich σώζειν, σωτῆρ usw. häufig anzutreffen; Belegstellen hierfür anzuführen, erübrigt sich; es sei aber auf die Abhandlung von Wendland verwiesen, wo der Einfluß des hellenistischen Soter auf die neutestamentlichen Schriften nachgewiesen wird (a. a. O. 347 ff.). Der Gedankeninhalt jener christlichen σωτηρία kann hier nicht näher bestimmt werden; die griechische bezieht sich auf irdische Güter, Erhaltung des Lebens u. dgl. (vgl. O. Weinreich, S.-B. d. Heidelb. Ak. [1919] 16. Abh.).

ῥύεσθαι ist ebenso wie σώζειν Ausdruck dafür, daß die Gottheit die Menschen schützt: Hom. h. 11, 4 (Athene): καὶ τ' ἐρρύσατο



λαὸν ἰόντα τε νισσόμενόν τε. Aisch. Sieb. 91: τίς ἄρα ῥύσεται . . . | θεῶν ἢ θεᾶν; 164: σύ τε μάκαιρ' ἄνασσ' Ὀγκα πρὸ πόλεως | ἐπτά-  
 πυλον ἔδος ἐπιρρύου. 822: ὦ μεγάλε Ζεῦ καὶ πολιοῦχοι | δαίμονες,  
 οἱ δὴ Κάδμου πύργους | <ἐθελήσατε> τοῦσδε ῥύεσθαι. Kleanth. 33  
 (Zeus): ἀνθρώπους ῥύου <μὲν> ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς. Orph.  
 h. 68, 13 (Hygieia): ῥυομένη νούσων χαλεπῶν κακόποτμον ἀνίην  
 (scil. μόλε). 75, 8 (Palaimon): ῥυόμενος μῆνιν χαλεπὴν κατὰ πόντιον  
 οἶδμα (scil. ἀναφαίην). Philipp. 2, 7 (Isis): εἰ δ' ὡς ἐκ πελάγους  
 ἐρρύσαο Δάμιν, ἄνασσα, | κῆκ πενίης, . . . Prokl. 3, 5 (Musen):  
 ῥύσαντο δυσαντήτων ὀδυνᾶων. 1, 36 (Helios): ἐκ δέ με λυγρῶν |  
 ῥύεο κηλίδων. Menandr. S. 440 und 444 Sp. (Apollon): ῥυόμενος  
 κινδύνων. Vgl. auch Hippol. 1, 8. Nonn. Dion. 17, 285. Ent-  
 sprechend erhalten die Götter die Beinamen: ῥύσιος: Aisch.  
 Schutzfl. 150 (Artemis); ῥυσίπολις: Aisch. Sieb. 129 (Athene).  
 Thetis-Neopt. h. 9 (Neoptolemos); ἐρυσίπολις Hom. h. 11, 1  
 und 28, 3 (Athene); ῥυσίπονος Anth. Pal. 9, 525, 18 (Apollon).

Schon bei ῥύεσθαι sahen wir, daß die Bitte um Schutz nicht nur ganz allgemein ausgesprochen wird (wie bei σώζειν vielfach), sondern daß häufig im einzelnen die Fährnisse und Leiden des Lebens aufgeführt werden, vor denen der Gott den Menschen beschützen soll. Für dieses Befreien von den Leiden begegnen im griechischen Hymnus mannigfaltige sprachliche Ausdrücke.

Zunächst die Verba, die etwa wiederzugeben sind mit „abhalten“, „abwehren“, „abwenden“: (ἀπ-)ἐρύκειν: Isyll. E 13 (Asklepios): χαλεπὰς ἀπὸ κῆρας ἐρύξας. Maiistas V. 45 (Sarapis): θανάτου δὲ κακὰς ἀπὸ κῆρας ἐρύξαι. Theogn. 775 (Apollon): αὐτὸς δὲ στρατὸν ὕβριστὴν Μήδων ἀπέρυκε | τήσδε πόλεος. Thetis-Neopt. h. 13 (Neoptolemos): πᾶν δ' ἀπέρυκε δέος ἀμετέρας πόλιος. Orph. h. 38, 5 (Kureten): κινδύνους θνητῶν ἀπερύκετε ποντοπλανήτων. Maked. 20 (Asklepios): στυγεράς δ' ἀπερύκεο νούσους. Prokl. 1, 49 (Helios): (scil. εἰ δέ τι) οὐλοὸν ἄμμιν | ἔρχεται, αὐτὸς ἔρυκε τῆς μεγάλης τόδε ριπῆς. Ganz ähnliche Bitten bei Synes. 2, 83: μελέων ἔρυκε νούσους· | παθέων δ' ἄκοσμον ὄρμάν | φρενοκηδεῖς τε μερίμνας | ἀπὸ μοι ζωᾶς ἐρύκοις (vgl. auch 3, 97. 6, 28).

(ἀπ-)ἀλέξειν (Aor. ἀλακείν) und Ableitungen davon (bereits im homerischen Epos häufig): Theogn. 13 (Artemis): κακὰς δ' ἀπὸ κῆρας ἀλακκε, vgl. Hes. Theog. 527: Ἡρακλῆς . . . κακὴν δ' ἀπὸ νοῦσον ἀλακκεν. Interessant ist der Vergleich der Theognisstelle mit dem Theogonievers, ferner mit den unter ἐρύκειν angeführten

Isyll. E 13 und Maiistas V. 45, die alle unter sich weitgehende Ähnlichkeit bei nur geringen Variationen zeigen. Dazu kann noch gestellt werden: Synes. 6, 30: πλούτου καὶ πενίας ἀλαλκε κῆρας. Die Stellen zeigen deutlich, daß eben in der Hymnenliteratur manche Wortverbindungen und Formulierungen, die auf den ersten Blick selten erscheinen möchten, doch so oft wiederkehren, daß man nicht von direkter Abhängigkeit sprechen kann; man darf sie wohl als hymnisches Sprachgut bezeichnen, das sich durch die Jahrhunderte forterbte. Bei den hexametrischen Stellen fällt auch die genaue Entsprechung innerhalb des Verses auf. — Maiistas V. 43 (Sarapis): σὲ δὲ σταλάων ἄμα δάκρυ | λίσσετ' ἀλεξῆσαι. Kaib. 831, 13 (Herakles<sup>1)</sup>): αὐτὸν ἀλεξητῆρα κακῶν. Dakt. Id. h. 5: [E]ὐρύθεος ἰ) ὃς πρῶτος ε[— — | [Φ]άρμακα ἀλεξητ[ήρια — —. Vgl. Soph. O. T. 171. ἀλεξίκακος, Unheil abwehrend (schon Hom. Π. 10, 20), ist zunächst der Gott selbst: so Asklepios Orph. h. 67, 5; Athene Arist. 37, 26 K. (S. 26 D.), Herakles ἰ) Arist. 40, 15 K. (S. 60 D.); hier wird ausdrücklich betont, daß dem Herakles dies Prädikat als einem der ersten unter den Göttern beigelegt wurde und daß ihn die Koer auch Ἄλεξις nennen. Natürlich ist auch alles, was mit dem Gott zusammenhängt, ἀλεξίκακος; so seine ἀρωγή bzw. ἀρωγαί Prokl. 5, 3 (Aphrodite) und 1, 39 (Apollon), die πρόνοιαι des Zeus Prokl. 2, 7, die θιασεῖη des Apollon Prokl. 1, 21 (σῆς δ' ἀπὸ μιλιχόδωρος ἀλεξικάκου θιασεῖης | Παίηων βλάστησεν). Der Kaiser Augustus erhält dies Attribut in dem Enkomion Phil. leg. ad C. 21 § 144. ἀλεξίπονος, Mühe abwehrend: Soph. nr. 4 wird Koronis in einem dürftigen Fragment als μᾶτερ ἀλεξίπο[νου θεοῖο] = des Asklepios gefeiert; ebenso heißt Asklepios Maked. 10 ἀλεξίπονος μερόπεσιν. Vgl. auch IG IV 1 (ed. min.) nr. 472, eine Inschrift aus Epidauros, in der Asklepios, Hygieia und Telesphoros ἀλεξίπονοι genannt werden. ἀλεξίμορος, Tod abwehrend: Athene, Artemis und Apoll werden gebeten Soph. O. T. 163: τρισσοὶ ἀλεξίμοροι προφάνητέ μοι (vgl. H. Usener, Dreiheit, Rhein. Mus. 58 [1903] 1 ff.). ἀλεξίχορος: Kaib. 1027 Z. 35 (Telesphoros): καὶ σε Ἐπιδαύριοι μὲν ἀλεξίχοροισιν αἰοδαῖς | γηθόσουνοι μέλπουσιν.

1) Die Daktyloi und Herakles sind hier offensichtlich als Heilgottheiten aufzufassen, s. auch unten; vgl. Gruppe, Griech. Mythol. II 1522 Anm. 4, 1525 Anm. 3; I 453 ff.

Hermann wollte in ἀλεξιμορος ändern. Indes bezweifle ich, wie Kaibel, ob man das tun darf; denn daß ἀλεξιχορος nur an dieser Stelle in der uns erhaltenen griechischen Literatur vorkommt, besagt noch nichts. Liddell-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon, I 1925, S. 63 erklärt das Wort als helping or favouring the chorus, also dem Chor helfend oder ihn begünstigend. Ebenso Passow-Crönert, Wb. d. griech. Spr. I 1912 ff., Sp. 259. Diese Erklärung vernachlässigt den Begriff ἀλέξειν, den dieselben Lexika z. B. in ἀλεξιπνοος richtig erkennen. Ich interpretiere ἀλεξιχορος „durch Chortänze abwehrend“. Damit erhält es eine Bedeutung, die für den Kult ebenso wichtig wie charakteristisch ist: denn den kultischen Chortänzen, Umzügen usw. lag ebenso wie den Gesängen und Hymnen vielfach als Zweck die Abwehr feindlicher Mächte zugrunde<sup>1)</sup>. Die Stelle ist also unter vollkommenem Einklang mit dem griechischen Glauben so zu deuten: die Epidaurier besingen dich mit Gesängen, die durch Chortänze (scil. feindliche Mächte) abwehren, voll Freude. Ein sachlicher Einwand kann nicht bestehen; allenfalls könnte die Möglichkeit der Wortbildung in Zweifel gezogen werden. Bei den anderen Zusammensetzungen mit ἀλεξι- ist der zweite Bestandteil aus dem Akk.obj. hervorgegangen (ἀλεξιπνοος = ὁ τοῦς πόνουος ἀλέξων), ἀλεξιχορος aber ist zu deuten als ὁ τοῖς χοροῖς ἀλέξων. Dies kann erklärt werden durch eine Zusammenziehung der Begriffe. Man konnte natürlich sagen, daß der Gott durch einen ἀλεξίκακος χορός und eine ἀλεξίκακος αὐοδή (vgl. Prokl. I, 21: ἀλεξίκ. θιασεῖν) geehrt wurde; der Begriff, der hierbei am geläufigsten war und stillschweigend ergänzt werden konnte, war das -κακος, denn die Abwehr bezog sich natürlich auf Feindliches, Unheilvolles. Eine Verkürzung ergab somit die ἀλεξιχορος αὐοδή, die Verbindung von Gesang und Tanz<sup>2)</sup> mit apotropäischer Wirkung. — Angemerkt darf werden, daß das in einer Weihinschrift aus Amasia stehende ἀλεξιχάλατος (s. O. Kern, Hermes 51 [1916] 566) in den beiden genannten neuen Lexicis übersehen wurde.

Aristeides betont in seiner Heraklesrede, daß dem Herakles das Beiwort Ἀλεξίκακος als einem der ersten unter den Göttern zugehörte (während ihm die ἐπωνυμία Καλλίνικος ganz allein zukommt). Die Belegstellen für die mit ἀλεξι- zusammengesetzten Beiwörter zeigen, daß vor allem die Heilgottheiten des Apollon-Asklepioskreises als Vertreiber der Krankheiten die Liebe der Menschen und den Ruhm genossen, Befreier von den Leiden und „Erlöser“ zu sein. In der Tat scheint vornehmlich Asklepios

1) Über diese apotropäisch-kathartischen Riten vgl. Fr. Pfister, Kultus R.-E IX 2160 f. 2177 ff.; Rel. d. Gr. u. R. 203. Zu Liedern, die zur Abwehr von Seuche und Krankheit gesungen wurden, vgl. Schmid-Stählin, Gesch. d. griech. Lit. I 1929, 344.

2) Gerade diese Verbindung ist charakteristisch, wie Bücher, Arbeit und Rhythmus gezeigt hat; vgl. auch Deubner, Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. 43, 1919, 397.

christusähnliche Züge zu tragen (vgl. ἥπιος o. S. 93 ff. und R. Wünsch, ARW 7 [1904] 103 ff.), insbesondere wenn in seinem Kult auch schon die Kommunikationsidee ausgebildet war, was Wünsch (a. a. O. 114 ff.) wahrscheinlich macht. Die Asklepiosverehrung nahm ja gerade in der hellenistischen Zeit besonders zu.

ἀποτρέπειν (ἀπότροπος) und ähnliche Verba: Orph. h. 23, 7 (Nereus): σεισμούς μὲν ἀπώτρεπε. ἀπότροπος: s. Ziegler a. a. O. 57; zu ergänzen P II 3; ferner der auf einen Hymnus hindeutende Orakelspruch (Kern, Hermes 52 [1917] 149) auf Poseidon: καλείσθω | ἀσφάλιος, τεμενοῦχος, ἀπότροπος, ἵπιος, ἀργής. Kaib. 1027 Z. 21 (Telesphoros): πᾶν γλωσσα γένη | μερόπων ἀνεγείρατε ἐκ (κ)αμάτων | βαρυαγέα νοῦσον ἀπωσαμένω· Z. 38: Κεκροπίδ[αι δ'] ἄδουσι Τελεσφόρον, ἔξοτε γ[έ]η | νοῦσον ἀπωσάμενος. Kaib. 1026, 2 (Asklepios): σὴ δύναμις κακόεργον ἀνακροῦει.

Verbreitet ist ferner die bildliche Vorstellung, daß die Gottheit die Leiden der Menschen „löst“; dementsprechend wird sie auch in verschiedenen Ausdrücken als „Erlöser“ vom Leiden besungen: λύειν, λύεσθαι und Komposita, λύσις<sup>1)</sup>: Aisch. Schutzfl. 1065 (Zeus): ὅσπερ ἰώ | πημονᾶς ἐλύσατ' εὖ | χειρὶ παιωνία κατασχεθῶν. Choeph. 803 (Penaten): τῶν πάλαι πεπραγμένων | λύσασθ' αἶμα προσφάτοις δίκαις. Soph. Aias 706: ἔλυσεν αἰνὸν ἄχος ἀπ' ὀμμάτων Ἄρης. Sappho 1, 25 (Aphrodite): ἐλθέ μοι καὶ νῦν, χαλεπὰν δὲ λύσον | ἐκ μεριμνᾶν.

Mit Recht stellt R. Pfeiffer (Gottheit und Individuum in der frühgriech. Lyrik, Philol. 84 [1928] 144 ff.) fest, daß bei Sappho frg. 1 „eine feste traditionelle Struktur sakralen Stiles streng gewahrt ist“; Wilamowitz (Sappho und Simonides [1913] 42 ff.) unterschätzt dies, denn nicht allein der Eingang des Liedes erinnert an die hymnische Form. Vielmehr ist das Gedicht nach allen wesentlichen, stilistischen Einzelheiten als Hymnus zu bezeichnen und „gerade innerhalb dieser Bindung an das Kultische“ (Pfeiffer) bringt die Dichterin ihr individuellstes Erleben zum Ausdruck — womit von selbst gesagt ist, daß das Gedicht kein rituelles Kultlied sein kann.

Orph. frg. 232, 5 (Dionys. Lyseus): λύσεις ἐκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου. Orph. h. 2, 9: Εἰλείθουια, λύουσα πόνους δειναῖς ἐν ἀνάγκαις. 33, 2 (Nike): ἡ μούνη λύει θνητῶν ἐναγώνιον ὄρμην | καὶ στάσιν ἀλγινδέσσαν. 74, 6 (Leukothea): μούνη δὲ θνητῶν οἰκτρὸν μόρον εἶν ἀλλὶ λύεις. Aisch. Sieb. 132 (Poseidon):

1) Die Stellen, an denen λύειν usw. in anderem gedanklichen Zusammenhang steht (nicht vom „Lösen der Leiden“), sind natürlich nicht angeführt.

ἐπίλυσιν φόβων ἐπίλυσιν δίδου. Orph. h. 86, 15 (Oneiros): ὄφρα  
 κεν εὐρωνται λύσιν ἄλγεος ἐρχομένοιο. Diophant. 15 (Asklepios):  
 οὐ γάρ τις ἐπιχθονίων βροτῶν | τοιῶνδε πόροι λύσιν ἄλγεων. 18: σοὶ  
 γὰρ θεοὶ . . . | . . . τὴν φιλελήμονα | θνητοῖς ἔπορον λύσιν ἄλγεων.  
 Luk. trag. 136 (Podagra): δοίης δὲ πόνοις λύσιν ὤκειαν. Der  
 Bischof Synesios hat in seinen Hymnen ganz ähnliche Bitten:  
 3, 418: λῦη δὲ πόνους | ἠδὲ μερίμνας. 505: λύε με μόχθων | λύε  
 με νούσων | λύε μεριμνᾶν. 555: ἀπόλυε κακῶν | ἀπόλυε νόσων |  
 ἀπόλυε πέδας. 6, 23: θνατοὺς ἐκ θανάτου λύων ἀνάγκας. 10, 7: καὶ  
 μοι ὄπασσον | λύσιν παθέων. (Von Isis wird gerühmt, daß sie  
 den Zwang der Fesseln löst: Isish. Andr. 54 u. Isish. Kyme 45.)  
 Die Götter, die die Leiden der Menschen „lösen“, erhalten Bei-  
 namen, die mit λυσι- zusammengesetzt sind. Für den engen  
 Zusammenhang zwischen Bitte und Epitheton gibt Aristophanes  
 ein lehrreiches Beispiel (Frie. 991; Eirene): λῦσον δὲ μάχας καὶ  
 κορκορυγᾶς, | ἴνα Λυσιμάχην σε καλῶμεν. Er bietet hier offenbar  
 eine gewollte, ironische Umdrehung der Beziehung zwischen  
 Bitte und Beinamen: sonst heißt es etwa „du bist der Retter,  
 rette uns“ oder „rette uns, wie du von jeher unsere Rettung  
 warst“; es erwächst also dem Gott gleichsam eine Verpflichtung  
 aus seinem Beiwort, das ihm freilich erst mit Rücksicht auf die  
 Bitte zugelegt wurde. Wenn Aristophanes also die Sache um-  
 dreht: „löse die Schlachten, damit wir dich Schlachtenlöser  
 nennen“, so spricht er den Gedanken unverblümt aus, der jenen  
 anderen Ausdrucksweisen versteckt zugrunde liegt; diese Ehr-  
 lichkeit wirkt verblüffend; denn jetzt tritt deutlich zutage, daß  
 der Gott durch die Epitheta, die etymologisch mit dem Verbun  
 der Bitte verwandt sind, gleichsam geköttert werden soll, die  
 Bitte zu erfüllen. Außerdem lehrt das Beispiel einwandfrei, daß  
 die Wortbildungen mit λυσι-, für die uns erst aus Hymnen  
 späterer Zeit Belegstellen erhalten sind, bereits dem Hymnus  
 des 5. Jahrhunderts durchaus eigentümlich waren, denn sonst  
 hätte Aristophanes dieses stilistische Merkmal ja nicht ironisieren  
 können. Solche mit λυσι- zusammengesetzten Adjektiva sind:  
 λυσίπνοος: in dem fragmentarisch erhaltenen Hymnus auf  
 Telesphoros Kaib. 1027 Z. 18 und in der metrischen Inschrift  
 an alle Götter IG IV 1 (ed. min.) nr. 424 und 425. (Schon fürs  
 5. Jahrhundert bezeugt durch Pind. frg. 131, 2.) λυσιμέριμος:  
 Orph. h. 3, 6 (Nyx), 28, 6 (Hermes), 36, 5 (Artemis), 85, 5

(Hypnos), Anth. Pal. 9, 524, 12 (Dionysos). λυσιπήμων: Orph. h. 59, 20 (Moiren) und 2, 11 (zwar nicht von Eileithyia selbst, aber dem Sinn nach doch auf sie bezüglich: ἐν γὰρ σοι τοκετῶν λυσιπήμονές εἰσιν ἀνίαι); daß kein metrischer Grund zur Konjektur gegeben ist, wurde bereits verschiedentlich betont (so z. B. Hauck a. a. O. 44 Anm. 2). — Weiterhin finden sich die Beinamen: νουσολύτης Kaib. 1026, 1 (Asklepios); λύτετρα κακῶν Orph. h. 32, 13 (Athene); λυτηριάς Orph. h. 14, 8 (Rhea) und 36, 7 (Artemis); λυτήριος s. Ziegler a. a. O. 57. Die bakchischen Gottheiten heißen λύσ(ε)ιος Orph. h. 42, 4 (Mise-Iakchos) und 50, 2 und 8 (Lysios Lenaios) und λυσεύς Orph. h. 52, 2 (Trieterikos), wie ja auch Lysios Kultbeiname des Dionysos war.

Der Gott macht, daß die Leiden der Menschen und was sie sonst als unangenehm empfinden, „aufhören“: παύειν und Komposita (ἀπο- und καταπαύειν), παύεσθαι: Es werden Wunder-  
taten der Götter erzählt: Hom. h. 33, 14 (Dioskuren): αὐτίκα δ' ἀργαλέων ἀνέμων κατέπαυσαν ἀέλλας. 17: παύσαντο δ' οἴζυροῖο πόνοιο (= die Menschen). Aisch. Schutzfl. 575: Zeus macht der Verzauberung Ios ein Ende, βία δ' ἀπημάντῳ σθένει | καὶ θείας ἐπιπνοίας | παύεται, und die ganze Erde jauchzt auf, V. 586: τίς γὰρ ἂν κατέπαυσεν Ἥ- | ρας νόσους ἐπιβούλους; Διὸς τὰδ' ἔργα. (Zu den ἔργα, die vielfach gleichbedeutend mit den ἀρεταί = Wundertaten sind, s. o. S. 50.) Meist jedoch wird mit diesen Verben eine Bitte im Hymnus ausgesprochen: Theogn. 1323: Κυπρογένη, παῦσόν με πόνων, σκέδασον δὲ μερίμνας. 1325: μερμήρας δ' ἀπόπαυε κακάς. Eur. Alk. 225 (Paian): φόνιον δ' ἀπόπαυσον Ἄιδαν. Aristoph. Frie. 993 (Eirene): παῦσον δ' ἡμῶν τὰς ὑπνοίας | τὰς περικόμπους. Orph. h. 66, 12 (Hephaistos): παῦσον λυσιπῶσαν μανίην πυρὸς ἀκαμάτοιο. 67, 4 (Asklepios): καὶ παύων νόσους χαλεπὰς θανάτοιο τε κήρας (scil. μόλοις). Prokl. 7, 45 (Athene): ἀμβροσίῃ σέο χειρὶ | παῦσον ὄλην κακότητα μελαινῶν ὀδυνῶν. Vgl. auch Nonn. Dion. 44, 209. Eur. Bakch. 381 (Dionysos): (scil. ὃς τὰδ' ἔχει) ἀποπαῦσαι τε μερίμνας. Auf frühere Wohltaten des Gottes wird kurz eingegangen: Orph. h. 12, 7 (Herakles): ὃς θνητοῖς κατέπαυσας ἀνήμερα φύλα. Arist. 38, 24 (S. 80 D.; Asklepiaden): οἱ πολλὰς μὲν ἤδη τρικυμίας κατεπαύσατε, . . . τῆς τε νόσου παύετε . . . Kaib. 1030, 1: Ὑμῶ θεὸν Μέλητα . . . | παντός με λοιμοῦ καὶ κακοῦ πεπαυμένο[ν]. (Die mediale Form ist

aktivisch gebraucht, vgl. Kaibel a. a. O.) Vgl. Isish. Kyme 18 und Jos, Isish. Kyme 23: Ἐγὼ . . . ἔπαυσα. Vgl. auch Eur. Med. 1259, wo Helios gebeten wird, der Medea Einhalt zu gebieten (κατάπαυσον), die ihre Kinder ermorden will. Diese Verba werden in den Orph. Hymnen und von Proklos auch gebraucht, um damit ihnen speziell eigene Bitten zu formulieren; so daß der Gott unheilige Meinungen und Wünsche aufhören lassen soll usw.: Orph. h. 61, 11. 39, 10. Prokl. 2, 21. 3, 10. Die Götter selbst erhalten die Beinamen: παυστήριος (νόσου): Soph. O. T. 150 (Apollon). (ἀπο-)παύστωρ: Isyll. D 20 (Asklepios): τὸν νόσων παύ- | στορα. Orph. h. 39, 3 (Korybas): φόβων ἀποπαύστορα δεινῶν παυσίπονος: Orph. h. 50, 6 (Lysios Lenaios): παυσίπνον θνητοῖσι φανείς ἄκος. Man darf wohl auch für derartige Wortbildungen mit παυσι- eine weitere Verbreitung in der Hymnenliteratur annehmen; παυσίπνος schon bei Aristoph. Frö. 1321 und Eur. Iph. T. 451, παυσίλυπος bei Soph. frag. 389 und Eur. Bakch. 772.

Unter den Unannehmlichkeiten des Lebens sind es besonders auch Schmerzen und Krankheiten, von denen der Mensch Befreiung erstrebt; er wendet sich deshalb an die Heilgottheiten, die nach seiner Vorstellung die Leiden „bezaubern, beschwichtigen“ und „heilen“ können: θέλγειν und Ableitungen davon: Aisch. Schutzfl. 571 (im Lobpreis des Zeus): τίς ἦν ὁ θέλξας πολυπλαγκτον ἀθλιαν | οἰστροδόνητον ἰώ; Orph. h. 67, 2 (Asklepios): θέλγων ἀνθρώπων πολυαλγέα πήματα νόσων. Hom. h. 16, 4 (Asklepios): κακῶν θελκτῆρ' ὀδυνάων. Orph. h. 12, 13 (Herakles): ἐλθέ, μάκαρ, νόσων θελκτῆρια πάντα κομίζων. Anth. Pal. 9, 525, 9 (Apollon): θελξίφρονα, θελγεσίθυμον. Eur. Bakch. 404: θελξίφρονες (Eroten). Das Verbum θέλγειν steht auch in weiterer Bedeutung in der Hymnenliteratur: der Gott bezaubert alles durch seine wunderkräftige Macht; so Chrysosh. V. 3 f., Orph. h. 57, 8 f., Aisch. Schutzfl. 1056 und Eur. Hipp. 1274 ff.; θελκτωρ Aisch. Schutzfl. 1041; vgl. auch Apoll. Arg. 4, 147. Kaib. 1032, 4. In demselben Sinn steht es zur Bezeichnung der Wunderwirkung des Zauberspruchs (s. Fr. Pfister, Epode R-E Suppl. IV 329 f. 336). ἰητήρ und dgl.: Asklepios heißt ἰητῆρ νόσων Hom. h. 16, 1 und Kaib. 798, 1; ἰ πάντων Orph. h. 67, 1; θεῖος ἰατῆρ Stob. I 1, 31, V. 3. Herond. 4, 8 (Podaleirios und Machaon): ἰητῆρες ἀγρίων νόσων. Kaib. 1027, Z. 30 (Telesphoros): ὦ ἰώμενος. P V 413

und VII 677 (Hermes): ἰάσαι πάντα βροτῶν ἀλγήματα σαῖς θεραπέαις (P VII 677 ist verderbt und nach V 413 zu korrigieren. Daß Hermes hier auch Heilgottheit ist, verwundert nicht bei dem in den Zauberhymnen allgemein herrschenden Synkretismus). ἰάομαι ferner in den Asklepiosshymnen Diophant. 7 und 13. Kaib. 803, 3; in übertragenem Sinn in dem Augustusenkommion Phil. leg. ad C. 21 § 145. Dakt.-Id. h. 7: [π]ρῶτος δὲ ἰάτ[ρ]ευσε. ἄκος und dgl.: Kaib. 803, 3 (Asklepios): νούσου ἐπεὶ μ' ἀκέσω βαρυαλγέος. Kaib. 1027, Z. 36 (Telesphoros): Ἄκεσιν καλέοντες, οὐ[ν]ε[κ'] ἄ[κ]ος θν[η]τοῖσι φέρεις (σ)τυγερῶν ὀδυνῶν. Wiederum der etymologische Zusammenhang zwischen Epitheton und Wirksamkeit. Zur Bezeichnung des Gottes als Ἄκεσις vgl. den Beinamen des Herakles Ἄλεξις (Arist. 40, 15 K. s. o. S. 108); Akesis ist anscheinend auch selbständige Heilgottheit (vgl. Paus. II 11, 7). Orph. h. 50, 6 (Lysios Lenaios): παυσίπονον θνητοῖσι φανείς ἄκος (Bakchos ist hier nicht etwa Heilgottheit; ἄκος ist also nicht streng wörtlich zu nehmen). Frg. adesp. 39, 12: ἀργαλεῶν ὀδυνῶν ἄκος ἔμμεναι ἀνθρώποισιν.

Dieser Vers scheint mir hymnischen Ursprungs zu sein; dafür spricht die sprachliche Formulierung: der typische Dativ ἀνθρώποισιν, der den Gott zu den Menschen in Beziehung setzt (vgl. S. 120 ff.). Auch das ἔμμεναι ist charakteristisch, das ich etwa in dieser Weise erkläre: . . . ἐρείνατο (oder ἔτεκε oder ἔθρεψεν oder dgl.) . . . den Gott, dem der Hymnus gilt, . . . ἄκος ἔμμεναι ἀνθρώποισιν (vgl. Hom. h. 1, 25. 16, 2 ff. 2, 127 f. 173 f. Hes. Theog. 223 f. Hom. h. 3, 160 f. Anubish. 7. Maked. 10 ff. Hes. Theog. 53 ff. s. u. S. 121 ff. u. in § 8). Bergk ist auch der Ansicht, daß der Vers als Teil des Aktäongedichts befremdet; sollte er dennoch dazugehören, so könnte er vielleicht innerhalb eines hymnischen Lobpreises gestanden haben, der dem sühnenden Befreier von den Leiden galt und der eigentlichen Aktäongeschichte angehängt wurde.

Das Beiwort ἀκεσῶδυνος erhält Asklepios Kaib. 1026, 7 und Apollon bei Menandr. S. 443 Sp.

Die Tätigkeit des Gottes, der die Menschen von mancherlei Unannehmlichkeiten befreit, wird auch durch verschiedene bildliche Ausdrucksweisen bezeichnet: der Gott „schickt“ die Leiden „fort“, und zwar möglichst weit weg von den Menschen, oder er „wirft“ sie in das Meer; er „treibt sie aus“ und „verscheucht“ sie: ἀποπέμπειν (vgl. Fr. Pfister, Wochenschr. f. klass. Phil. [1912] 756: das Wort zum „Vertreiben, Bannen der Dämonen“ im Zauber): Orph. h. 3, 14 (Nyx): φόβους δ' ἀπόπεμπε νυχαυγείς.



58, 10 (Eros): φαύλους δ' ἔκτοπίους θ' ὄρμας ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε (der Inhalt der Bitte ist speziell orphisch). 77, 10 (Mnemosyne): λήθην δ' ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε (zu dieser Bitte Weinreich S.-B. Heidelb. Ak. [1919] 16. Abh. S. 35). 12, 16 (Herakles): πτηνοῖς τ' ἰοβόλοις κήρας χαλεπὰς ἀπόπεμπε. 39, 9 (Korymbas): κλῶθι, μάκαρ, φωνῶν, χαλεπὴν δ' ἀποπέμπεο μῆνιν. 37, 7 (Titanen): ὑμᾶς κικλήσκω μῆνιν χαλεπὴν ἀποπέμπειν (zu μῆνις χαλεπή vgl. O. Kern, Hermes 51 [1916] 555 Anm. 4). 47, 3 (Perikionios): κρατεροὺς βρασμὸς γαίης ἀποπέμψας. πέμπειν u. ἐκπέμπειν (πέμπειν und Komposita in der Bedeutung: schicken, geben s. u. S. 125 f.): Orph. h. 36, 16 (Artemis): πέμποις δ' εἰς ὄρέων κορυφὰς νούσους τε καὶ ἄλγη. 14, 14 (Rhea): λύματα καὶ κήρας πέμπουσ' ἐπὶ τέρματα γαίης (scil. ἐλθέ). 11, 23 (Pan): Πανικὸν ἐκπέμπων οἴστρον ἐπὶ τέρματα γαίης (innerhalb der Bitte). 71, 11 (Meilinoe): ψυχῆς ἐκπέμποις οἴστρον ἐπὶ τέρματα γαίης. ἐμβάλλειν: Aisch. Schutzfl. 529 (Zeus): λίμνα δ' ἔμβαλε πορφυροειδεῖ | τὰν μελανόζυγ' ἄταν. Ein Gegenstück hierzu, wo der Gott die ἄτη nicht unschädlich macht, sondern auf den Menschen selbst „wirft“, bietet die Verwünschung des Eros, οἶος Μηδείῃ στυγερὴν φρεσὶν ἔμβαλες ἄτην (Apoll. Arg. 449). Orph. h. 19, 18 (Zeus Keraun.): θυμὸν βαρὺν ἔμβαλε κύμασι πόντου | ἦδ' ὄρέων κορυφῆσι. Vgl. den verderbten Vers Dakt.-Id. h. 27. Die eben (unter πέμπειν, ἐκπέμπειν und ἐμβάλλειν) betrachteten Bitten sind sehr interessant: der Gott soll die Leiden „auf die Höhen der Berge“, „an die Grenzen der Erde“ schicken, er soll sie „in den dunkelfarbenen Sumpf“, „in die Wogen des Meeres und auf die Höhen der Berge“ werfen. Das sind Vorstellungen, wie sie im Zauberspruch geläufig sind, wofür Fr. Pfister (Zur vergleichenden Religionswissenschaft I, Die Völkerkunde [1926] 38 ff.; Philol. Wochenschr. [1929] 12 f.) eine ganze Reihe von Beispielen anführt. Die Gedanken, die uns demnach in der höheren Sphäre des hymnischen Gebets und in der niederen des Zauberspruchs, in der antiken Überlieferung und in modernen, deutschen Volksbräuchen in gleicher Weise entgegengetreten, können mit Recht zu den „Grundformen primitiven Glaubens und Denkens“ (Pfister a. a. O. 45) gerechnet werden. Da diese volkstümlichen Vorstellungen durchaus anschaulich und bildhaft sind, gehören sie ganz naturgemäß auch in das Bereich der Dichter; denn diese

schöpfen aus der Tiefe allgemein menschlichen Fühlens<sup>1)</sup>. Darum begegnen wir jenen Bitten, deren Inhalt uns fast kindlich erscheinen möchte, bei dem orphischen Dichter und bei Aischylos, bei dem dieses einfache Gebet in grandioser Gestaltung<sup>2)</sup> zu einem erschütternden Zeugnis menschlicher Gläubigkeit wird. Ja jene Gedanken treffen wir sogar — um die Parallele zwischen Griechen und Deutschen zu Ende zu führen — bei dem geistlichen Liederdichter Paul Gerhardt: „Sollt' ich meinem Gott nicht singen“ Strophe 8: „Gottes Engel, den er sendet, Hat *das Böse*, was der Feind Anzurichten war gemeint, In die Ferne *weggewendet*.“ — „Nun danket all' und bringet Ehr“ Str. 5: „Er gebe uns ein fröhlich Herz, Erfrische Geist und Sinn Und *werf' all' Angst, Furcht, Sorg' und Schmerz* In Meeres-tiefe hin.“ — „Ich singe dir mit Herz und Mund“ Str. 9: „Ja endlich nimmst du *unsre Schuld* und *wirfst sie* in das Meer“<sup>3)</sup>. — (ἐξ-)ἐλαύνειν und ἀπελαύνειν („austreiben“): Orph. h. 12, 15 (Herakles): ἐξέλασον δὲ κακὰς ἄτας κλάδον ἐν χερὶ πάλλων. Der Zweig, den der Gott zum Austreiben schwingt, kann nichts anderes sein als eine Zauberrute, ein Zauberstab (vgl. o. S. 79 ff.). 73, 7 (Daimon): πολύστονα κήδε' ἐλάσσας (in der Bitte). Prokl. 6, 5 (Hekate und Ianos): κακὰς δ' ἀπελαύετε νούσους. 7, 44 (Athene): σαρκοτακῶν δ' ἀπέλαυε πικρῶν ἀγέλασ-ματα νούσων. Mesomed. 11, 6 (Nemesis): μέλανα φθόνον ἐκτὸς ἐλαύνεις. Vgl. Synes. 2, 81: πενίαν ἐκτὸς ἐλαύνων und 4, 11: ἐλατῆρ νούσων. σεύειν (σεύεσθαι): Hom. h. 8, 11 (Ares): ὡς κε δυναίμην | σεύασθαι κακότητα πικρὴν ἀπ' ἑμοῖο καρήνου. Vgl. Synes. 4, 242: σεῦε δὲ νούσους, | σεῦε μερίμνας.

Schließlich ist noch zu vermerken, wo derselbe Gedanke, daß der Gott die Menschen von mancherlei Nöten befreit, durch sonstige Formulierungen ausgedrückt wird (vgl. auch den Gedanken, daß der Gott „Erholung“ von den Mühen und ἀπρημονία gewährt, s. u. § 8): Hom. h. 8, 16 (Ares): δός, μάκαρ, εἰρήνης

1) Diese Erkenntnis, daß der Dichter in der Gedankenwelt des Volkes verwurzelt ist und aus ihr heraus gestaltet, ist auch wichtig für die Beurteilung des dichterischen Ausdrucks „Mutter Erde“ (s. o. S. 26).

2) Die Stelle ist deutsch kaum wiederzugeben; an die λίμνα πορφυροειδής erinnert Schiller, Der Taucher V. 109: „Denn unter mir lag's noch, bergetief, in *purpurmer Finsternis* da“.

3) Vgl. als Parallelen Tibull. IV. 4, 7 f.; auch Horat. carm. I 21, 13 ff.

τε μένειν ἐν ἀπήμοσι θεσμοῖς | δυσμενέων προφυγόντα μόθον κήρας  
 τε βιαίους. Orph. h. 65, 6 (Ares): στήσον ἔριν λυσσώσαν, ἄνες  
 πόνον ἀλγεσίθυμον. Eur. frg. 453, 10 (Eirene): τὰν δ' ἐχθρὰν  
 στάσιν εἶργ' ἀπ' οἷ- | κων τὰν μαινομένην τ' ἔριν. Scol. 1, 2  
 (Athene): ὄρθου τήνδε πόλιν τε καὶ πολίτας | ἄτερ ἀλγέων καὶ  
 στάσεων | καὶ θανάτων ἁύρων σύ τε καὶ πατήρ. Frg. chor. 4  
 (Tyche): τὸ δ' ἀμαχανίας πόρον εἶδες ἐν ἀλγεσιν. Philod. 35  
 (Dionysos): βροτοῖς πόνων | ᾗξ[ας δ' ὄρ]μον [ἄλυπον]. Orph.  
 h. 68, 3 (Hygieia): ἐκ σέο γὰρ νοῦσοι μὲν ἀποφθινύθουσι βροτοῖσι.  
 P XVII b, 19 (Hermes): σὺ γὰρ καὶ νοῦσους μερόπων [χαλεπὰς  
 ἀπερύκεις oder ἀποπέμεις (die Ergänzung, die ich vorschlagen  
 möchte, entspricht wohl dem Hymnenstil; Preis. πάσας θεραπεύεις).  
 Orph. h. 67, 7 (Asklepios): ἐχθρὸν νόσων. Nonn. Dion. 40, 407  
 (Herakles): εἶτε σὺ Παιήων ὀδυνήφατος (vgl. Hom. Il. 5, 401). Soph.  
 Phil. 827: "Υπν' ὀδύνας ἀδαής, "Υπνε δ' ἀλγέων.

Der Mensch erwartet also von den Göttern und bittet sie, ihn vor Unglück zu beschützen und seine Leiden und Sorgen wegzunehmen; wie man sich diese befreiende Tätigkeit des Gottes vorstellt und wie dies sprachlich im griechischen Hymnus gestaltet ist, haben wir eben gesehen. Es sei auch gleich untersucht, welche Gefahren und Unannehmlichkeiten des Lebens die Götter von den Menschen nehmen sollen. Häufig begegnete der Wunsch, vor Krankheiten (νόσοι, νοῦσοι), vor Gefahren aller Art (Kriegsgefahr, Seenot, Erderschütterungen) und vor dem Tod (κῆρες, μόρος) geschützt zu werden; ebenso kehrt die Bitte immer wieder, vor Mühen (πόννοι), Unheil (πῆμα), Schmerzen (ἄλγος, ὀδύνη), Kummer (μερίμνη), vor Furcht und Schrecken und vor dem Zorn der Gottheit, überhaupt vor allem, was κακόν und χαλεπόν ist, bewahrt zu bleiben. Wir werden später (§ 8) darauf zurückkommen.

Nummehr haben wir uns der Vorstellung zuzuwenden, daß die Götter die Dinge der Menschen vollenden, ihre Wünsche erfüllen sollen; der Grieche hat die Anschauung, daß er ohne die Gottheit nichts vermag und daß diese erst seine Wünsche und Taten der Vollendung entgegenführt. Wie wichtig diese göttliche Funktion war, geht daraus hervor, daß sogar eine eigene Göttin der guten Vollendung geschaffen wurde, Εὐτέλεια, der Krates einen Hymnus (nr. 2) gewidmet hat. τελεῖν, τέλος usw.: Ich führe zunächst die Beispiele an, die in der

Form der Bitte vorliegen: Sapph. 1, 26 (Aphrodite): ὄσσα δέ μοι τέλεσσαι | θῦμος ἰμέρρει, τέλεσον. Soph. O. K. 1086 (Zeus): πόροις | γὰς τὰσδε δαμούχοις | σθένει 'πινικίῳ τὸν εὐαγρον τελειῶσαι λόχον. Aristoph. Thesm. 352: ζυνευχόμεσθα τέλεα μὲν | πόλει, τέλεα δὲ δήμῳ | ἅπαντα τὰδε γενέσθαι. Apoll. Arg. 4, 1600: νόστοιο τέλος θυμηδὲς ὄπαζε<sup>1)</sup>. P IV 2565 (Artemis): καὶ μοι τὸδε πρᾶγμα τέλεσον. 2938 (Aphrodite): ἀλλὰ σὺ Κυπρογένεια τέλει τελέαν ἐπαιοιδὴν (παρ. σὺ δὲ K. θεά; der Vers ist wohl auf diese Weise zu korrigieren, s. Kuster a. a. O. 57). Aschmun. 2, 11 (Unterweltsgott): δεῦρ' ἔλθέ, τὰς ἐμὰς γνῶμας τέλει <πρόφρων>. In den Orphischen Hymnen gehen die Bitten gelegentlich dahin, die Gottheit möge die Feier der heiligen Weihen „vollenden“ (vgl. Theokr. 2, 14): Orph. h. 7, 12 (Sterne): ἔλθετ' ἐπ' εὐτέρου τελετῆς πολυῖστορας ἄθλους | ἐσθλὸν ἐπ' εὐδόξοις ἔργοις δρόμον ἐκτελέοντες. 42, 11 (Mise): ἔλθοις ἀγάθ' ἐκτελέουσ' ἐπ' ἀέθλοις. 35, 7 (Leto): βαῖν' ἐπὶ πάνθειον τελετὴν τέλος ἡδὺ φέρουσα. Aber auch hier findet sich die allgemeine Bitte, der Gott möge die Werke des Menschen zu Ende führen: Orph. h. 33, 9 (Nike): αἰεὶ ἐπ' εὐδόξοις ἔργοις τέλος ἐσθλὸν ἄρουσα (scil. ἔλθοις). 57, 12 (Hermes): πέμποις μύσταις τέλος ἐσθλὸν ἐπ' ἔργοις. Vgl. auch die Stellen, wo um βίτου τέλος ἐσθλὸν u. ä. gebeten wird (§ 8). Wenn dann von dem Gott ausgesagt wird, daß er alles vollendet, so ist in erster Linie gemeint: alles, was die Menschen angeht; dies geht hervor aus Aisch. Schutzfl. 823 f.: τί δ' ἄνευ σέθεν θνα- | τοῖσι τέλειόν ἐστιν; Gleichzeitig ist natürlich damit auch die göttliche Macht gekennzeichnet; eine strenge Scheidung ist nicht möglich, denn letzten Endes beruht ja jede Wirksamkeit auf Macht. So heißt es von den Göttern: Aisch. Sieb. 161: \*καὶ Διόθεν - - | πολεμόκραντον ἀγνὸν τέλος ἐν μάχῃ. Orph. frg. 21 a, 2: Διὸς δ' ἐκ πάντα τελεῖται (vgl. o. S. 18). 248, 10: (scil. des Zeus) ἄγγελοι, οἷσι μέμηλε, βροτοῖς ὡς πάντα τελεῖται. Orph. h. 10, 24 (Physis): μόνη τὸ κριθὲν τελέουσα. 87, 8 (Thanatos): ἐν σοὶ γὰρ μούνη πάντων τὸ κριθὲν τελεοῦται. P IV 2920 (Aphrodite): σὺ δὲ πάντα τελεῖς. Prokl. 1, 46 (Helios): δύνασαι δ' ἐὰ πάντα τελέσσαι | ῥηιδίως· (vgl. o. S. 86, auch Anm. 1). Isis sagt von sich Isish. Kyme 43: “Ὁ ἄν ἐμοὶ δόξη, τοῦτο καὶ τελεῖται. Die Götter erhalten folgende Beinamen: τέλε(ι)ος: Aisch. Schutzfl. 525

1) Der Schluß des Verses ähnelt Hom. h. 5, 494. 30, 18. 31, 17 (s. diese Stellen S. 89) und Orph. h. 28, 11. 67, 8. 73, 9.

(Zeus): καὶ τελέων τε- | λειότατον κράτος. Aisch. Sieb. 167 (mehrere Götter); Aristoph. Thesm. 973 (Hera); Ox. pap. 1380, 32 f. (Isis-Hera); Mesomed. 2, 14 (Isis); Orph. h. 69, 13 (das Auge des Zeus); Arist. 43, 31 K. (S. 11 D.) (Zeus). Vgl. Roscher, Myth. Lex. V 254 ff. τελεσφόρος: Hom. h. 23, 2 (Zeus); Orph. h. 26, 2 (Ge) und 9, 9 (Selene; weshalb Abel konjizieren will, sehe ich nicht ein). Vgl. Roscher, Mythol. Lex. V 326. Das Adjektiv begegnet in der Hymnendichtung auch als Beiwort zu ἐνιαυτός. παντελής: Aisch. Sieb. 116 (Zeus); Ael. Nik. 3 (Feuer des Helios); Pind. pai. 1, 5 (Ἐνιαυτός). τελέστωρ: Anth. Pal. 9, 525, 20 (Apollon). τέλεσίφρων: P V 415 = VII 678 (Hermes). κράντειρα heißen Tyche Orph. h. 72, 1; Physis 10, 12; die Mutter der Götter 27, 2; Athene Orph. frg. 176 und 177; Isis Anubis-h. 10. Vgl. κράντωρ Synes. 3, 421. Das Verbum κραίνειν Aisch. Schutzfl. 689. P VI 38. XXIII 25 (schon homerisch).

In der Vorstellung, daß die Gottheit die Dinge der Menschen und des Weltgeschehens „vollendet“, steckt eine gewisse Größe und Erhabenheit des Göttlichkeitsbegriffs. Ein ähnliches Pathos scheint mir aus einigen im Hymnus gerne gebrauchten sprachlichen Ausdrücken zu sprechen, die Wesen und Wirken des Gottes als etwas „Gewordenes“ bezeichnen: τέυκται, τελέθειν, ἔφυ. Diese Formen stehen sowohl um anzugeben, daß durch die Götter den Menschen etwas geworden ist, wie auch daß die Götter selbst etwas geworden sind (auch hier ist öfters — durch einen Dativ — die Beziehung zu den Menschen hergestellt). Der durch diese Ausdrücke vermittelte gedankliche Inhalt scheint mir hier weniger wichtig als die sprachliche Formulierung selbst, die mit Nachdruck das Festgegründetsein und die Unumstößlichkeit des göttlichen Schaffens hervorhebt. τέυκται: Hom. h. 5, 240 (von Demophon, den Demeter erzog): τοῖς δὲ μέγα θαυμ' ἐτέυκτο | ὡς προθαλῆς τελέθεσκε. 3, 196 (Hermes): ὁ δὲ περὶ θαύμα τέυκται. 32, 13 (Selene): τέκμωρ δὲ βροτοῖς καὶ σῆμα τέυκται. 4, 32 (Hestia): καὶ παρὰ πᾶσι βροτοῖσι θεῶν. πρέσβειρα τέυκται. 5, 268: εἰμὶ δὲ Δημήτηρ τιμάοχος, ἦτε μέριστον | ἀθανάτοις θνήτοῖσιν τ' ὄναρ καὶ χάρμα τέυκται. Orph. frg. 168, 23 (σῶμα des Zeus): ὑπερμενὲς ὡδε τέυκται. 177 (Athene): δεινὴ γὰρ Κρονίδαο νόου κράντειρα τέυκται. 21, 1 und 168, 2: Διὸς δ' ἐκ πάντα τέυκται (vgl. o. S. 18). τελέθειν: Hom. h. 30, 5 (Mutter

der Götter): ἐκ σέο δ' εὐπαιδές τε καὶ εὐκαρποὶ τελέθουσι. 32, 12 (Selene): λαμπρόταταί τ' αὐγαὶ τότ' ἀεζομένης τελέθουσιν | οὐρανόθεν. Aisch. Schutzfl. 1040: <ᾗ> τ' οὐδὲν ἄπαρνον | τελέθει θέλκτορι Πειθοῖ. Frg. chor. 4, 6 (Tyche): καὶ τὸ τεῦ πλαστίγγι δοθὲν μακαριστότατον τελέθει. Vgl. I G XII, VIII 23: πᾶσιν εὐμένετης τελέθω. Auch in einer Fürbitte bei Aisch. Schutzfl. 691: πρόνομα δὲ βότ' ἀγροῖς πολύγωνα τελέθει. — ἔφυ: Arifhr. 9 (Hygieia): σέθεν δὲ χωρὶς οὔτις εὐδαίμων ἔφυ (vgl. Bakchyl. nr. 1 Bergk). Eur. frg. 897, 3 (Eros): καὶ προσομιλεῖν οὗτος ὁ δαίμων | πάντων ἡδιστος ἔφυ θνητοῖς. Nonn. 40, 393 (Herakles): Ἄπις ἔφυσ Νειλῶος. 399: εἶτε Σάραπις ἔφυσ. Orph. h. 2, 14 (Prothyraia): ὡσπερ ἔφυσ αἰεὶ σῴτειρα προπάντων. 18, 16 (Pluton): μούνος ἔφυσ ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε βραβευτής. 32, 10 (Athene): ἄρσην μὲν καὶ θήλυς ἔφυσ. 85, 8 (Hypnos): αὐτοκασίγνητος γὰρ ἔφυσ Λήθης Θανάτου τε. P IV 2859 (Selene-Artem.): Μοῖρα δ' ἔφυσ. P XII col. 7, Z. 35 (Arsemphemphôt): εἰς θεὸς ἀθάνατος πάντων γενέτωρ σὺ πέφυκας. P XVII b, 16 (Hermes): πηδαλιούχος ἔφυσ κόσμοιο. Vgl. Synes. 3, 191: σὺ τὸ τίκτον ἔφυσ. In diesen Zusammenhang gehören auch die Bitten, die durch γενέσθαι und (seltener) εἶναι formuliert werden, dergestalt, daß der Gott das „werden“ bzw. „sein“ soll, was sein Beinamen verspricht (vgl. hierzu Ziegler a. a. O. 56 ff.); solche Beinamen wie σωτήρ, ἐπήκοος usw. drücken eine Tätigkeit aus. Ich möchte wenigstens darauf hinweisen daß mit γενέσθαι und εἶναι in der Bitte auch Adjektiva verbunden werden, die die Gesinnung des Gottes zum Ausdruck bringen (vgl. § 5: εὐμένης γενοῦ, εἷς usw.). Natürlich liegt in diesen Versen nicht der Nachdruck wie in den eben besprochenen Ausdrücken.

Es ist charakteristisch für die Vorstellung des Menschen, daß die göttliche Wirksamkeit in engster Beziehung zu den Menschen und ihren Angelegenheiten gesetzt wird; ja die Gottheit, die über eine große Macht verfügt, ist eigentlich überhaupt nur für die Menschen tätig. In den Hymnen ist es üblich, daß auf dies Verhältnis zwischen Gott und Mensch ausdrücklich eingegangen wird, und diese Gewohnheit hat ein für den Hymnenstil charakteristisches Stilmerkmal geschaffen, das ich als Appositionsstil bezeichnen will: es ist eine als Beiwort des Gottes stehende Apposition, deren Inhalt — was das Typische ist — durch einen Dativ oder Genitiv (βροτοῖσι, θνητῶν usw.) ausdrück-

lich auf die Menschen bezogen wird. Diese Ausdrucksweise stellt somit eine Abkürzung der eben betrachteten (daß der Gott dem Menschen etwas „geworden ist“) dar, wo wir ja auch verschiedentlich jenen typischen Dativ feststellen konnten. Ursprünglich scheinen als solche Appositionen vorwiegend Abstrakta und solche Substantiva zu stehen, die nicht auf eine Person hindeuten; dies geht hervor aus den Beispielen für τέτυκται, die zweifellos die Vorstufe des Appositionsstils darstellen, sowie daraus, daß erst in der jüngeren Hymnendichtung Substantiva, die eine Person bezeichnen, und Adjektiva in dieser stilistischen Form gebraucht werden. — Zunächst gebe ich die unpersönlich gehaltenen Appositionen, unter denen eine Reihe von Substantiven wiederholt vorkommt: χάρμα: Hom. h. 1, 25 (Apollon): ἡ ὤς σε πρῶτον Λητῶ τέκε, χάρμα βροτοῖσι. Diese Formulierung ist typisch innerhalb des Appositionsstils: eine Gottheit erzeugte, 'gebar, erzog den betreffenden Gott als ein χάρμα usw. für die Menschen (ich vermutete sie auch für frg. adesp. 39, 12, s. o. S. 114); vgl. Kallim. 2, 103 f., wo nur der Dativ fehlt. Hom. h. 16, 2 (Asklepios): τὸν ἐγένεατο δια Κορωνίς 4: χάρμα μέγ' ἀνθρώποισι. Erythr. II 3 (Apollon): ὃς μέγα χάρμα βροτοῖσιν ἐγένεατο (scil. Ἀσκληπιόν). Vgl. das Apollonorakel bei Paus. II 26, 7: ὦ μέγα χάρμα βροτοῖς βλαστῶν, Ἀσκληπιέ, πᾶσιν. Apoll. h. 1 (Apollon): ὦ μέγα πᾶσιν χάρμα βροτοῖσιν. Orph. h. 50, 7 (Lysios Lenaios): χάρμα βροτοῖς φιλάλυπον. Vgl. χάρμα τέτυκται Hom. h. 5, 268 f. P III 249 (Apollon-Helios): μόλε, δεῦρ' ἴθι, μάντι, | χάρμ[α βροτοῖς Σ]μινθεῦ, χ[ρ]ήσα[ς] κλύε, Πύθει, Παιάν.

Preisendanz ergänzt χάρμ[α φέρων; dies halte ich für unwahrscheinlich. Alle Hymnenstellen, in denen χάρμα im Singular vorkommt, haben es in bezug auf die Gottheit selbst (vgl. u. § 8). χάρμα βροτοῖς ist, nach den hymnischen Belegstellen zu schließen, eine charakteristische Formulierung innerhalb der Hymnendichtung, vor allem bezüglich Apollon und Asklepios, was auch hier in Frage steht.

πῆμα: Auch als Unheil für die Menschen wird gelegentlich eine Gottheit bezeichnet, natürlich nicht die Gottheit, der der Hymnus gewidmet ist, sondern eine andere, feindselige: Hom. h. 2, 127: χρυσοθρόνου ἔτρεφεν Ἥρης | δεινόν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα, πῆμα βροτοῖσιν. 173: ἡ δ' ἔτεκ' . . . | δεινόν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα, πῆμα βροτοῖσιν (vgl. Hom. Od. 12, 125: μητέρα τῆς Σκύλλης, ἣ μιν τέκε πῆμα βροτοῖσιν). In Hesiods Theogonie ist

diese Ausdrucksweise häufig; so werden in der hymnischen Erzählung von den Winden (V. 869 ff.), wo zuerst von den freundlichen Winden die Rede ist, die feindlichen Winde als πῆμα μέγα θνητοῖσι (V. 874) bezeichnet (ganz ebenso die Frauen, V. 592); ferner V. 223: τίκτη δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι | Νῦξ ὀλοή (vgl. auch noch V. 329 und 792). Maia schilt ihren Sohn Hermes ganz ähnlich: Hom. h. 3, 160: μεγάλην σε πατὴρ ἐφύτευσε μέριμναν | θνητοῖς ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι. In dem negativen Gegenstück des Hymnus, in der Verfluchung, und in dem ironischen Hymnus wird die betreffende Gottheit selbst als ein Unheil für die Menschen gekennzeichnet; so in der Verwünschung des Eros Apoll. Arg. 445: σχέτλι' Ἔρωσ, μέγα πῆμα, μέγα στύγος ἀνθρώποισιν und in dem ironischen Hymnus auf Podagra Luk. trag. 8: ἤλθεσ ἀνθρώποις βλάβος. — Daß die Gottheit als θαῦμα bezeichnet wird, erklärt sich aus den Schilderungen der Epiphanie; diese löst bei den Menschen Staunen und Verwunderung aus (vgl. Pfister, Epiphanie R-E Suppl. IV 317). Wie über die Erscheinung des Gottes, so staunen die Menschen auch über seine Wundertaten, was besonders deutlich in dem Saraphymnus des Maiistas zum Ausdruck kommt (V. 1, 31, 55, 62). Es ist folglich leicht zu verstehen, daß der Gott selbst „ein Wunder für die Menschen“ genannt wird. Melanipp. 7: θαῦμα βροτῶν. Arat. Ph. 15 (Zeus): μέγα θαῦμα. P III 208 (Apoll.-Helios): π[ᾶ]σι θεοῖσι καὶ [ἀνθρώ]ποις μέγα θα[ῦ]μα. Vgl. Hom. Od. 11, 287 und Hes. Theog. 500. Auch die Beispiele für θαῦμα τέτυκται Hom. h. 3, 196. 5, 240 sind zu beachten. Ferner Orph. frg. 32b IV, wo die Große Mutter ein θαῦμα μέγ' ἀνθρώποις zeigt (nicht selbst ist). — Weiterhin: Krates 2, 1 (Euteleia): σοφῶν ἀνδρῶν ἀγάπημα; vgl. frg. chor. 38 1): φίλον Ὀρασιν ἀγάπημα. Aristot. 5, 2 (Areta): θήραμα κάλλιστον βίω. Orph. h. 5, 3 (Aither): πᾶσι ζῴοισιν ἔναυσμα; 11, 16 (Pan): ζῴοισιν ἔναυσμα. ἀνάπαυμα s. u. in § 8. Orph. h. 18, 7 (Pluton) und 84, 5 (Hestia): θνητῶν στήριγμα κραταῖόν. Isyll. D 21 (Asklepios): μέγα δῶρημα βροτοῖς. ὄνειαρ: Hes. Theog. 871 (die freundlichen Winde): θνητοῖς μέγ' ὄνειαρ. Arat. Ph. 15 (Zeus): μέγ' ἀνθρώποισιν ὄνειαρ. Maked. 16 (Asklepios): βροτοῖς μέγ' ὄνειαρ. Vgl.

1) Das Fragment zeigt Hymnenstil; es wird wohl aus einem Hymnus stammen. An welche Gottheit dieser gerichtet war, ist nicht sicher festzustellen, vielleicht an Eros.



auch Hom. h. 5, 269: ὄναρ τέτυκται. Orph. h. prooim. 14. πρόσοψις; Orph. h. 8, 3 (Helios): ζῶων ἡδεῖα πρόσοψι; 2, 2 (Prothyraia): λεχῶν ἡδεῖα πρόσοψι; vgl. die Epiklese der Isis Ox. pap. 1380, 127: ἰλα- | ρὰν ὄψιν. φῶς; Anubish. 7 (Isis, scil. ἦν) θρέπεν δ' Ἐρεβος φῶς πᾶσι βροτοῖσι. Arist. 45, 33 K. (S. 97 D.; Sarapis): ὦ κοινὸν ἅπασιν ἀνθρώποις φῶς. ἄκος; Orph. h. 50, 6 und frg. adesp. 39, 12 (s. o. S. 114). Ferner Orph. h. 29, 15 (Phersephone): Ζωὴ καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς πολυμόχοις. 28, 10 (Hermes): τὸ σεβάσιμον ἀνθρώποισι.

Weiterhin stehen in diesen Appositionsstil auch Substantiva, die auf eine Person hinweisen, und Adjektiva. Und zwar wird hierdurch vor allem die verschiedenartige Wirksamkeit der Götter gegenüber dem Menschengeschlecht zum Ausdruck gebracht: Orph. h. 8, 17. 12, 6. Frg. 158: πᾶσιν ἀρωγ(ός. Theokr. 17, 125: πάντεσσιν ἐπιχθονίοισιν ἀρωγούς. 22, 23: ὦ ἄμφω θνητοῖσι βοηθόοι. Orph. h. 74, 4: θνητῶν σῦτεира μεγίστη. Anubish. 10: μεγάλων [ἀγ]αθῶν [κ]ράντεира βροτοῖσιν. Eur. Bakch. 571: τὸν εὐδαιμονίας | βροτοῖς ὀλβοδόταν; Or. 175: ὑπνοδότεира τῶν πολυπόνων βροτῶν. Frg. adesp. 89, 2: πλουτοδότεира βροτοῖς. Orph. h. 73, 2: βιοδώτορα θνητῶν; 40, 7: θνητῶν θρέπτεира προπάντων; 36, 8: βροτῶν κουροτρόφε δαίμων; 78, 6: βίου πρόπολε θνητοῖσιν; 28, 4: λόγου θνητοῖσι προφήτα; 59, 18: ἀφανρέτιδες θνητοῖσιν ἀνάγκης; 86, 2: θνητοῖς χρησιμῶδὲ μέγιστε. Maked. 11 (Asklepios): (scil. τὸν δ' ἐδιδάξατο) Κένταυρος ἀλεξίπονο[v] μερόπεσσιν. Ferner wird auf diese Weise die Gesinnung des Gottes gegenüber den Menschen bezeichnet: Hes. Theog. 763: μείλιχος ἀνθρώποισι; 407: ἦπιον ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι. Glaukop.-frg.: βροτοῖσιν εὐνοεστάτην. Orph. h. 50, 8: πᾶσιν εὐφρον; 2, 5. 40, 12: πᾶσι προσην(ής; 63, 1: θνητοῖσι δικαιοτάτη. Dieser göttlichen Gesinnung entspricht auf seiten der Menschen, daß man den Gott als „den Menschen befreundet“ und „ersehnt“ bezeichnet: Pap. Chic. III 16: ἀνθρώποισι φίλον καὶ σύμμαχον ὄντα. Orph. h. 3, 7: φίλη πάντων; 28, 9: φιλε θνητοῖς; Dioskor. 13, 31: πᾶσι φιλατάτος; vgl. Aristoph. Ri. 562. Orph. h. 76, 3: θνητοῖς . . . ποθεινόταται; 29, 11. 33, 1. 60, 5: θνητοῖσι ποθειν(ός; 3, 12. 64, 12: πᾶσι ποθεινός. Vgl. die wahrscheinliche Ergänzung Kaib. 1029 a, 2: ἀγλα[ά] τέκνα θεοῖσι καὶ ἀνθρώ[ποισι ποθεινά; der Appositionsstil steckt vielleicht auch in V. 7 desselben Hymnus: θνητοῖς τ' ἀνθρώποις — —. An diese stilistische Eigenart des Hymnus

erinnert auch Kritias in der Elegie πολιτεία Λακεδαιμονίων (Diels Fragg. d. Vorsokr. II<sup>2</sup> 615), V. 21: πρὸς τὴν τερπνοτάτην τε θεῶν θνητοῖς Ὑγίαιαν; vielleicht hatte er die bewußte Absicht, seiner Elegie damit einen feierlichen Abschluß zu geben. — Auch die Größe der göttlichen Macht und ihre Verehrung wird durch den Appositionsstil zu den Menschen in eine enge Beziehung gerückt: P I 344: ὀρκίζω τὴν σὴν δύναμιν, τὴν πᾶσι μεγίστην; Orph. h. 45, 2. 54, 2: τετιμένε πᾶσι θεοῖσι | καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν; Par. Chic. II 4: κα[ῖ] μερόπεσσι καὶ ἀθανάτοισι με[τρί]σσοις | Ἄρσινοα Πτολεμα[ῖ] παλαιγενές οὖνομα und II 9 (ohne erkennbaren Zusammenhang): - - - μονα πᾶσι βροτ[οῖς] φ[- - -]α; Orph. h. 40, 16: πολυπότνια θνητοῖς; 10, 4: πανυπέρτατε πᾶσιν (die Konjekture von Hermann: π. δαῖμον muß ich ablehnen, obwohl dies Orph. h. 4, 8 und 61, 9 steht; denn ich kann keinen Anstoß an der Überlieferung nehmen); Pind. Ol. 13, 10 s. o. S. 82; Orph. h. 72, 5: ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν; Tyche-h. 2: θνατοῖς συνομέσ<τ>ιε. Im Appositionsstil wird auch Physis Orph. h. 10, 9 als κοινή μὲν πάντεσσιν und Arete Aristot. 5, 1 als πολύμοχθε γένει βροτείῳ bezeichnet. Es dürfte wohl klar geworden sein, daß der Appositionsstil als ein charakteristisches Merkmal des Hymnenstils zu bezeichnen ist; entstanden ist er aus dem Bestreben heraus, die Beziehungen zwischen Gott und Mensch möglichst eindringlich darzustellen.

Diejenige Wirksamkeit, in der man sich die Götter im Gebet und ebenso im Hymnus am häufigsten vorstellt, ist die, daß sie den Menschen alle möglichen Güter „geben“. Das Verbum διδόναι begegnet im Hymnus in allen möglichen Formen, am häufigsten δίδου, δός, διδούς; es erübrigt sich, hierfür Beispiele anzuführen (vgl. z. B. Ausfeld a. a. O. 537). Hingegen sei von den von διδόναι abgeleiteten Epitheta des Gottes etwas ausführlicher die Rede. δοτήρ, δωτήρ, δώτωρ: δοτήρ εὐθάρσεος ἥβης: Hom. h. 8, 9. δοτήρ παντοῖος ἀρετῆς: Kaib. 831, 13 f. δοτήρ ἀπάντων: Arist. 43, 29 K. (S. 11 D.) (δοτήρ bei Hom. Il. 19, 44). δωτήρ ὑγείας: Isyll. D 21. δωτήρες ἑάων: Hes. Theog. 46. 111 (Götter) (ebenso Hom. Od. 8, 325. Hes. Theog. 633. 664). δώτωρ ἑάων: Hom. h. 29, 8. 18, 10 (2. Fassung). Kallim. 1, 91. Kaib. 1027, 33 (ebenso Hom. Od. 8, 335); δώτωρ ἀπημονίης: Kallim. 1, 92; δώτωρ ἐλευθερίας Androm. 2; vgl. δώτωρ bei Synes. 4, 10 und 12. In Zusammensetzungen: ξυνοδοτήρ Anth. Pal. 9, 525,

V. 15; πλουτοδοτήρ V. 17; ψυχδοτήρ V. 24; ζηλοδοτήρ V. 7 und 9, 524, V. 7. βιοδώτωρ Orph. h. 73, 2. δότεира, δώτειρα: δότεира: Ox. pap. 1380, 13. δώτειρα Ox. pap. 1380, 68. In Zusammensetzungen: πλουτοδότεира: frg. adesp. 89, 2. Orph. h. 40, 3. frg. 302; ὀλβοδότεира: Eur. Bakch. 419. Orph. h. 60, 11; ὑποδότεира: Eur. Or. 175. Orph. h. 3, 7; γεννοδότεира: Orph. h. 55, 12; καρποδότεира Orph. h. 43, 9; διανοίης ὀρθοδότεира Orph. h. 76, 5; παντοδότεира und πανδώτειρα s. o. S. 45; χαριτοδώτειρα Ox. pap. 1380, 10. - δώτης, - δώτις; - δότης, - δότης: βιοδώτης: Kaib. 1026, 5. Anth. Pal. 9, 525, 3; βιοδώτις: Orph. 29, 3. 55, 12. ὀλβιοδώτης: Orph. h. prooim. 35; 34, 2. Stob. I 1, 31, V. 3; ὀλβιοδώτις: Orph. h. 40, 2. ὀλβοδότης: Eur. Bakch. 572. Orph. h. 68, 9. Pap. Chic. VI 6. I G IV 1 (ed. min.) nr. 424 und 425. ὀλβοδότης: Orph. h. 27, 9. χαριδώτης: Hom. h. 18, 10 (2. Fassung); χαριδώτις: Orph. h. 55, 9; ebenso möchte ich auch Orph. h. 9, 9 χαριδώτι korrigieren (codd. χαροδώτι; Abel χαριτώπι; Abels Konjektur entfernt sich weiter von der Überlieferung, außerdem ist die Femininform χαριτώπις in den Orph. h. nicht zu belegen). ἠποδώτης: Orph. h. prooim. 37; ἔλπιδοδώτης: Anth. Pal. 9, 525, V. 6; ὤρεσιδώτης V. 25; ξενοδώτης: Anth. Pal. 9, 524, V. 15. ὑποδώτις: Orph. h. 57, 8. πλουτοδότης: Carm. pop. 24; Orph. h. 73, 4; μυστοδότης: Mesomed. 9, 7. ἐσθλοδότης: Synes. 4, 270. — Die Verbalbildung πλουτοδοτεῖν steht Orph. h. 18, 5 (Pluton): πλουτοδοτῶν γενηῖν βροτέην.

Außer διδόναι finden sich im Hymnus noch folgende Verba, um zu bezeichnen, daß der Gott den Menschen etwas „gibt“: ὀπάζειν (eigentlich folgen, begleiten lassen): Hom. h. 5, 494. 24, 5. 30, 18. 31, 17. Hes. Theog. 420. 433. 438. 442. 974. Aristoph. Thesm. 972. Apoll. Arg. 4, 1600. Orph. Arg. 3. Orph. h. 67, 8. 73, 9. Pap. Chic. II 14. Prokl. 1, 40. P IV 948. Synes. 3, 493. 10, 7; vgl. das intrans. ὀπαδεῖν Hom. h. 30, 12. Theokr. 17, 75. (Im gleichen Zusammenhang steht ὀπάζειν bereits vielfach bei Homer.) πέμπειν: Hom. h. 5, 488. frg. chor. 5, 5. Soph. O. T. 188. Eur. frg. 904, 9. Timoth. Pers. 251. Theokr. 22, 215. Orph. h. 13, 10. 21, 7. 22, 10. 23, 7. 24, 9. 25, 11. 57, 12. 64, 13. 82, 5. 7. Orph. Arg. 4. P I 314. 317 = IV 447 = 1968. P III 230. IV 461. 462. 1418. VI 16 (vgl. auch Timoth. nr. 11, 3). ἀναπέμπειν: Orph. h. 29, 17. P IV 1467. ὑποπέμπειν: Orph. h. 86, 5. ἐκπέμπειν: P VII 680. ἐπιπέμπειν: Pind. frg. 75, 2. Isyll. D 24.

P V 412 = VII 676 = XVII b 20 (ergänzt). Hierzu Fr. Pfister (Wochenschr. f. klass. Phil. [1912] 753 ff.) über ἐπιπομπή, ἐπιπέπειν usw. im Sinne von Bezauberung, Dämonen senden; an unseren Stellen steht ἐπιπέπειν ganz allgemein und gleichbedeutend mit dem einfachen πέπειν. — ἄγειν mit Kompositis: frg. chor. 4, 8. Orph. h. 10, 30. 14, 13. 17, 10. 29, 19. 33, 9. 36, 14. 40, 19. 43, 11. 67, 3. 74, 10. 76, 12. 78, 1. φέρειν: Orph. h. 20, 6. 35, 7. 45, 7. 51, 16. 56, 12. 64, 11. 87, 5. Pap. Chic. IV 11. Hippol. 2, 6. προφαίνειν (sichtbar machen, erscheinen lassen; vgl. ἀναφαίνειν o. S. 51 und die Vorstellung der Epiphanie): Delph. h. II 4. Orph. h. 8, 20. 17, 9 cod. Thryll. 66, 7. 86, 6. 18. παρέχειν: Orph. h. 16, 3. 27, 6. Pap. Chic. X 12. P XVII b 13. πορίζειν (-εσθαί): Eur. Alk. 222. Aristoph. Ri. 593. Frö. 880. Orph. h. 78, 12. πορεῖν (Aor.): Hom. h. 5, 225. Anakr. 105, 1. Soph. O. K. 1086. Diophant. 16. 20. Kaib. 1028, 36. Ox. pap. 1015, V. 16. Dioskor. 10.

Damit haben wir die verschiedenartigen Tätigkeiten kennen gelernt, die die Götter nach der Vorstellung der Menschen diesen zuliebe ausüben oder ausüben sollen. Dies ist ein Gedankenkreis, der einen wesentlichen Bestandteil der Gottesvorstellung ausmacht; denn zu dem Begriff des Gottes gehört nicht allein, daß er eine große Macht besitzt, sondern ebenso, daß er zu dem Menschen in einer Beziehung steht. Der Mensch, der in sich den Mittelpunkt alles Seins und Werdens sieht, also insbesondere der primitive Mensch, bezieht alle außer ihm liegenden Erscheinungen und somit auch das göttliche Wirken zunächst auf sich selbst<sup>1)</sup>; von solcher Auffassung kann er sich nie ganz losmachen; denn er kann die Gottheit nur im Spiegel seines eigenen Ichs erblicken. Das Verhältnis der Götter zu den Menschen, ihre Gesinnung (§ 5) und ihre Wirksamkeit (§ 6) nimmt im griechischen Hymnus einen weiten Raum ein: die Götter sind den Menschen wohlgesinnt und wirken nach ihren Wünschen. Darum erhalten sie, besonders in Weihinschriften und prosaischen Lobreden späterer Zeit, vielfach den Ruhmestitel φιλόανθρωπος (vgl. O. Weinreich, ARW 18 [1915] 50 ff. Amann a. a. O. 9), ein Wort, das aber in der uns erhaltenen Hymnenliteratur nicht

1) Rohde, Kl. Schr. II 323: „Auf den Menschen als den Mittelpunkt des Seins und Werdens bezieht griechische Religion alles göttliche Tun, nicht minder kindlich, als andere Religionen“.

vorkommt. Den Grund hierfür darf man darin suchen, daß die *φιλανθρωπία* ein von abstrahierender Betrachtungsweise geschaffener Begriff<sup>1)</sup> ist und deshalb der Sprache des Dichters nicht angehört; denn diesem steht eine Fülle bildkräftiger sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten zu Gebote. Wenn wir aber den für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch charakteristischen Grundzug des griechischen Hymnus bezeichnen wollen, so finden wir keinen treffenderen Ausdruck als den schon im Altertum verbreiteten der *φιλανθρωπία*.

### § 7. Die anthropomorphe Gesamtauffassung der Götter.

Neben den beiden betrachteten Grundbegriffen, neben der göttlichen Macht und ihrer Beziehung zum Menschen, erkennt man in dem Bild der griechischen Götter eine Reihe von anthropomorphen Einzelzügen (vgl. O. Kern, Die Religion der Griechen I 49 ff.). Freilich ist davon keine Gottesvorstellung frei — denn sie bildet sich im Bewußtsein des Menschen aus menschlicher Vorstellungsmöglichkeit (Gott „weiß“, „sieht“, soll „helfen“ usw.); die griechische Vorstellung von den Göttern ist indes in unvergleichlich größerem Maße von menschlichen Zügen beherrscht, besonders was das Verhältnis zwischen Gott und Mensch angeht. Dies wird auch in manchen Eigenheiten der griechischen Hymnendichtung deutlich.

Die körperliche Gestalt der Gottheit ist menschlich gebildet (abgesehen von Einzelvorstellungen, die auf fremde Einflüsse zurückgehen). Ihr schönes, freudiges Antlitz wird geschildert (Hom. h. 10, 2 f. 31, 11 ff. Eur. Bakch. 1021); es ist der Wunsch der Menschen, daß sie mit freundlichem Blick (also gnädig — vgl. § 5) naht (Orph. h. 49, 7. 16, 10. 55, 16. 75, 4. 53, 9. 71, 12).

Feste stilistische Prägungen entstanden; vgl. z. B.: Pap. Chic. III 1: ἀστ[ρ]άπτουσα γελᾷ τ[ε]ρπνοῖσι προσώποις und Prokl. 7, 31: ἡ φάος ἀγνὸν ἀπαστράπτουσα προσώπου. Orph. h. 33, 8: ἀλλά, μάκαρ', ἔλθοις πεποθημένα ὄμματι φαειρῶ und Luk. trag. 135: ἴλαος ἔλθοις, ὄμματι φαειρῶ. Eine große Zahl von Beiwörtern: εὐ-, ἡδυπρόσωπος; λιπαρ-, ἀγανόματος; εὐ-, βο-, γλαυκ-, ἔλικ-, καλυκ-, κυαν-, χρυσῶπις; χαριτώπης (Orph. h. 17, 5. 17, 6 cod. Thyll.); ἔλικο-, χιονοβλέφαρος.

1) Zur Geschichte des Begriffes vgl. S. Lorenz, de progressu notionis *φιλανθρωπίας*, Diss. Lpz. 1914.

Das schöne lockige Haar wird gerühmt (vgl. Hom. h. 7, 4. 24, 3. Isish. Andr. 17 f. Pap. Chic. III 9 f.) in den Beiwörtern ἠΰκομος; ἔϋ-, καλλι-, λιπαρο-, βαθυ-, ἔρασι- (ἐρατο-) κυανο-, χρυσοπλόκαμος; εὐ-, ἄβρο-, βαθυ-, κυανο-, χρυσεοχαίτης; ἄβρο-, ἀκερσε- (ἀκερο-), χρυσοκόμης; χρυσοέθειρος. In der Beschreibung der Göttinnen wird ihre Schönheit hervorgehoben durch εὐ-, γλαυκ-, λευκώλενος und ῥοδόπηχυς; καλλί-, λευκό-, ῥοδό-, τανύσφυρος und ἀργυρόπεζα; βαθύ-, μεγαλό-, ῥοδόκολπος. Vielfach ist von dem bewundernswerten Äußern (εἶδος) der Gottheit die Rede (Hom. h. 5, 315. 6, 18. 12, 2. 32, 16. Orph. h. 55, 27. 1, 6. 72, 4. frg. 114, 5. Dioskor. 13, 21 u. 12, 18; darunter viele Entsprechungen in Ausdruck und Vers); vgl. auch εὐειδής und ἀγλαό- (auch καλλι- und χαρειτό-)μορφος. Die Götter sind demnach wohlgebildet und schön und stellen offenbar das Schönheitsideal des griechischen Menschen dar.

In menschliche Lebensverhältnisse, in Familie und Gesellschaft sehen wir die Götter hineingestellt. Es gehört zur Eigentümlichkeit des Hymnus, daß das γένος des Gottes gepriesen wird (vgl. Adami a. a. O. 226 f., Buchholz a. a. O. 7 f.). Die Schönheit der göttlichen Kinder wird hervorgehoben: περικαλλέα τέκνα (Hom. h. 3, 323. 397. 504), κάλλιμα τέκνα (Hom. h. 31, 5), εὐπαις γόνος (Eur. Iph. T. 1234), ἀγλαός (Hom. h. öfter; Solon 1, 1. Krates 1, 1. Kaib. 1029 a, 1 f. Orph. h. 37, 1. 5, 5. Frg. 194. Pap. r. g. V. 9). Die göttliche Mutter heißt εὐτεκνος (Orph. h. 40, 13; vgl. 35, 3), καλλιτεκνος (Aristot. 2; vgl. Orph. h. 23, 3), καλλιπαις (Philod. 7). Zur Bezeichnung der Kinder der Götter begegnen in übertragener Bedeutung: θάλος (Hom. h. 5, 66. 4, 278. Delph. h. II 11. Kaib. 1027, 16. Orph. h. 29, 5. 36, 11. 50, 3. 56, 4. 8. 67, 6. P IV 458), ἔρνος (Aisch. Schutzfl. 584. Aristoph. Thesm. 321. Limen. I 28. Orph. h. 6, 5. 52, 5. 56, 8. Kaib. 1027, 25. P IV 2610<sup>1)</sup>), βλάστημα (Chrysosch. 1. Orph. h. 5, 5. 12, 9. 13, 6. 79, 2), σπέρμα (Orph. h. 6, 4. 42, 2. 50, 2), ἄγαλμα (Soph. Ant. 1115. Ariston. 1, 6. Mesomed. 6, 8<sup>2)</sup>); vgl. decus, dazu Norden a. a. O. 173). Charakteristisch für den Hymnus sind auch die von den Göttern gebrauchten Ausdrücke

1) Dagegen bedeutet ἔρνος nicht das leibliche, sondern etwa Lieblingskind, wenn Bakchos ἔ. der Nymphen und Aphrodites heißt (Orph. h. 46, 3).

2) Wörtlich hingegen als „Zierde“ ist zu fassen, wenn Hesperos bzw. Selene als νυκτός ἄ. bezeichnet wird (Bion 7, 2. Orph. h. 9, 9. P IV 2789).

für Erzeugen und Gebären ἐν φιλότητι μιγῆναι, μιγῆναι u. ä. (Hom. h. und Hes. Theog. öfter. Erythr. II 4. Dakt.-Id. h. 1. Alkaios 2, 3. 8, 3. Pind. pai. 9, 43. Orph. h. 71, 4) und γείνασθαι, ἐκγείνασθαι (Hom. h. ö. Aisch. Schutzfl. 581. Erythr. II 3. III 2. Philod. 7. Isyll. D 8 f. Kallim. 2, 104. Maked. 7. Orph. h. 35, 4. frg. 114, 2. Luk. trag. 4).

Diesem Sprachgebrauch folgt offenbar Alkaios 2, 2 (Hermes): τὸν . . . | Μαῖα γείνατο Κρονίδα μιεῖσα [Bergk γέννατο, Diehl γέννα τῷ] und 8, 2 (Eros): <τὸν> γείνατ' εὐπέδιλλος Ἴρις | χρυσοκόμα Ζεφύρω μιεῖσα [cod. γείνατο, B. D. γέννατ'].

Die gesellschaftliche Verknüpfung der Götter zeigt sich auch in der gemeinschaftlichen Anrufung. So wendet man sich an verwandtschaftlich oder persönlich zusammengehörige Gottheiten (Hom. h. 1, 165. 34, 20 f. Carm. pop. 46. Soph. Ant. 1150 f. Limen. II 8 f. Erythr. II 16. Maked. 18. Orph. h. prooim. 27. 41. 30, 9. 53, 6. 51, 16. 54, 7 ff. Didyma [s. o. S. 96]. Kaib. 797, 5. Arat. Ph. 15 f. P I 297) und an solche Götter, die ein gemeinsames Machtgebiet haben (Hom. h. 24, 5. 29, 9 f. und 13. Scol. 1, 4. Theokr. 2, 165 f. Aschmun. 1, 3 f. P IV 2730). Bisweilen wird die Anrufung sogar auf einen größeren Kreis ausgedehnt; Maiistas V. 64 (Sarapis): χαῖρε, μάκαρ, καὶ σείο συνάορος οἱ τ' ἐνὶ νεῦ | ἡμετέρῳ γεράσι θεοί. Herond. 4, 1: Χαῖρε ἄναξ Πάϊνον . . . | σὺν καὶ Κορωνίς ἢ σ' ἔτικτε κύπόλλων | χαίροιν, 10: χῦσοι θεοὶ σὴν ἐστίην κατοικεῦσιν | καὶ θεαί. Zusammen verehrt man demnach besonders die θεοὶ συνέστιοι (vgl. auch Orph. h. 40, 10. Frg. chor. 25); ähnlich auch die θεοὶ πολιοῦχοι (s. u. § 9). Schließlich werden sogar sämtliche Götter einbezogen: Hom. h. 9, 7. Epidaur. 129. IG IV 1, 424. 425. Orph. h. prooim. 32 ff. und die Hymnen Prokl. 4 und Stob. ecl. I 1, 31 (hier werden erst einzelne, dann alle Götter besungen, vgl. o. S. XIII, 1). Solche gemeinschaftliche Verehrung ist in dem Bestreben begründet, keinen der Himmlischen zu übergehen; denn der zurückgesetzte Gott sinnt auf Rache (vgl. Wunsch ARW 7 [1904] 100).

Auch die Schilderung des göttlichen Daseins steht im Hymnus unter dem Zeichen eines großen σὺν. Ein Gott erscheint als σύν-(δμό-)θρονος eines anderen (Orph. h. 11, 4; Jul. V 179 D; Pind. N. 11, 2. Vgl. auch Likymn. 4 a; Orph. frg. 23; h. 62, 2), als ὁμόστολος und συνοπάων (Soph. O. T. 212. Orph. h. 31, 5).

Durch gesellige Freuden sind die Götter vereint, vor allem die dionysischen und erotischen. συμπαίζειν: Anakr. 2, 4. Orph. h. 58, 3. 43, 7 (συμπαίκτορες). 29, 9 (Persephone als συμπαίκτηρα; durch 43, 7 gesicherte Konj. von Heringa). μεταβακχεύειν: Orph. h. 1, 3 (Hekate). συνουαστήρες: Orph. h. prooim. 34. σύγχορος: Orph. h. 11, 9. Gemeinsame Gesänge und Tänze werden geschildert Hom. h. 19, 19. Arist. 43, 6 K. (S. 2 D.). Orph. h. 51, 8. 46, 4 f.; auch 53, 2. 54, 5. In Gesellschaft erfreuen sich die Unsterblichen an der Jagd (Nonn. Dion. 44, 198) und am Gastmahl (Theokr. 17, 22; σύνδαιτις Orph. h. 55, 11). Vgl. auch Pind. Ol. 14, 8 f.

Als charakteristisch greife ich heraus: Eur. frg. 589, 3 (Dionysos): τέρπεται σὺν ματρὶ φίλα | τυμπάνων <ἐπ'> ἰαχαῖς. Aristoph. Lys. 1283 (Dionysos): ὅς μετὰ μανιάσι βακχίσιν οἰνάσι δαίεται. Orph. h. 42, 6 (Mise): εἶτε καὶ ἐν Φρυγῇ σὺν μητέρι μυστιπολεύεις | ἢ Κύπρῳ τέρπη σὺν εὐστεφάνῳ Κυθερείῃ | ἢ καὶ πυροφόροις πεδίοις ἐπαγγάλλαι ἀγνοῖς | σὺν σῇ μητρὶ θεᾷ μελανηφόρῳ Ἴσιδι σεμνῇ, | Αἰγύπτου παρὰ χεῖμα σὺν ἀμφιπόλοισι τιθήναις. Diese Stelle auch bezeichnend für den εἶτε-εἶτε-Stil.

Das Seelenleben der Götter ist menschlich gedacht; Leidenschaften und Affekte sind ihnen nicht fremd, im Hymnus sehen wir sie meist beherrscht von der Gemütsbewegung der Freude. Dies war auch schon bei der Betrachtung des göttlichen Gemeinschaftslebens erkennbar und ist ein wesentlicher Zug des Hymnus. Man stellt sich die Gottheit fröhlich, auch lachend vor; vgl. Demetr. h. 7: ὁ δ' ἰλαρός, ὥσπερ τὸν θεὸν δεῖ, καὶ καλός | καὶ γελῶν πάρεστι. Das bezeichnen die Beiwörter ἰλαρός und εὐδῖος und zahlreiche verbale Verbindungen: (ἐπι-)τέρπεσθαι (-ειν): Hom. h. ὅ. Hes. Theog. 37. 51. Eur. Hel. 1352; frg. 589, 3. Aristoph. Thesm. 992. Ariston. 2, 6. Orph. h. 17, 8. 32, 5. 42, 5 und 7. 49, 6. 55, 8 und 22. 74, 4. Mesomed. 10, 20. Nonn. Dion. 44, 195. Aschmun. 2, 5. P V 408. VII 673; vgl. Eur. frg. 453, 12. (ἐπι-)αγάλλεσθαι: Hom. h. 2, 249. 19, 24. 4, 553 (vgl. Orph. h. 6, 2). Hes. Theog. 68. Orph. h. 1, 4. 6, 2. 22, 6. 23, 2. 24, 4. 42, 8. 49, 2. Mesomed. 10, 10. γηθεῖν (γεγηθέναι): Hom. h. öfter. Limen. I 17. Kaib. 1027, 24. Orph. h. 2, 6 und 8. Apoll. Arg. 2, 707; vgl. Isish. Andr. 3. χάρειν: Hom. h. ὅ. Anakr. 1, 7. Eur. Bakch. 134. 417. Kallim. 3, 44. 2, 85 (vgl. Hom. h. 3, 506). Theokr. 17, 23. Orph. h. 3, 4. 9, 8. 11, 8. 14, 6. 17, 8 cod. Thryll. 18, 18. 26, 7. 28, 5. 29, 12. 40, 4 und 11. 45, 3. 51, 5. 55, 21. 56, 7. 61, 3. 63, 2. 9. 10. 65, 4. Hippol. 1, 4. P I 302.



III 213. Long. II 7. Dazu die Adjektiva *τερπικέραυτος* Hom. h. ö. Orph. Arg. 426; *τερψίχορος* Anth. Pal. 9, 525, 20; *γηθόσυνος* Anth. Pal. 9, 524 u. 525, V. 4; *χαρμόφρων* Hom. h. 3, 127; mannigfaltige Zusammensetzungen mit *-γηθής* (Anth. Pal. 9, 525, 5 und 12), *-τερπής* (Orph. h. 27, 11. 51, 15) und *-χαρής*.

Belegstellen für die letzteren: Orph. h. 11, 12. 51, 5 *άντρο-*; 51, 13 *δρυμο-*; 52, 12 *κισσο-*; 55, 9 *λεκτρο-*; 26, 8 *όμβρο-*; 32, 6. 65, 2 *όπλο-*. Anth. Pal. 9, 525, 3 *βελεσσι-*; 14 *νευρο-*, 24 *ψαλμο-*, 15 *ευνο-*. (Dies letzte heißt „sich gemeinsam freuend“ [Passow<sup>5</sup> „alle gemeinsam erfreuend“], da *-χαρής* immer „sich freuend“ bedeutet; vgl. die gemeinsamen Freuden der Götter o. S. 130). Wie sehr diese Beiwörter zum Hymnenstil gehörten, zeigt IG XIV 769, wo Pluton *δακρυχαρής* heißt; noch mehr Luktian, der die „Gottheit“ Podagra ironisch als *κλινο-* und *έπιδειαμοχαρής* feiert (trag. 131. 198). Ja sogar in der christlichen Hymnendichtung leben diese Wortbildungen fort; Clem. Alex. nennt Christus *αιωνοχαρής* (16), er denkt dabei wohl kaum an ein wirkliches Freuen, sondern übernimmt nur eine stilistische Formulierung, die er sogar durch den ersten Wortbestandteil christlichen Gedanken annähert.

Die Freude der Götter ist gelegentlich nur eine augenblickliche Gemütsregung; vielfach eine dauernde Freude an bestimmten Dingen. So freut sich die Gottheit an ihren Kultstätten, an Opfern und Chören, an Verehrung durch die Menschen; an Ehe und Kindern, an geselliger Gemeinschaft; an ihrem Machtgebiet (die Meerestgötter an Wogen und Schiffen, Artemis an der Jagd, usw.), an den Wirkungen ihrer Taten (Eileithya an der *εὐτοκία* usw., Pluton an den Tränen), an ihren Attributen (Zeus am Blitz, Apoll an Leier und Bogen usw.). Demnach ist die Freude der Götter eine dauernde seelische Haltung, ja sie ist eins mit der göttlichen Glückseligkeit überhaupt. Das beweist schließlich Hom. h. 15, 7: *νῦν δ' ἤδη κατὰ καλὸν ἔδος νιφόμεντος Ὀλύμπου | ναίει τερπόμενος καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην*. In dieser schlichten Erzählung ist das einzige Merkmal für die nunmehrige Göttlichkeit des Herakles das *τερπόμενος*.

Auch in der eigentlichen Bitte begegnet häufig der Wunsch, der Gott möge freudig gestimmt sein. Denn ein gutgelaunter Gott ist geneigt, die Wünsche des Menschen zu erfüllen: *εὐφρων* bedeutet heiter und gnädig (s. o. S. 88 f., vgl. auch Dionysos in *εὐφροσύνη* Eur. Bakch. 376 ff. *εὐφρόσυνος* Ox. pap. 1380, 19. 31 [Isis]); hingegen bringt ein ärgerlicher Gott Schaden. Die hymnische Grußformel *χαίρει* scheint mir deshalb — ursprünglich

wenigstens — deutlich als Wunsch empfunden zu werden; vgl. Hom. h. 1, 14: χαῖρε, μάκαιρ' ὦ Λητοῖ, ἐπεὶ τέκες ἀγλαὰ τέκνα. χαῖρε (χαίρετε) steht: Hom. h. ὅ. Hes. Theog. 104. 963. Terpandr. 3. Alkaios 2. Archil. 120. Pind. frg. 87, 1. Erythr. II 13. Scol. 2. Sokr. 2. Krates 2. Dionys. 1. Eur. Hipp. 63. 70. Aristoph. Thesm. 111. 129. 972. Kratin. frg. 321. 324. Simias 6. Zeus-Dikt. h. 1, 6, 11 usw. Kleanth. 3. Isyll. D 22. Kallim. 1, 91. 94. 2, 113. 3, 225. 259. 268. 4, 325 f. 5, 140 f. 6, 2. 134. Bion frg. 7, 4. Theokr. 2, 14. 165. 15, 149. 22, 214. 17, 135. Ariston. 2, 8. Maiistas V. 64. Arat. Ph. 15. Maked. 16. Ptolem. 22. 24. Kaib. 790, 1 (ergänzt). 799. 1025, 1. 1027, 6. 30. Epidaur. 133. 134. 129, 10. Nikiad. V. 11. Anubish. 1. Isish. Gomphei V. 16. Melinno 1. Pap. Chic. II 2. Philipp. 1, 1. Attish. 1, 3. Prokl. 6, 1 ff. 13 ff. Nomm. Dion. 17, 285. Arist. 4. heil. Rede § 39 (Hymnenbruchstück). Menandr. S. 446 Sp. P II 88. 99. IV 939 f. 2242 f. 2561. 2850. XXII a Bl. 2, 15. Demetr. h. 14. Dioskor. 11, 17 ff. Synes. 2, 69 f. Method. 31. (Vgl. auch Isish. Kyme und Nysa.) χαίρειν in der 3. Pers. Imp.: Theokr. 15, 131. Herond. 4, 9; im Optativ: Herond. 4, 1. 4. 6. Arat. Ph. 16. Luk. trag. 133. P III 250. Synes. 2, 73. 5, 58 ff.; als Partizip, verbunden mit einem anderen Imp.: Theokr. 2, 163. P II 2. Auch andere Wendungen begegnen im gleichen Sinn: εὐθυμήσας Theokr. 15, 143; τέρπεο Dioskor. 1, 7; σὺ δὲ φρένας ἀμφιγεγηθώς | δέξαι' . . . Hom. h. 2, 95 f. Vor allem die Orph. h. ersetzen das vielleicht allmählich abgebraucht klingende χαῖρε: 6, 10 βαῖνε γεγηθώς; 27, 14 ἔρχοο τηθόσυνος; 47, 6 ἔλθέ . . . γεγηθούσας πραπίδεςσι; es begegnet die Bitte, die Gottheit möge kommen ἱερῶ (καλῶ, νέψω) γήθουσα (γήθοντα) προσώπῳ (49, 7. 16, 10. 55, 16. 75, 4), κεχαρηώς (18, 19), κεχαρηότι θυμῶ (1, 10. 31, 7. 51, 17), κεχαρημένον ἦτορ ἔχοντας (prooim. 43).

Fröhlich gestimmt wird die Gottheit durch Hymnen, Opfer und dgl. Sie soll die menschlichen Wünsche erfüllen χαρεῖς ὕμνοις ἡμετέροις (Ariston. 1, 45), ἱεροῖσι χαρεῖς (Aristoph. Wo. 274. Orph. h. 82, 6). Zeus-Dikt. h. 3: γέγαθι μολπᾶ, | τάν τοι κρέκομεν (vgl. V. 8). Man bittet die Götter ταῖσδ' ἐπ' εὐχαῖς | χαρέντας ἐπιφανῆναι (Aristoph. Thesm. 313 f.) und ἐπιγελάσαι προθύμως | ταῖς ἡμετέραις χαρέντα χορείαις (V. 979 f.). Ptolem. V. 21: χαίρῃ μοι, ὦ Παιάν, ἐπ' ἑμαῖς εὐφροσι ταῖσδ' αἰοδαῖς. Scol. 4, 3: γελάσειας, ὦ Πάν, ἐπ' ἑμαῖς | εὐφροσύναισι, ταῖσδ' αἰοδαῖς κεχαρημένος.

C: εὐφροσύναις; Bergk: εὐφροσύναισι; Wilamowitz, Diehl: εὐφροσι nach Ptolem. V. 21. Ich halte die Konjektur nicht für gerechtfertigt: denn durch das κεχαρημένος ist der Gedankengang gegenüber dem Ptolemais-Hymnus variiert.

Zu dem Wunsch, der Gott möge „sich freuen“, tritt als höchst interessantes Seitenstück derjenige, der Gott möge „glücklich“ sein: Eur. Ion 126 u. 142: εὐαίων εὐαίων | εἷς ὦ Λατοῦς παῖ. Soph. Phil. 828 (Hypnos): εὐαῖς ἡμῖν ἔλθοις, | εὐαίων, εὐαίων,

ὤναξ. Nach dem Zusammenhang ist offenbar kein Unterschied, ob man der Gottheit Freude oder Glück wünscht: die göttliche Freude entspricht eben der göttlichen Glückseligkeit, d. h. sie ist deren wesentlicher Bestandteil. Und obwohl man weiß, daß der Gott Glück und Freude schon an sich besitzt, wünscht man beides doch immer wieder, hymnischer Gewohnheit entsprechend. Denn daß der Gott glücklich ist, wird ebenfalls des öfteren betont: ὄλβιος: Hom. h. 3, 460. Aisch. Schutzfl. 526. Aristoph. Lys. 1286. Thesm. 129 (vgl. 106. 118: ὀλβίζειν). Anth. Pal. 9, 525, 16. Thetis-Neopt. h. 11. Prokl. 1, 33. Dioskor. 28. (Prokl. 1, 33: Hss. ὄλβιε δαίμων; Dioskor. 28: Hs. ολβι. δαιμον. In den beiden Fällen wurde ὄλβιόδαιμον [nur Hom. II. 3, 182] konjiziert, ist aber ὄλβιε δαίμων zu schreiben.) πανόλβ(ι)ος: Aisch. Schutzfl. 582. Mesomed. 3, 4. πολυόλβ(ι)ος, s. u. S. 141. ὄλβιόμοιρος: Orph. h. 26, 6. 34, 12. 36, 9. 39, 2. 63, 3. 67, 5; ὄλβιόφρων: Luk. trag. 194; μάκαρ, μάκαιρα, durch die ganze Hymnendichtung hindurch sehr häufig.

Die Freude der Götter ist kennzeichnend dafür, daß ihre seelisch-geistige Artung durchaus anthropomorph ist. Vgl. auch, daß vielfach von φρήν, νόος, θυμός, ἦτορ, βουλή der Gottheit die Rede ist, und die Epitheta mit -φρων, -νοος, -θυμος. So sind die Götter durch Bitten und Überredungskünste, durch Lobeserhebungen und Schmeicheleien ebenso beeinflussbar wie die Menschen (vgl. das Rühmen ihrer Macht, insbesondere die πολυωνυμία o. S. 46 f.); die auf die Wirksamkeit bezüglichen Beiwörter bezwecken, den Gott zu eben dieser Wirksamkeit zu veranlassen (vgl. o. S. 101 ff.). Diese anthropomorphe Auffassung vom Seelenleben der Gottheit wird völlig deutlich im Gelübde: der Mensch hält dem Gott die Gabe hin, um dafür ein Geschenk einzuhandeln. Ein solch primitives Verhältnis zu den Göttern hat das griechische Volk von der homerischen Zeit bis zum Untergang seiner Religion. In der Hymnendichtung finden wir des öfteren Spuren dieses „Vertrags“verhältnisses (vgl. Heiler a. a. O. 144 f.). Gelübde werden dargebracht Mesomed. 3, 15 f. Philipp. 2, 7 f. Man bittet um die Gabe des Gottes ἀντ' ὑδῆς (Hom. h. 5, 494. 30, 18; vgl. Theokr. 17, 115 f.), ἀντι τῆς προθυμίας ταύτης (= die dargebrachte Lobrede; Jul. IV 158 B), ἀντ' ἐρατῶν δώρων τῶνδε (Anakr. 105). Von naiver Deutlichkeit ist die Bitte Anth. Pal. 6, 42, 6: ἀντιδιδούς δὸς πλέον ὦν ἔλαβες.

Denn man wartet auf Dank (χάρις: Anacr. 105. Orph. h. 15, 8 cod. Thryll. 19, 20), auf Revanche (ἀμοιβή: Ariston. 2, 14. Maiistas V. 43; schon homerisch; vgl. Dioskor. 10, 16). Der Gott soll der Menschen für die empfangene Ehre gedenken: Hom. h. 1, 166 (ἐμείο δὲ καὶ μετόπισθε | μνήσασθ'). Kallin. 2. Aisch. Sieb. 180 (μνήστορες ἔστε); Schutzfl. 535. Maiistas rühmt den Sarapis (V. 46): οὐδὲ σύ, παμνήστοισιν ἐφεσπόμενος πραπίδεσσι, | λήσαιο. Hier steht also dasselbe Verbum μνάσθαι, mit dem auch häufig zum Ausdruck gebracht wird, daß der Mensch sich des Gottes erinnert (vgl. o. S. 14): man empfindet demnach keinen Unterschied bei diesem gegenseitigen Gedenken, es liegt ein vollkommen gleichartiges Gegenseitigkeitsverhältnis zugrunde. Das gleiche zeigt durch die Wahl des sprachlichen Ausdrucks Kleanth. 36 (ἄφρ' ἄν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ | ὑμνοῦντες . . .), sowie die Stellen, wo dem χαίρει-Wunsch für die Gottheit sogleich die Bitte um eigene Freude folgt: Hom. h. 26, 11: καὶ σὺ μὲν οὕτω χαίρει, πολυστάφυλ' ὦ Διόνυσε· | δὸς δ' ἡμᾶς χαίροντας ἔς ὥρας αὐτὶς ἰκέσθαι. Erythr. II 13 (Asklep.): χαίρέ μοι, 15: δὸς δ' ἡμᾶς χαίροντας ὄραν φάος | ἀελίου δόκιμον. Theokr. 15, 149: χαίρει Ἄδων ἀγαπητέ· καὶ ἔς χαίροντας ἀφίκευ.

Dieselbe Gleichordnung spricht aus einer für das griechische Gebet typischen Formel, durch die der Betende seiner Bitte besonderen Nachdruck verleiht: „erfülle meinen Wunsch, wenn jemals du es getan hast“ oder „wenn ich dir jemals Opfer dargebracht habe“ oder „wie du ja immer dies und das tust“. In dieser Beteuerung, deren Inhalt auf Tatsächlichkeit beruht, steckt eine Art Götterzwang. Ich gebe eine Zusammenstellung solcher Formeln: (Mit Beziehung auf die Vergangenheit:) εἴ ποτε . . ., Nachsatz mit oder ohne καὶ νῦν (Hom. II. 1, 39 f. 503 f. 5, 116 f. 15, 372 ff. Od. 4, 763 ff. 17, 240 ff. Kallin. 2. Sappho 1, 5 u. 25. Pind. Isthm. VI 42 ff. Soph. O. T. 165 f. Aristoph. Ri. 591 ff.); εἴ που . . . (Aisch. Ag. 520); ἡμὲν δὴ ποτ' . . . καὶ νῦν (Hom. II. 1, 453 ff. 16, 236 ff.); καὶ πρότερόν ποτ' . . . νῦν (Aristoph. Thesm. 1157 ff.); καὶ πάρος γάρ . . . καὶ νῦν (Eur. Alk. 222 ff.). — (In Form des Vergleichs:) ὡς πάρος . . . (Eur. frg. 781, 59), ὡς (Philipp. 2, 7 f.), ὡςπερ (Arist. 43, 1 K.; 45, 14 K.), νῦν . . . ὡς . . . ὡς νῦν (Hom. II. 10, 284 ff.), ὡς . . . οὕτω (Nonn. Dion. 37, 321 ff.), ὡς . . . ὡς . . . (Kaib. 1046, 66 f.), ἥπερ . . . καὶ νῦν (Eur. Iph. T. 1082 ff.). — (Ausgehend von einer für immer gültigen Voraussetzung, einer Eigenschaft des Gottes:) ἦ . . . αἰεὶ . . . νῦν αὖτε (Hom. II. 10, 278 ff.); ὡςπερ . . . dann Bitte (Orph. h. 2, 14. Archil. 30, 2 vgl. 75, 2). — (Mit Verquickung beider Voraussetzungen:) Kaib. 831, 9 ff.: erst Bitte, ἐπειὴ . . . αἰεὶ . . ., καὶ δὴ νῦν hat der Gott in einem bestimmten Fall „gerettet“.

Gelegentlich treffen wir auch auf einen Standpunkt, den man als *Überordnung* des Menschen über die Gottheit auffassen kann: die Opfer an den Gott werden als eine Notwendigkeit für diesen betrachtet (vgl. o. S. 61 f.: die Götter verdanken ihre τιμαί den Menschen). Solche Gedanken werden im Gebet angebracht, um den Gott willfährig zu machen: Theogn. 775: αὐτὸς δὲ στρατὸν ὑβριστὴν Μήδων ἀπέρυκε | τῆσδε πόλεος, ἵνα σοὶ λαοὶ ἐν εὐφροσύνῃ | . . . κλειτὰς πέμπωσ' ἑκατόμβας. Ganz ähnlich Isish. Gomphoi V. 6: εἰλήκοι[ς - - -] ὄφρα ἐν εὐ[φροσύνῃ - - -] λοιβάν [- - -] [π]έμπω Ὀσεῖρ[ιδι (V. 7 ergänze ich nach Theognis und gemäß der griechischen Anschauung von der εὐφροσύνῃ, vgl. u. § 8; Hiller von Gärtringen: εὐσεβία).

Im allgemeinen aber ist die *Gleichordnung* von Gott und Mensch festzustellen; denn wenn auch jener sich durch den Besitz göttlicher Kraft vom Menschen wesentlich unterscheidet, so beginnt doch bereits hier die Verwischung der Grenzen: auch der Mensch will Anteil an der göttlichen Macht gewinnen (s. o. S. 67 ff.). Vgl. auch u. § 11.

## Zweiter Abschnitt.

### Die Lebensauffassung im griechischen Hymnus.

#### § 8. Leben, Glück und Freude.

Was den Menschen als höchstes Lebensgut vorschwebt, wird deutlich durch die Wünsche und Bitten an die Götter. Die meisten davon kehren so häufig in der gesamten Hymnendichtung wieder, daß man sehr wohl von einer Lebensanschauung des Hymnus (im Sinne der literarischen Gattung) sprechen darf. Daß dieser Schluß richtig ist, bestätigt übrigens auch Aristophanes (Vö. 729 ff.), der offensichtlich die Bitten derartiger hymnischer Gebete verspottet, wenn er die Vögel den Menschen große Versprechungen machen läßt: ἀλλὰ παρόντες δώσομεν ὑμῖν | αὐτοῖς, παισίν, παίδων παισίν (vgl. Familie § 9) | πλουθυγίειαν (vgl. u. S. 139 ff. 146 f.), βίον (136 ff.), εἰρήνην (in § 9), | νεότητα (137 f.), γέλωτα, χορούς (= Freude 151 ff.), θαλίας (150 f.), | γάλα τ' ὀρνίθων. Erst im letzten Wort bricht die Ironie durch. Der Komödiendichter, der übrigens mit dem παρόντες auf die religiöse Anschauung von der παρουσία anspielt, hat hier, wie so oft, mit sicherem Blick Typisches in sakraler Sprache erkannt. Vgl. zur Parodie hymnischen Stils Norden a. a. O. 146 f.

Die Bitte des Menschen richtet sich häufig auf ein angenehmes Leben: Hom. h. 5, 494. 30, 18. 31, 17 (s. o. S. 89). Anacr. 105, 1 (Hermes): Γέλλιδι ἡμερόεντα βίον πόρε. Orph. h. 40, 9 (Demeter): καὶ βίον ἡμερόεντα βροτοῖς πολύολβον ἀνείσα. 8, 20 (Helios): ἡδὺν δὲ βίον μύστησι πρόφαινε. 15, 9 cod. Thryll. und 19, 21 (Zeus): ζωὴν τ' ὀλβιόθυμον (scil. δίδου). Prokl. 6, 4 (Hekate und Janos): τεύχετε δ' αἰγλήεσαν ἐμοῦ βιότοιο πορείην. 7, 47 (Athene): δὸς βιότῳ πλώοντι γαληνιῶντας ἀήτας. 5, 11 (Aphrodite): πάντῃ δ' ἡπιόδωρος ἔην βιότοιο γαλήνη. Ganz ähnlich Synes. 6, 25: βιοτᾶς ὑμνοπόλῳ νέμων γαλάναν. 3, 503: ἰκέτα δὲ δίδου | βιοτὰν ἀσινῆ. Arist. 38, 24 K. bittet um βίου ῥαστώνη,

Jul. IV 158 B um βίος ἀγαθός. Denn die Götter haben ganz allgemein Macht über das Leben (Hom. h. 30, 6 f. Orph. h. 72, 6. 78, 6. 12. Arist. 43, 21 K. Nonn. Dion. 40, 370. 41, 143. Mesomed. 11, 1 und 10). Sie werden als lebenspendend, lebenserhaltend gefeiert: βιοδώτωρ, -δότης usw. s. o. S. 125. βιοθρέμμων Aristoph. Wo. 570. βιοθρέπτερα Orph. h. 27, 13. φερέσβιος: Hom. h. 2, 163. 5, 450 f. 469. 30, 9. Kaib. 1026, 1. Orph. h. 8, 12. 10, 12. P II 98. Greg. Naz. 3, 11. ζωοφόρος: Kaib. 1027, Z. 43. ζωογόνοσ: Orph. h. 38, 3. Anth. Pal. 9, 525, 7. Prokl. 1, 10. Jul. V 180 A. ζωαλικήσ (lebenstärkend).

Kaib. 1026, 3 (Asklepios): τρομέει τε πάλιν [— — | "Αἰδὴσ τ' εὐρυθέμιλοσ ὄταν ζωαλ[κεία χείρα | ἀντανύσῃσ. Die Lesung ζωαλ- ist nach Kaibel gesichert; ζωαλικήσ ist gut erklärbar (Bergk ζωαρκήσ). Bergk leitet ἀντανύσῃσ von ἀνύειν ab; das Verbum heißt aber ἀνατανύειν (in die Höhe strecken). Dazu paßt χείρα (Ergänzung Kaibels) sehr gut; vgl. Herond. 4, 18 (s. oben S. 93 ff.).

Ja, die Gottheit wird selbst als „Leben“ bezeichnet: Orph. h. 10, 27 (Physis): ἀίδιοσ ζωή (vgl. auch 29, 15). Darum soll sie im Leben des Menschen walten: Eur. Iph. T. 1497 (s. o. S. 77). Ariph. 1 (Hygieia): μετὰ σεῦ ναίοιμι τὸ λειπόμενον βιοτάσ. Anth. Pal. 6, 68, 10 (Hermes): ἴθυνε ζωὴν λειπομένοιο βίου (vgl. zu ἰθύνειν Prokl. 2, 20). Der Wunsch des Menschen erstreckt sich also auf die noch bevorstehende Lebenszeit. Vgl. eine Dankinschrift an Asklepios (Kaib. 803, 5): τοῦ δ' αὖ μέλλοντοσ [λ]οιποῦ βίου, ὄν γε βιώσω. Ähnlich möchte ich auffassen Orph. h. 11, 22 (Pan): ἀγαθὴν δ' ὄπασον βιότοιο τελευτήν und die ähnlichen Bitten 20, 6 um γλυκερὴν βιότοιο τελευτήν; 13, 10 und 25, 11 um εὐόλβου βιότου τέλος (ἔσθλόν); 28, 11, 67, 8 und 64, 7 um βιότου (βιοτήσ) τέλος ἔσθλόν; 73, 9 um εὐδοξον βιοτήσ γλυκερὸν τέλος ἔσθλόν. Nicht das „Ende des Lebens“, der Tod, ist gemeint, sondern eine angenehme „Erfüllung des Lebens“: in τέλος steckt der Begriff des Vollendetseins, τ. βιοτήσ ist all das, was das Leben den hoffenden Menschen erfüllen soll; dazu sollen die Götter verhelfen, die ja alle menschlichen Dinge zu einem guten Ende führen (vgl. o. S. 117 ff.).

Insbesondere gehören Jugendkraft und lange Dauer zu einem wünschenswerten Leben: Alkm. 66 (Aphrodite): Ἀνάβαλ' ἄνω τὸ γῆρασ. Hom. h. 29, 12 (Hestia u. Herm.): ἔργματα καλὰ νόμῳ θ' ἔσπεσθε καὶ ἦ βῆ. Ares ist δοτήρ εὐθαρσέοσ ἦβησ Hom. h. 8, 9;

die βίου λιπαρή περικαλλέος ἦβη erscheint als hohes Lebensgut Orph. h. 60, 8. Anchises bittet Aphrodite Hom. h. 4, 105 f. δηρὸν εὖ ζῶειν und γήραος οὐδὸν ἰκέσθαι. Der Wunsch εὖ ζῶειν auch Hom. h. 2, 352. Persephone soll λιπαρὸν γήρας herbeiführen (Orph. h. 29, 19) und Thanatos μακροῖσι χρόνοις ζωῆς σε πελάζειν | ὡς ἂν ἔη γέρας ἔσθλὸν ἐν ἀνθρώποισι τὸ γήρας (87, 10. 12).

Aber die Menschen und ihr Leben sind πολυπήμων (Hom. h.) und πολύμοχος (Orph. h.), darum wünschen sie von den Göttern Erholung von ihren Mühen: Orph. h. 3, 6 (Nyx): ἀγαθὴν τε πόνων ἀνάπαυσιν ἔχουσα. 85, 5 (Hypnos): κόπων ἠδείαν ἔχων ἀνάπαυσιν. 86, 10 (Oneiros): τῶν δὲ κακῶν ἀνάπαυσιν (scil. προφαίνων). Vgl. auch Eur. frg. 912, 12. Ariphr. 6. Die Gottheit selbst erhält die Apposition ἀνάπαυμα: Hes. Theog. 53 (Musen): τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρὶ μιγείσα | Μνημοσύνη, . . . 55: ἄμπαυμά τε μερμηράων. frg. chor. 38: θνατοῖσιν ἀνάπαυμα μόχθων. Orph. h. 2, 10 (Prothyraia): ψυχῆς ἀνάπαυμα; 68, 7 (Hygieia): θνητῶν ἀνάπαυμα. Vgl. Synes. 3, 493 (Gott): ὀπάσας δολιχῶν | ἄμπαυμα πόνων.

Zu all diesen Stellen, die sich auf das diesseitige Leben beziehen, stehen die Orphischen Hymnen gelegentlich in einem gewissen Gegensatz: Orph. h. 81, 1 (Zephyroslüfte): θανάτου ἀνάπαυσιν ἔχουσα. (Das θανάτου der codd. ist sicher zu halten; vgl. Dietrich a. a. O. 29; E. Luebbert, De Pindaro dogmatis de migratione animarum cultore, ind. Bonn. hib. 1887/8, S. IX f.) 4, 9 (Ūranos): κλῆθ' ἐπάγων ζωῆν ὀσίην μύστη νεοφάντη. Solche Sondervorstellungen, die der orphischen Mysterierreligion eigen sind, gehören nur nebenbei in den Rahmen der Untersuchung, die ja die Anschauungen des gesamten griechischen Hymnus herausarbeiten will.

Die Gottheit ist demnach am furchtbarsten für den Menschen, wenn sie im Zorn (der ihr infolge ihrer anthropomorphen Beschaffenheit nicht fremd ist; Kureten Orph. h. 38, 14 ff.) oder ihrer Natur nach (wie Hades 68, 6 oder Thanatos 87, 6 f.) das blühende Leben vernichtet. Doch tritt diese feindliche Tätigkeit der Götter gegenüber ihrer Wohltätigkeit stark zurück (vgl. S. 97 f.). Darum bittet der Mensch alles hinwegzunehmen, was Leben vernichtet: Orph. h. 73, 7 (Daimon): πολύστονα κήδε' ἐλάσσας, | ὄσσα βιοφθορίην πέμπει κατὰ γαῖαν ἅπασαν, | εὐδοξον βιοτῆς γλυκερὸν τέλος ἔσθλὸν ὀπάζεις. Dies ist dann die volle Erfüllung des Lebens, das τέλος βιοτῆς. Als βιοφθορίη aber sind Klagen und Sorgen zu bezeichnen, Tod und Krankheiten, Gefahren und Mühen, Leiden und Schmerzen, kurz alle jene Unannehm-



lichkeiten, von denen die Menschen befreit werden wollen (s. o. S. 117). Die größte Sehnsucht geht dahin, das Leben möge sich ganz leidlos gestalten, in harmonischer ἀπημονία (vgl. die ἀλυπία Dirichlet a. a. O. 54; auch unten bei τέρψις): Aisch. Schutzfl. 701: ξένοισι εὐξυμβόλους 703: δίκας ἄτερ πημάτων διδοῖεν. Soph. O. T. 166: ἠνύσατ' ἐκτοπιάν φλόγα πήματος. In ἄλβος und εἰρήνη will man ἀπήμων sein: Pind. pai. 9, 8: ἀπήμονα | εἰς ἄλβον τινὰ τράποιο Θήβαις, | ᾧ πότνια, πάγκοινον τέρας. Hom. h. 8, 16 (s. o. S. 116 f.). Timoth. Pers. 251 (s. u. § 9). Prokl. 7, 43 (Athene) bittet um ἀπήμων' ὑγείην, Mesomed. 3, 14 (Adria) um ἀνέμους ἀπήμονας. Ganz allgemein wird der Wunsch nach ἀπημονία ausgesprochen: Apoll. Arg. 1, 422, innerhalb des Gebets an Apollon, ἐπ' ἀπήμονι μοίρη. Prokl. 1, 23 (Helios): πλήσας ἀρμονίης παναπήμονος εὐρέα κόσμον (zu dieser Steigerung durch παν- vgl. oben S. 45 f.). Diese keineswegs christliche Bitte um ein leidloses Leben begegnet auch bei dem Bischof Synesios; er ist eben noch größtenteils im Gedankenkreis des heidnischen Hymnus befangen; 8, 6: σὺ δέ μου βιοτὰν σάου | παναπήμονα (vgl. V. 35 ff.). Der Gott selbst ist der δώτωρ ἀπημονίης (Kallim. 1, 91 Zeus).

Die ἀπημονία ist die negative Formulierung für die Sehnsucht nach Glück, die im griechischen Hymnus zutage tritt. Die Götter sollen ἄλβος, εὐδαιμονία, εὐτυχία verleihen, bei deren näherer Bezeichnung häufig der Wunsch nach Wohlstand und Reichtum (πλοῦτος u. ä.) erscheint; gerade die Zusammenstellung von ἄλβος und πλοῦτος ist geläufig (vgl. Fr. Hübner, De Pluto, Diss. Halle [1914] 243 f.), wobei ἄλβος als übergeordneter Begriff zu fassen ist. Denn ἄλβιος heißt der Mensch, auf den göttliche τιμή übertragen wird: Hom. h. 30, 7 f.; 25, 4 f. 5, 486 f. Theokr. 17, 74 f., dazu auch Hes. Theog. 418 ff. (s. o. S. 67 ff.). Diesen Stellen gleichbedeutend Eur. Bakch. 565: μάκαρ ᾧ Πιερία, | σέβεται σ' Εὐῖος. (ἄλβιος ist auch, wer die Zaubersprüche kennt — Wunsch, Rhein. Mus. 55 [1910] 81: er kann in der Gräberstraße ruhig seines Weges ziehen, ohne von Geistern Schaden zu erleiden; er heißt also ἄλβιος, weil er Wunderkraft besitzt.) Dieser ἄλβος umfaßt alles, was als höchstes Lebensglück erscheint, inbegriffen auch den πλοῦτος, wie überhaupt die reichste Fülle an äußeren Lebensgütern (ἄφθονα πάντα πάρεστι Hom. h. 30, 8; vgl. 2, 358 f.); das zeigt die eingehende Schilderung (vgl. auch Dirichlet a. a. O. 6) Hom. h. 30, 9 (Ge): βριθεῖ

μέν σφιν ἄρουρα φερέσβιος, ἠδὲ κατ' ἀγρούς | κτήνεσιν εὐθηνεῖ,  
 οἶκος δ' ἐμπύπλωται ἐσθλῶν· | αὐτοὶ δ' εὐνομίῃσι πόλιν κατὰ καλλι-  
 γύνακα | κοιρανέουσ', ὄλβος δὲ πολὺς καὶ πλοῦτος ὀπηδεῖ (vgl.  
 Theokr. 17, 75: πολὺς δὲ οἱ ὄλβος ὀπαδεῖ). 13: παῖδες δ' εὐφρο-  
 σύνη νεοθηλεί κυδιώσιν, | παρθενικαί τε χοροῖς εὐανθέσιν εὐφρο-  
 θυμῷ | παίζουσαι χαίρουσι κατ' ἄνθεα μαλθακὰ ποίης<sup>1)</sup>, | οὓς κε σὺ  
 τιμήσεις. Alles auf der Erde aber stammt aus dem ὄλβος, den  
 die Gottheit selbst besitzt, φέρβεται ἐκ σέθεν ὄλβου (Hom. h. 30, 3 f.).  
 Hermes hat Macht über ὄλβος und πλοῦτος (Hom. h. 3, 526 ff.).  
 Gerade der Wohlstand innerhalb dieses Glückes wird bisweilen  
 nachdrücklich betont: Hom. h. 5, 488, nachdem ὄλβιος genannt  
 wurde, wen Demeter und Persephone φίλωνται: αἶψα δὲ οἱ  
 πέμπουσιν ἐφέστιον ἐς μέγα δῶμα | Πλοῦτον, ὃς ἀνθρώποις ἄφενος  
 θνητοῖσι δίδωσι. Hes. Theog. 974: τὸν δ' ἀφνειὸν ἔθηκε, πολὺν δὲ οἱ ὤπα-  
 σεν ὄλβον<sup>2)</sup>. Die Personifikation Πλοῦτος tritt uns in der Hymnen-  
 dichtung außerdem entgegen Scol. 2; Timokr. 5 (eine stilistisch  
 dem Hymnus ähnliche Verfluchung); Orph. h. 68, 9; s. auch den  
 Chrysosh. Vgl. Hübner a. a. O. Weinreich, S.-B. d. Heidelb. Ak.  
 1919, 16. Abh. S. 15. 22 ff. — Um ὄλβος (ὄλβια) wird gebeten  
 Hom. h. 2, 288. 15, 9. 20, 8. Kallim. 1, 95. Orph. h. 63, 11  
 (diese Stellen s. u. § 10). Solon 1, 3. Ariston. 1, 46. 2, 12.  
 Kaib. 812, 6 (ἄφθονος ὄ.). Orph. h. 24, 9. 72, 9 f. Prokl. 1, 45.  
 7, 48; vgl. auch Hom. h. 4, 105. Prokl. 7, 32. Kallim. 3, 131;  
 die Gottheit soll Gaben verleihen ἐπ' bzw. σὺν εὐόλβοις κτεάτεσσιν  
 (Orph. h. 72, 2. 10. 14, 13) und ἐπ' bzw. σὺν εὐόλβοισιν (Orph.  
 h. 32, 17. 10, 29. 26, 11). Dieser ὄλβος in ganz allgemeinen Bitten  
 ist aufzufassen als die Summe der höchsten, insbesondere äußeren  
 Lebensgüter, als das Glück überhaupt. Hingegen steht das  
 Wort offenbar im engeren Sinn, gleichbedeutend mit πλοῦτος,  
 an den Hymnenstellen, wo gleichzeitig um ὄλβος bzw. πλοῦτος,  
 εἰρήνη und ὑγίεια gebeten wird (s. u. S. 146 f.). Nicht nur für

1) Textkritisch: παίζουσι χαίρουσι ABCL; παίζουσαι χαίρουσι F. Die von  
 Baumeister aufgenommene Konjekturen σκαίρουσι ist m. E. abzulehnen.

2) Dies von Plutos handelnde Stück der Theogonie (V. 969 ff.) ist eine  
 hymnenähnliche Einlage; der Versanfang von 971 entspricht Hom. Od. 5, 127  
 (vgl. Hübner a. a. O. 265); die Annahme der Abhängigkeit kann aber  
 durch das beiderseits vorkommende μιγῆναι . . . φιλότητι nicht gestützt  
 werden, da diese Redensart (gerade im Hymnus) allgemein verbreitet ist.

den einzelnen, auch für den Staat wünscht man ὄλβος: Timoth. Pers. 249: Ἄλλ' ἑκαταβόλε Πύθι', ἀγνὰν | ἔλθοις τάνδε πόλιν σὺν ὄλ- | βῷ. Philod. 144 ff. ergeht die Aufforderung, den Dionysos aufzunehmen, und zwar πᾶσαν Ἐ[λ]λάδ' ἀν' ὀ[λβί]αν | γὰν (vgl. V. 113); es ist offenbar, daß das Land eben wegen der kultischen Verehrung des Gottes ὄλβιος sein wird; ebenso heißt V. 53 die Heimat des Dionysos, Thessalien, ὄλβιος. Den Grundgedanken des Gedichts zeigt das Ephymnion (V. 12, 25 usw.): εὐφρων τάνδε πόλιν φύλασσε' | εὐαίῳνι σὺν ὄλβῳ. Personifiziert erscheint der ὄλβος Epidaur. 129, 13: alle Götter werden herbeigerufen εὐμενεῖ σὺν Ὀλβῳ. Die göttlichen Gaben, insbesondere das Leben, sollen sein: εὐολβος Orph. h. 25, 11. 29, 19; πολυόλβος Orph. h. 32, 16. 40, 9. 20. 72, 7. Prokl. 1, 40; ὀλβιόθυμος Orph. h. 15, 9 cod. Thryll.; 19, 21. Beinamen bezeichnen die Gottheit als Geber von ὄλβος und πλοῦτος (s. o. S. 124 f.); als ὀλβιόδωρος Greg. Naz. 3, 9, ὀλβιοεργός Anth. Pal. 9, 525, 16, φερόλβιος Orph. h. 64, 12. 68, 2, φίλολβος Zeus-Dikt. h. 20; vgl. ὀλβιστήρ: Dioskor. 1, 4. 4, 2. 5, 9. 9, 4. πολυόλβ(ι)ος kann „sehr glücklich“ (vgl. S. 132 f.) und „sehr beglückend“ heißen; beide Auffassungen sind möglich und hängen auch eng zusammen; das Wort steht Orph. h. 3, 12. 32, 8. 38, 2. 43, 2. 60, 3. 63, 1. 66, 9. 83, 6. P XXIII 28. Vgl. Orph. h. 84, 3 f.

Dem ὄλβος im Sinne des höchsten Lebensglücks entspricht εὐδαιμονία, εὐτυχία u. ä. Hom. h. 11, 5 (Athene): δὸς δ' ἄμμι τύχην εὐδαιμονίην τε. Jul. V 180 A (Mutter der Götter): δίδου πᾶσι μὲν ἀνθρώποις εὐδαιμονίαν. Menandr. S. 446 Sp. (Apollon): σὺ μὲν ἀκμάζειν αἰεὶ ταῖς εὐδαιμονίαις τὴν πόλιν τήνδε δίδου. Orph. h. 17, 9 cod. Thryll. (Poseid.): ἴλαος εἷς εὐτυχίην μύσθησι προφαίνων. Kallim. 6, 134 (Demeter): τάνδε σάω πόλιν ἔν θ' ὀμονοίᾳ | ἔν τ' εὐηπελίᾳ. Arīphr. 9: σέθεν δὲ χωρὶς οὐτις εὐδαίμων ἔφου; damit setzt der Dichter Hygieia über die anderen, ebenfalls sehr schätzenswerten Lebensgüter (wie πλοῦτος V. 3). Frg. chor. 4, 6 (Tyche): καὶ τὸ τεῦ πλάστιγγι δοθὲν μακαριστότατον τελέθει.

All dies „Glück“ im griechischen Hymnus ist als diesseitiges Lebensglück aufzufassen; ὄλβος wird aber auch denen zuteil, die die heiligen Mysterien geschaut haben. Diese weitverbreitete Anschauung (vgl. Fr. Pfister, Epiphanie R-E Suppl. IV 306, 320) erhält ihren stilistischen Ausdruck in der Seligpreisung der

Mysteriensprache (vgl. E. Norden a. a. O. 100 f., Dirichlet a. a. O. 24 ff.). Hom. h. 5, 480: ὄλβιος, ὃς τὰδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων. Glücklich ist also, wer die eleusinischen Weißen geschaut hat; dieses Glück bezieht sich (vgl. V. 481: ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν, ὃς τ' ἄμμορος, οὐποθ' ὁμοίων | αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι) auf das Leben nach dem Tode, während die anderen Seligpreisungen der Homerischen Hymnen auf das diesseitige Leben gehen<sup>1)</sup>. Glücklich ist auch, wer sein Leben dem Dionysos weiht (vgl. Dirichlet a. a. O. 64); Eur. Bakch. 72: ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων | τελετὰς θεῶν εἰδῶς | βιοτὰν ἀριστεύει. Mesomed. 1, 9 bittet Apollon: ὄλβον χεύων εὐαγῆ | τῷ σῷ, Παιάν, βακχευᾶ. Philodamos preist das künftige Geschlecht glücklich, das den zerstörten Apollontempel wieder aufbaut (vgl. Vollgraff a. a. O. 50, 266), V. 118: ὦ μάκαρ ὄλβια τε κεί- | νων γε[νεᾶ] βροτῶν, . . . Solcher ὄλβος wird also dem Menschen durch den Dienst an der Gottheit zuteil (vgl. Dirichlet a. a. O. 59 ff.), er stellt gemäß antiker Vorstellung ein Gegengeschenk des Gottes dar (vgl. o. S. 133 f.). Damit ist geradewegs die Verallgemeinerung jenes Mythos gegeben, nach dem Dionysos jenem Steuermann großen Dank für eine Wohltat bezeugte (Hom. h. 7, 54): καί μιν ἔθηκε πανόλβιον εἶπέ τε μῦθον. Hier finden sich schon die beiden wesentlichen Bestandteile des Mysteriums: Verleihung des ὄλβος und Offenbarung der Gottheit, welche letztere hier durch den Mund des Gottes, in den Mysterien aber durch die heiligen Weißen vollzogen wird (vgl. ἀναδεικνύει usw. o. S. 51). Die Gottheit offenbart aber nichts anderes als ihre τιμή, die ja als göttliche Kraft und Macht höchste Göttlichkeit überhaupt darstellt (vgl. o. S. 55 ff.); es ist folglich ganz klar, was eigentlich keines Beweises bedarf, daß der ὄλβος, der einerseits den Menschen durch die Schau der Mysterien zuteil wird (Hom. h. 5, 480), andererseits durch unmittelbare τιμή-Erweisung von

---

1) Vgl. Weinreich, S.B. Heidelb. Ak. 1919, 16. Abh. S. 12, Dirichlet a. a. O. 62 f., und die dort zitierten Stellen aus Pindar und Sophokles. Dirichlet erblickt in dem Nebeneinander der beiden Formeln in Hom. h. 5 einen solchen inneren Widerspruch, daß er die Mysterien-Seligpreisung als Interpolation eines Mysten betrachtet. Dies ist ungerechtfertigt: in dem Hymnus, in dem die Einrichtung der eleusinischen Mysterien geschildert und gefeiert wird, durfte jene typische Seligpreisung nicht fehlen; der vermeintliche Widerspruch besteht nicht.

seiten der Gottheit (Hom. h. 5, 486 f.), keinesfalls etwas prinzipiell Verschiedenes sein kann — wenn sich auch der eine aufs Jenseits, der andere auf Diesseits bezieht. Es ist das Schönste und Beste, was Gott dem Menschen überhaupt schenken kann, und ist deutlich erkennbar als das volle Lebensglück nach Hom. h. 30, 9 ff., inbegriffen den πλοῦτος (dem das Wort ὄλβος im engeren, niedrigeren Sinn synonym ist, vgl. Sophia-h. V. 2); in diesem weitgefaßten ὄλβος stecken auch alle Lebensgüter, die im einzelnen in den Seligpreisungen gefeiert werden (s. Dirichlet a. a. O. 28 ff.).

Daß wirklich in den Mysterien kein andersartiges Glück verliehen wurde (auch fürs jenseitige Leben nicht), lehrt die Begriffsbestimmung des ὄλβος bei den Göttern. Denn auch die Götter selbst sind glücklich (s. o. S. 132 f.). Dirichlet (a. a. O. 6 f.) will den Unterschied machen, daß die Götter μάκαρες, die Menschen ὄλβιοι genannt würden, und versucht die vorhandenen Ausnahmen dieser Regel zu beschönigen (z. B. a. a. O. 6 Anm. 7). Vielmehr heißen schon seit Aischylos und Aristophanes die Götter auch ὄλβιος, vgl. auch Hom. h. 3, 461. Hes. Theog. 954; umgekehrt wird μάκαρ auch von Menschen (s. o. Eur. Bakch. 72. Philod. 118. Dirichlet a. a. O. 7) und Gegenden gebraucht, so bei Pindar ganz gleichbedeutend mit ὄλβιος (Dirichlet a. a. O. 11). Wenn ein grundsätzlicher Unterschied demnach nicht besteht, so sollen doch gewisse Nuancierungen, insbesondere bei einzelnen Autoren, nicht geleugnet werden; auch hat vielleicht μάκαρ einen höheren Klang, da es nicht wie ὄλβιος oder εὐδαίμων gelegentlich zur Bedeutung „reich“ entwertet wurde, sondern stets das höchste Glück bezeichnet; ὄλβιος aber im weiteren Sinn und μάκαρ sind Synonyma. Nach den sprachlichen Ausdrücken zu schließen, machen also die Götter die Menschen durch Erweisung von τιμή bzw. Offenbarung der Mysterien sich selbst gleich. Das bestätigt die Schilderung der göttlichen Glückseligkeit, wie sie der unzufriedene Hermes gibt (Hom. h. 3, 170 f., s. oben S. 58 f.): darnach umfaßt das Glück der Götter neben dem ὀαρίζειν (gleichbedeutend τέρπεσθαι Hom. h. 15, 7 f. s. o. S. 131; solche „Freude“ gehört auch zum Glück der Menschen, vgl. unten S. 151 ff.) die äußeren Lebensgüter, wie Reichtum, Wohlstand, Erntesegen, es ist also dem von den Menschen ersehnten Glück

gleichzusetzen. Ebenso bedeutet ἀπημονία für die Götter wie für die Menschen höchstes Glück; es heißt von Herakles, der unter die Unsterblichen aufgenommen wurde und bei dem deshalb die göttliche Glückseligkeit besonders hervorgehoben wird, bei Hes. Theog. 954: ὄλβιος, ὃς μέγα ἔργον ἀθανάτοισιν ἀνύσσας | ναίει ἀπήμαντος καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα. Neben der ἀπημονία besitzt der Gott noch ewige Jugend (vgl. auch Theokr. 17, 24); diese im diesseitigen Leben auch nur zu wünschen, ist für den Menschen undenkbar; aber er ersehnt lange Jugendlichkeit und langes Leben, was der Idee nach jenem nahekommt. Bei Aisch. Schutzfl. 575 wird Zeus als ἀπήμαντον σθένος bezeichnet, Anth. Pal. 9, 525, 17 heißt Apollon παναπήμων und Androm. 174 nennt Paion geradewegs „ewige Schmerzlosigkeit“ (τὴν σὴν αἰὲν ἀνωδυτήν), d. h. Verkörperung höchsten Glückes ohne Leid. Solches Glück besitzen die Götter nicht nur deshalb, weil sie es sonst den Menschen nicht verleihen könnten (so Dirichlet a. a. O. 6 Anm. 7), sondern sie genießen es wirklich selbst; darum kann der sterbliche Phaeton, der Aphrodite als Gattin heimführen soll (vgl. Wilamowitz, Sappho und Simonides 38 Anm. 1), in dem Hymnus (und zugleich Hymenaios) der Aphrodite gepriesen werden, daß er noch reicher sei an ὄλβος als die μάκαρες (Eur. frg. 781, 27): ὦ μακάρων βασιλεὺς μείζων ἔτ' ὄλβον. Dies Glück der Götter, zu dem Reichtum und Wohlstand, Freiheit von Leiden und Schmerzen, von Krankheiten, Altern und Tod, ewige ἀπημονία, ewige Freude gehört, wird von den Menschen wenigstens ersehnt. Wenn die Insel Kos Ptolemaios II. bei seiner Geburt jauchzend begrüßt: ὄλβιε κόυρε γένοιο (Theokr. 17, 66), so ist kein wesentlicher Unterschied in dem ὄλβος, ob man sich nun Ptolemaios als Menschen oder als Gottheit vorstellt. Da die Götter aber, im Besitz des ὄλβος, ihn auch den Menschen angedeihen lassen, besteht jener enge Zusammenhang zwischen diesem Begriff und τιμή: beides besitzt die Gottheit als höchste Zeichen der Göttlichkeit, an beidem teilzuhaben ist der Menschen heißestes Sehnen; τιμή bezeichnet die wirkende göttliche Kraft (sowie die daraus entsprungene Ehrung), ὄλβος entspricht mehr dem göttlichen Dasein überhaupt, dem Zustand der Glückseligkeit (vgl. o. S. 67 ff.); gelegentlich ist aber ὄλβος sogar synonym mit ἀρετή (= τιμή): Pind. pai. VI 130 ff. (s. o. S. 50).

Die Menschen wünschen schon auf Erden jenen ὄλβος in möglichst vollem Maße zu gewinnen; zugleich wollen sie ihn in den Mysterienkulten sich für das Leben nach dem Tode sichern. Denn die Mysten werden im Jenseits ὄλβιος sein wie die Götter. Die Unterweltsgöttin spricht zu den Abgeschiedenen (Orph. frag. 32 c, 10): ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔση ἀντὶ βρότῳ. Von der Gewißheit dieser Lehre sind die Eingeweihten überzeugt (vgl. E. Rohde, *Psyche*<sup>1</sup> 267); darum preisen sie sich, die Mysten, selig<sup>1</sup>) und nennen sich geradewegs ὄλβιοι (z. B. Eur. *Bakch.* 421 f. gegenüber den χείρονας, den Nicht-Geweihten). Der tote Mysterie bekommt auf einem Goldblättchen einen Ausweis mit (vgl. O. Kern, *Hermes* 51 [1916] 555 f.), daß er zu dem Geschlecht der Glückseligen, der Götter gehört (Orph. frag. 32 c, 3): καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν (fast ebenso 32 d und e, 3). Der ὄλβος der Götter wie der Menschen, im Diesseits wie im Jenseits ist also in seinem Wesen der gleiche. Wenn Dionysos den Steuermann πανόλβιος macht, so gilt dies nicht erst für ein späteres Jenseits, sondern sofort für dieses Leben. Im hom. Demeterhymnus ist jenes innerlich gleiche ὄλβιος lediglich in diesseitig und jenseitig zerlegt (V. 486. 480); der Inhalt der zwei Seligpreisungen wird meist durch eine solche umfaßt. Denn durch Gottesdienst werden die Menschen sowohl ὄλβιος im Diesseits: die Gottheit erweist ihnen τιμή, beglückt sie mit Lebensgütern, stimmt sie durch die Erbauung und Erhebung in den kultischen Zeremonien freudig (zur „Freude“ s. unten); und zugleich ὄλβιος im Jenseits, da sie dort in ἀλυπία (= ἀπημονία) ein glückseliges Dasein führen werden, dessen Gemälde übrigens vielfach mit menschlichen, allzumenschlichen Zügen ausgestattet ist (vgl. E. Rohde, *Psyche*<sup>1</sup> 267. 421. Vollgraff a. a. O. 48, 185 f.). Der so aufgefaßte ὄλβος stellt das volle Lebensglück dar, wozu im folgenden noch Einzelzüge nachzutragen sind. Auch Synesios bittet um ὄλβος (2, 78): κατὰ χειρὸν κούδιμον ὄλβον (das Bild des „Ausgießens“ von ὄλβος auch *Mesomed.* 1, 19). 4, 127: κόσμοις κατὰ γωνίαν | ὄλβον ζωᾶς. Nachdem dieser Dichter in seiner religiösen Gedankenwelt noch stark vom Griechentum beeinflusst ist (vgl. ἀπημονία), glaube

1) Man glaubte wohl auch hier an eine magische Kraft der Seligpreisung, wie im Hymenaios; vgl. Dirichlet a. a. O. 35 f.

ich, daß sein ὄλβος dem griechischen gleichkommt; ein Christ, der einen vorchristlichen Ausdruck in einem anderen Sinn gebrauchen wollte, hätte dies auch irgendwie zum Ausdruck gebracht.

Die Menschen bitten innerhalb des umfassenden Wunsches nach Lebensglück auch um einzelne Lebensgüter: um Reichtum und Wohlstand, um Gesundheit. Gerade die Verbindung von πλοῦτος und ὑγίεια im Gebet, die sogar zu der Wortbildung πλουθυγία führt, ist geläufig (Weinreich, S.-B. d. Heidelb. Ak. [1919] 16. Abh., S. 25 ff.; Hübner, De Pluto, Diss. Halle [1914] 257 ff.). Verschiedentlich findet sich auch die Zusammenstellung: ὑγίεια, εἰρήνη und πλοῦτος (statt dessen auch ὄλβος, vgl. o. S. 140); Isyll. B 12 (Asklepios): καὶ ἐπεύχεσθαι πολιάταις | πᾶσιν αἰὶ διδόμεν τέκνοις τ' ἐρατὰν ὑγίαν. | τὰν καλοκάγαθίαν τ' Ἐπιδαυροῖ αἰὶ ῥέπεν ἀνδρῶν | εὐνομίαν τε καὶ εἰράναν καὶ πλοῦτον ἀμεμφῆ. Orph. h. 15, 10 (Zeus): δίδου δ' ὑγίαν ἀμεμφῆ | εἰρήνην τε θεᾶν καὶ πλούτου δόξαν ἀμεμπτον. 17, 10 (Poseidon): εἰρήνην, ὑγίαν ἄγων ἠδ' ὄλβον ἀμεμφῆ. 23, 7 f. (s. o. S. 94). Orph. h. 40, 19 (Demeter): (scil. ἐλθέ) εἰρήνην κατὰγούσα καὶ εὐνομίην ἐρατεινήν | καὶ πλοῦτον πολυόλβον, ὁμοῦ θ' ὑγίαν ἄνασσαν. Um Gesundheit und ὄλβος<sup>1)</sup> wird Hestia gebeten Orph. h. 84, 8 (s. oben S. 94). In den Orph. Hymnen begegnet die Bitte um ὑγίεια und εἰρήνη: 10, 30 (Physis): εἰρήνην, ὑγίαν ἄγειν. 36, 15 (Artemis): εἰρήνην τ' ἐρατὴν καλλιπλόκαμόν θ' ὑγίαν. 29, 17 f. (s. o. S. 94). 32, 16 (Athene): δὸς δ' εἰρήνην πολυόλβον | καὶ κόρον ἠδ' ὑγίαν. 15, 9 cod. Thryll. und 19, 21 (Zeus): ὁμοῦ θ' ὑγίαν ἄνασσαν | εἰρήνην τε θεᾶν. Gesundheit erscheint als ersehntes Lebensgut Pind. pai. 6, 179 ff. Philod. 153<sup>2)</sup>. Isyll. D 21. 24 f. Kaib. 797, 5 f. Orph. h. 67, 3 (μόλοις κατὰγων ὑγίαν). 51, 18. Prokl. 1, 22. 42. 7, 43. Arist.

---

1) Ob ὄλβος hier nur Reichtum oder allgemein Glück bedeutet, will ich nicht entscheiden. Auch Proklos bittet um ὄλβος und ὑγίεια (vgl. Weinreich a. a. O. 29). Weinreich verweist auch auf die Zauberpapyri, wo für die Lebenswünsche der Griechen viel Material zu finden ist; dieses wurde durchweg in den Rahmen der Untersuchung nur insoweit einbezogen, als es sich um hymnische Stücke handelt.

2) In einer erneuten Anrufung, die gleichsam das eigentliche Gebet ersetzt, wird Dionysos Herr der Gesundheit genannt, weil er Gesundheit spenden soll.



38, 24 K. (S. 80 D.). Es verdient Beachtung, daß ὑγία fast nur in jüngeren Hymnen Gegenstand des Gebets ist. In älterer Zeit wird mehr allgemein um Leben und Glück gebetet, während die Bitte um einzelne Lebensgüter erst späterhin begegnet. Damit stimmt überein, daß ὄλβος in den Hom. Hymnen offensichtlich das ganze Lebensglück bezeichnet, in den Orph. Hymnen aber gelegentlich nicht mehr als πλούτος heißt.

In den Orph. Hymnen steht die alte Form ὑγία (und nicht die jüngere, kontrahierte ὑγία): so überliefern die codd. an allen Stellen mit Ausnahme von 15, 10 und 67, 3, wo die Wiederherstellung gebieterisch gefordert ist, sowie von 23, 8 und 84, 8, wo gleichzeitig durch andere Gründe die Konjektur notwendig wird (s. oben S. 94). Daß bei Proklos demgegenüber ὑγία steht, spricht gegen die Ansicht Haucks (a. a. O. 33 f., 47), daß die Orph. Hymnen jünger seien als die des Proklos. Seinen Beweis hierfür — bei Proklos sei der Begriff ὑγία sinnvoller in den Gedankengang einbezogen — kann ich nicht als stichhaltig anerkennen.

Zur Betrachtung der Gesundheit als wertvolles Lebensgut gehören auch die Hymnen, in denen ὑγία als Göttin gedacht ist. Seit der Wende des 5. zum 4. Jahrhundert begegnet diese später weitverbreitete Personifikation (vgl. auch Weinreich a. a. O. 24 ff.); Anklänge daran finden wir an manchen der angeführten Stellen, wenn nur für Personen passende Attribute zu ὑγία treten (z. B. ἡπίοχειρ, καλλιπλόκαμος, ἄνασσα, vielleicht auch ἐρατά); dieselbe Erscheinung ist bei εἰρήνη zu beobachten. Eine scharfe Scheidung zwischen Begriff und Personifikation kann man nicht durchführen. Hygieia als wirklich gestaltete Gottheit treffen wir an in den Hygieiahymnen Aripthr., Likymn. 4 und Orph. h. 68; ferner Erythr. II 10. 16. Maked. 15. 18. Herond. 4, 4 f. Kaib. 1027, 5. Stob. I 1, 31, 4. Orph. h. 67, 7. Arist. 38, 22 K. (S. 79 D.).

Wie die Gesundheit, so hat auch der Lebensunterhalt als materielle Grundlage des Lebens große Bedeutung; selbst in ausgesprochenen Jenseitsreligionen wie im Christentum fehlt die Bitte um das tägliche Brot nicht. Der griechische Hymnus hat die Vorstellung, daß die Götter die Früchte des Feldes (καρποί) geben: Zeus-Dikt. h. 25. Orph. h. 18, 5. 26, 5. 10. 29, 10. 17. 36, 14. 40, 18. 50, 4. 53, 10. 56, 12. P XII col. 7, 34. Isish. Kyme 5. Nysa; vgl. Hom. h. 30, 5 (Ge): ἐκ σέο δ' εὔπαιδες τε καὶ εὔκαρποι τελέθουσι. 43, 11 (Horen): εὐκάρπους καιρῶν γενέσεις ἐπάγουσαι ἀμεμφῶς. Lysios Lenaios heißt εὐτραφές,

εὔκαρπος (Orph. h. 50, 4). Die Götter ernähren die Menschen: Orph. h. 27, 6 (Mutter der Götter): θνητοῖσι τροφὰς παρέχουσα προσηνεῖς. Hom. h. 30, 2 (Ge): ἦ φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ' ὀϊόσ' ἐστίν. Vgl. auch V. 4. Kallim. 6, 135 ff. Orph. h. 29, 16. 11, 20. Sie erhalten folgende Beinamen: καρποφόρος Aristoph. Frö. 382; καρποδότεια Orph. h. 43, 9; κάρπιμος Orph. h. 8, 12. 11, 11. 53, 8; τροφός Orph. h. 10, 18. 27, 1. 56, 3. Nonn. Dion. 41, 143; τροφεύς Orph. h. 38, 14; τρέφων P XII col. 7, 33; θρέπτεια Orph. h. 40, 7; παντρόφος Nonn. Dion. 44, 191. 23, 285. Orph. h. 10, 12. 26, 2; παντρεφέουσα P IV 2775; παμβῶτις Soph. Phil. 391. πολύκαρπος Aristokl. 1. Attish. 1, 13. Orph. h. 55, 6; πολυτρόφος und πολυμεδίμνος Kallim. 6, 2; πολυθρέμμων Orph. h. 51, 13; πολυθάμιος Orph. h. 68, 1. βιοθρέμμων und -θρέπτεια s. o. S. 137. Ferner Komposita mit -καρπος: ἀγλαός Hom. h. 5, 4. Pind. frg. 30, 6. Orph. h. prooim. 6. 51, 12; φερέ- Orph. h. 9, 5. 26, 3. 38, 25. 50, 10 (vgl. Nonn. Dion. 40, 388); χλοός Orph. h. 53, 8. 58, 6 (vgl. 29, 13); ώριός Orph. h. 56, 11; — mit -τρόφος: καρπο- Orph. h. 21, 1. 51, 4 (vgl. 21, 7. 82, 7); σταχυο- Orph. h. 40, 3 (vgl. άνθο- Ariston. 1, 21; θηρο- Orph. h. 22, 6; σκυλακο- Nonn. Dion. 44, 195); αὔξι- s. o. S. 104; φιλο- Orph. h. 2, 5; κουρο- Hes. Theog. 450. 452. Eur. Bakch. 420. Kallim. 4, 2. Apoll. Arg. 3, 861. Orph. h. 1, 8. 36, 8. 40, 2. 13; dazu 12, 8. 15, 10 cod. Thryll. 19, 22; ψυχο- s. Hauck a. a. O. 38. Der reiche Feldertrag ist in den ὄλβος ebenfalls eingeschlossen (Hom. h. 30, 9 f.).

Leben und Glück stehen im Mittelpunkt des hymnischen Gebetes; es nimmt uns darum nicht wunder, wenn diese beiden Hauptgedanken im Hymnus, der doch ein künstlerisch geformtes Gedicht ist, eine dichterisch gehobene Gestaltung erfahren haben. Die beiden Naturerlebnisse, der Glanz und das Leuchten von Sonne und Gestirnen und das Blühen und Sprossen in der Natur, die zu allen Zeiten die Dichter begeistert haben — sie wurden im griechischen Hymnus Sinnbild für die höchsten Götter, für Leben und Glück.

Den großen Gefühlen für Sonne und Gestirne verleiht der Grieche Ausdruck in den Hymnen an die Himmelsgottheiten; so Hom. h. 31, 10 ff. 32, 2 ff. Orph. h. 7, 1. 10 ff. 8, 14 f. 9, 11 ff. Die Sonne heißt „Licht des Lebens“ (ζωῆς φῶς Orph. h. 8, 18), eine deutliche Offenbarung, welche große Rolle Sonne und Licht

im Lebensgefühl des Griechen spielte (vgl. F. J. Dölger, *Sol Salutis*<sup>2</sup> [1925] 389 f.). „Leben“ heißt „das Licht der Sonne sehen“; für diese schon homerische Gleichsetzung bringt Dölger (a. a. O. 385 ff.) wertvolle Beispiele. Aus der Hymnendichtung sind anzuführen Hom. h. 4, 105. Erythr. II 15 f. Hes. Theog. 451 vgl. P I 323 und IV 1975. Besonders bezeichnend ist Praxilla 2, 1 (Diehl II 129; Bergk III 566), wo der aus dem Leben scheidende Adonis sagt, daß er als das Schönste auf Erden das Licht der Sonne verläßt. Darum sollen die Götter Glanz und Licht ins Leben der Menschen herabstrahlen lassen: Hom. h. 8, 10 (Ares): (scil. κλύθι) πρηῦ καταστίλβων σέλας ὑπόθεν ἐς βίότητα | ἡμετέρην καὶ κάρτος ἀρήιον<sup>1</sup>). Nikiad. V. 13 (Persephone): καὶ τοῖς . . . γλυκερὸν φέρε φέ[γγ]ος. frg. chor. 4, 8 (Tyche): καὶ λαμπρὸν φάος ἄραγες ἐν σκότῳ. Arīphr. 6: μετὰ σεῖο, μάκαιρ' Ὑγεία, | τέθαλε πάντα καὶ λάμπει Χαρίτων ὄροις. (Hier sind die beiden aus der Natur genommenen Bilder, „Blühen“ und „Glänzen“, vereinigt.) Prokl. 6, 4 (Hekate und Janos): τεύχετε δ' αἰγλήεσαν ἐμοῦ βίοτιο πορεῖν. φαεσίμβροτος (wie schon bei Homer) vielfach Attribut von Himmelserscheinungen und -gottheiten, steht in übertragener Bedeutung von Telesphoros Kaib. 1027, Z. 33. Die Vorstellung, daß die Götter den Menschen „heiliges Licht“ herabsenden, begegnet Orph. h. 6, 8. 78, 13. Prokl. 1, 40. 3, 15, 4, 6. 7, 31. 33; ähnlich Eur. frg. 904, 9. Wie die Sonne als ζωῆς φῶς bezeichnet wird (s. o.), so erhalten Isis (Anubish. 7) und Sarapis (Arist. 45, 33 K.) den Ruhmestitel: „Licht allen Menschen“ (s. o. S. 123). Die Attribute ἥλιος und φῶς werden so von Lichtgottheiten auf andere Gottheiten und sogar auf Menschen übertragen (vgl. Pfister, Epiphania R-E Suppl. IV 304; Rel. d. Gr. u. R. 70). Demetrios Poliorketes wird mit der Sonne verglichen (Demetr. h. 9); Demetrios von Phaleron heißt ἡλιόμορφος (Kastor. 2); in dem Arsinoehymnus Pap. Chic. IV 1 ff. scheint Ptolemaios II. als ἡέλιος φαέθων bezeichnet zu werden. Auch in die christliche Hymnendichtung wird der heidnische Sprachgebrauch übernommen — Christus, die wahre Sonne, wird

---

1) Ares wird hier zugleich als Kriegsgott und Planet besungen (vgl. E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben [1916] 103 ff.); er gehört zu den κακοποιοί, deshalb ist es wichtig, daß sein Licht πρηῦ ins Leben der Menschen herabstrahlt.

als φῶς bezeichnet — aber mit einem christianisierenden Zusatz, vgl. Dölger a. a. O. 378 f.

Die Benennung der Gottheit als „Licht“ hängt damit zusammen, daß man sich ihre Erscheinung von Glanz umgeben, von Licht umflossen dachte (vgl. Pfister, Epiphanie R-E Suppl. IV 315 f.). Ausführliche Schilderungen dieser Art Hom. h. 2, 262 ff. 267. 4, 86 ff. 5, 189. 278 ff.; kürzere Beschreibungen bringen ähnliche Züge: Isyll. E 7: συνάντησας σὺν ὄπλοισιν | λαμπόμενος χρυσεῖοις, Ἄσκληπιέ. Vgl. auch Epidaur. 134 (Pallas), wo σίλβοντα und λάμπουσ' erkennbar sind. Philod. 21 (Dionysos): αὐτὸς δ' ἀστερόεν δέμας | φαίνων. Menandr. S. 439 Sp. (Apollon): φασὶ δ' οὖν ἐκφανέντα τῶν ὠδίνων θεὸν λάμπαι μὲν τοσοῦτον, ὅσον . . . Diophant. 9 (Asklep.): ὅπως σ' ἐσίδω τὸν ἑμὸν θεὸν | τὸν φαιδρότερον χθονὸς εἰαρινᾶς (also zugleich Vergleich mit Glanz und Blüte). Physis heißt Orph. h. 10, 3 πανουργῆς, Hygieia Ptol. V. 10. 16 εὐαυγῆς, Persephone Orph. h. 29, 11 εὐφεγγῆς. Von Blitzen umzuckt erscheint Dionysos Pap. r. g. V. 16 f. Auge und Antlitz der Gottheit leuchten, s. o. S. 127. Göttliche χάρις offenbart sich im strahlenden Licht: Frg. chor. 4, 5 (Tyche): ἃ τε χάρις λάμπει περὶ σὰν πτέρυγα χρυσεῖαν und Method. V. 123: ἔλαμψε δ' ἡ θεοῦ | χάρις βροτοῖς. Der Glanz vergotteter Menschen wird hervorgehoben: Dioskor. 12, 19. 13, 22 (Kallinikos): χάρματι λαμπετόν τ' ἀμαρύγματα οἶα σελήνη. Pap. Chic. III 1 stand wohl, daß Licht vom Antlitz Arsinoes herabstrahlte (s. o. S. 127). Vgl. auch das hymnische Lob der Geliebten Nonn. Dion. 34, 105 f. Die gefeierten Herrscher nennt Dioskor. 10, 5 πάνλαμπρος, 11, 19 λαμπρόβιος. Unter dem Bild von Licht und Glanz schaute der Grieche die sich offenbarende Gottheit, ahnte er die Erfüllung sehnlichster Lebenswünsche.

Reichste Fülle wird bezeichnet durch bildhafte Redeweisen, die aus dem Leben in der Natur herübergenommen sind: θάλλειν, βρῦειν u. ä. Solche Fülle gehört zum ἄλβος (Hom. h. 30, 9 ff.) und wird von den Göttern verliehen: Pind. pai. 2, 50: τὸ δ' εὖβου- | λίαι τε καὶ αἰ(ἰδ)οῖ | ἐγκείμενο(ν) αἰεὶ θάλλει μαλακαῖς ἐ(ὐ)δίαι(ς·) | καὶ τὸ μὲν διδότηω | θεός. Mit Hygieia τέθαλε πάντα (Ariphr. 7), πᾶς δὲ δόμος θάλλει πολυγηθῆς (Orph. h. 68, 4). Der ἄλβος soll θάλλων sein (Pind. N. 3, 6); man bittet um εἰρήναν θάλλουσαν εὐνομίᾳ (Timoth. Pers. 252 f.), um βίον εὐθύμοισιν αἰεὶ θάλλοντα λογισμοῖς (Orph. h. 15, 11 cod. Thryll.; 19, 23), um θαλερὸν γόνον (Hom.

h. 4, 104); der Reichtum ist γλυκερός θαλίησιν (Orph. h. 68, 9), der Ruhm θαλίησι βρυάζων (33, 6). Wie für einzelne Lebensgüter, wünschen die Menschen dies θάλλειν auch für sich selbst (Maked. 18: θάλλειν ἐν βιοτῇ) und für den Staat (Aristokl. 9. Limen. II 13 f. Ptolem. 20). Der Gott selbst kommt „blühend“, überströmend von Gütern, zu den Menschen: Orph. h. 29, 18 (Persephone): εἰρήνη θάλλουσα καὶ ἠπιόχειρ' ὑγίει | καὶ βίῳ εὐόλβῳ. 10: καρποῖσι βρούουσα. 53, 10: (Amphietes): εὐίεροις καρποῖσι τελεσιγόνοισι βρυάζων. 73, 4 (Daimon): πλουτοδότην, ὅπ' ἄν γε βρυάζων οἶκον ἐσέλθη. 52, 13 (Trieterikos): ἐλθέ, μάκαρ, μύστησι βρύων. 26, 3 (Ge): καλαῖς ὤρησι βρούουσα. Ebenso gehört zu der typischen Epiphanieschilderung — bei der die Wünsche des Menschen außer acht bleiben — gelegentlich, daß alles aufblüht und aufsproßt: Orph. h. 38, 13 (Kureten): τότε δὴ ῥα καὶ ἄνθεα πάντα τέθηλε. P IV 1611: ἀνέθαλεν ἡ γῆ σου ἐπιλάμψαντος (Helios; auch hier Glanz und Blüte nebeneinander). Aristoph. Thesm. 999 (das durch Vasen bekannte Bild des Dionysos): κύκλῳ δὲ περὶ σὲ κισσὸς | εὐπέταλας ἔλυκι θάλλει. Dementsprechend heißt Dionysos κισσόβρυος Orph. h. 30, 4; vgl. auch Aristoph. Frö. 328. βρύειν steht auch von dem reichen Besitz der Gottheit (Aisch. Ag. 169. Zeus-Dikt. h. 19. Orph. h. 9, 7. 22, 8 vgl. 12, 2); denn die Götter leben selbst in sprossender Fülle, ἐν θαλίῃς (Hes. Theog. 65; vgl. auch Theokr. 17, 22. Ariston. 2, 7. Dioskor. 7, 7). Daraus ergibt sich der Wunsch des Menschen: θάλλε μοι (Dioskor. 1, 12. 13, 3), der dem χαῖρε durchaus entspricht (vgl. o. S. 131 f.). Als Beinamen begegnen: θαλερός Anth. Pal. 9, 525, 9; ἀειθαλής s. o. S. 44 f.; in den Orph. h. παντο- 34, 16, ἀμφι- 46, 2, ἱερο- 40, 17, κυμοθαλής 17, 5. Sie heißen αὐξίθαλής (Orph. h. 26, 3. 40, 10. 56, 6. 67, 5) als Mehrer der θαλία bei den Menschen. Solche θαλία, an der sich die Götter auch freuen (Orph. h. 2, 6. 55, 8. Eur. Bakch. 417), gehört also sowohl zu ihrem eigenen glücklichen Dasein wie zu dem von den Menschen ersehnten Glück; sie ist ein Teil des oben betrachteten ἄλβος.

Zu diesem Glück gehört auch noch die Freude, die für den Griechen nichts anderes war als die wünschenswerte seelische Einstellung, vgl. o. S. 89. Die Sehnsucht des Menschen ist, εὐφρῶν zu sein, von den Göttern im Leben εὐφροσύνη zu erhalten; vgl. die Schilderung des Glücks jener ἄλβιοι Hom.

h. 30, 13 ff. (s. o. S. 140) <sup>1)</sup>. Die Chariten erhalten besonderes Lob; ohne sie, sagt der Dichter, können alle möglichen Güter die Freuden des Lebens (εὐφροσύνας βίότιοιο) nicht wecken (Orph. h. 60, 9). Theogn. 1324 bittet Aphrodite: (scil. με) τρέπων δ' αὔθις ἐς εὐφροσύνας. Prokl. 7, 48 wünscht εὐφροσύνην ἐρατεινήν, Orph. h. 15, 11 cod. Thryll. und 19, 23 βίον εὐθύμοισιν ἀειθάλλοντα λογισμοῖς. Orph. h. 84, 3 f. soll Hestia die Mysterien εὐφρονας machen. Die hymnisch gefeierte Stadt Beroe heißt bei Nonn. Dion. 41, 146 ἔνδιον Εὐφροσύνης, Sitz der Freude <sup>2)</sup>. Die Epiphanie der Götter, die ja die Freudenspender sind, ruft bei den Menschen vielfach Freude hervor (vgl. Pfister, Epiphanie, R-E Suppl. IV 318): s. o. S. 33; ferner Eur. Alk. 582 ff., wo das Hirschkalb um den kitharaspielenden Phoibos tanzt, χαίρουσ' εὐφρονη μολπᾶ; Ox. pap. 1380, 159 ff., wo sich die Sterne, und Theogn. 10, wo sich das Meer an der Epiphanie des Gottes freut. Hom. h. 32, 14 wird eine Wundertat der Dioskuren erzählt: ναύτας σήματα καλά, πόνου κρίσιν· οἱ δὲ ἰδόντες | γήθησαν . . . Hier freuen sich die Seeleute im besonderen auch über die Tat der Götter, durch die sie aus Seenot befreit wurden. Häufig begegnet die entsprechende Bitte, daß die Götter den Menschen Freude bringen möchten: Hom. h. 26, 12. Erythr. II 15. Theokr. 15, 149 (s. oben S. 134). Orph. h. 45, 7 (Dionysos): φέρων πολὺ γῆθος ἅπασιν. Orph. h. 66, 11 (Hephaistos): αἰὲν ὅπως χαίρουσιν ἐπ' ἔργοις ἡμερος ἔλθης. Aristoph. Frie. 1015 als letzter der Wünsche, die Eirene erfüllen soll: τοὺς δ' ἀνθρώπους ἐπιχαίρειν. Von Telesphoros heißt es Kaib. 1027, Z. 31: σύ γε γηθοσύ[νοισι | σοῖς] περὶ φαιδρὰ πρόσωπα γέλωτα χείς ἱερ[εῦσιν].

Die χάρις, die Gunst, die die Götter den Menschen verleihen, ist teilweise „Freude“ für die Menschen, teilweise aber gleichbedeutend mit der göttlichen „Kraft“, die auf die Menschen übertragen wird. Dem Hymnus soll „Kraft“ verliehen werden Hom. h. 24, 5 (Hestia): χάριν δ' ἄμ' ὄπασσον ἀοιδῆ (vgl. oben S. 67 f.); um χάρις = Zauberkraft bittet der Zauberer P IV 197

1) Die εὐφροσύνη wird hier durch das zugesetzte νεοθηλής (vgl. oben θάλλειν) zum Ausdruck höchsten, beschwingten Lebensgefühls. Das χορεύειν und παίζειν der Mädchen auf der blumigen Wiese stellt dazu ein reizendes Bild jener echt griechischen Freude.

2) Dies entspricht der Auffassung des Hymnus; Εὐφροσύνη ist hier nicht etwa eine der Chariten, wie Braun a. a. O. 42 richtig ausführt.

und P XXIIa Bl. 2, Z. 17. Hingegen ist mit χάρις „Freude“ gemeint: Ariphr. 3 (Hygieia): εἰ γὰρ τις ἢ πλούτου χάρις ἢ τεκῶν|... (vgl. Simon. 56 D. und u. S. 162 f.). Orph. h. 51, 16 (Nymphen): σὺν Βάκχῳ Διοῖ τε χάριν θνητοῖσι φέρουσαι (daß χάρις hier als „Freude“ zu fassen ist, zeigt Orph. h. 45, 7: φέρων . . . γῆθος). — Nicht bestimmt festlegen möchte ich den Begriff bei Anakr. 110: δίδου χάριν Αἰσχύλου υἱῷ. Pind. frg. 75, 2: ἐπὶ τε κλυτὰν πέμπετε χάριν, θεοί. Eur. Heraklid. 767: Ζεὺς μοι χάριν ἐνδίκως | ἔχει. Kaib. 811, 5 (Eros): σὺ δ' αὐτῷ χάριν . . . | πνέοις. Nonn. Dion. 19, 176 (an den toten Staphylos): δὸς χάριν. Zum Leuchten der göttlichen χάρις vgl. oben S. 150. Im christlichen Sprachgebrauch bedeutet das Wort die Gnade (s. Dölger, Sol Salutis<sup>2</sup> [1925] 204 ff.). Freilich die χάρις λιπῶσα βιοτάς, um die Synesios bittet (2, 79 f.), ist doch wohl dasselbe wie die heidnische griechische Lebensfreude. Solche Freude erweisen = χαρίζεσθαι: Orph. h. 27, 10. Jul. V 180 A. Archil. 75, 2. Bei den Göttern liegt die Macht dazu, die κλήδες χαράς (Orph. h. 73, 6). Sie heißen χαρμοσύνης γενέτειραι (Orph. h. 60, 4), χαριδῶτης u. dgl. (s. o. S. 125), τερψίμβροτος (Hom. h. 2, 233. P IV 2284; schon homerisch), πολυτερπῆς (Orph. frg. 168, 9), τερπνός (Orph. h. 3, 5. Mesomed. 9, 6. Maked. 18. Ael. Nik. 8. Anth. Pal. 9, 524, 20. Pap. Chic. III 1), χαριτερπνος (Pap. Chic. III 5). τέρψις als Gabe der Götter wird genannt bei Ariphr. 6, Hes. Theog. 206 (Aphrodite), Eur. Bakch. 423 (Dionysos) und frg. 897, 5 (Eros), bei Euripides ausdrücklich als ἄλυπος bezeichnet; als Geschenk der Chariten erscheint τὰ τερπνά (Pind. Ol. 14, 5). — πολυγηθῆς, πολύγηθος (schon bei Hom. u. Hes.) steht als Beiwort der Götter (Pind. frg. 29, 5. Orph. h. 10, 10. 44, 3. 51, 3. 75, 1); es ist nicht als „sich freuend“, sondern als „erfreuend“ zu deuten, da auch die Gaben der Götter so genannt werden (Orph. h. 26, 10. 50, 4. 68, 4. frg. 21 a, 8. 168, 31). χαρίεις, von den Göttern: Hom. h. 27, 17. 31, 12. Orph. h. 46, 5. Anth. Pal. 9, 524, 23; von ihren Gaben: Hom. h. 7, 41. Alkm. 67, 3. Die Götter, die also den Menschen Freude bringen, deren Erscheinung die Menschen erfreut, in deren Blick schon χάρις liegt (χαριτώπης s. o. S. 127), sind selbst ein χάρμα für die Menschen (s. oben S. 121; vgl. auch Nikiad. V. 19: καὶ σφι[ν] μάλα χάρματα δοίης).

In der Hymnensprache wird die Freude gelegentlich durch ὄραοι bezeichnet, wie sie die Götter genießen Hom. h. 23, 2 f.

3, 58. 4, 249; in 3, 170 erscheint das ὀπίζεν deutlich als Charakteristikum der göttlichen Glückseligkeit. Demgemäß richtet sich auch der Menschen Sehnsucht darauf: die ὄροι gehören Hes. Theog. 203 ff. zur τιμή der Aphrodite und können von ihr den Menschen zuerteilt werden (ähnlich Prokl. 2, 10); bei Ariphron wird mit den Χαίρων ὄροι (V. 8) das Bild höchsten Lebensglücks zu Ende geführt (s. o. S. 149). Vgl. auch Synes. 8, 38.

Höchste Steigerung des Lebens, Glück und Freude sind Sehnsucht des griechischen Menschen; einzelne dazugehörige Güter erkennt man in Reichtum und Wohlstand, Gesundheit und Lebensunterhalt. Im ganzen aber ist jenes höchste Lebensglück, das die Götter geben sollen, dem Menschen ungreifbar und unfaßbar. Nicht die Sprache des Alltags kann es bezeichnen, mit dem Dichter nur kann man es ahnend schauen. So spricht aus diesen Hymnenpartien gewaltige Lebenssehnsucht und unbekümmerte, befreiende Lebensfreude zu uns. Dies ist nicht schlechthin Streben nach eudaimonistischen Gütern; denn es entspringt nicht einer Gesinnung, die nur das augenblickliche Bedürfnis und die Befriedigung eines angeborenen Lebenstriebes kennt. Jenes starke Lebensgefühl entstammt vielmehr einer einheitlichen Lebensauffassung, einer freudigen Lebensbejahung. Die griechischen Götter „wohnen nicht außerhalb dieser Welt, sie sind ein Teil der Welt, wenn auch der heiligste und erhabenste“ (E. Rohde, Die Religion der Griechen, Kl. Schr. II 327). Dies erkennen wir klar an dem Bild ihrer Glückseligkeit: sie genießen selbst all das Glück und die Freuden, die der Menschen Sehnsucht sind; ja die Gottheit haßt sogar den Menschen, dem das Herz nicht darnach strebt, sein Leben glücklich zu verbringen, εὐαίωνα διαζῆν (Eur. Bakch. 424 ff.).

### § 9. Familie und Staat.

Familie und Hausstand empfindet der Grieche als hohe Lebensgüter, wie aus manchen Andeutungen in den Hymnen zu entnehmen ist; freilich werden uns hier, bei der ganz allgemeinen Haltung des Hymnus, keine eingehenderen Vorstellungen vermittelt. Wir erkennen die Freude am reichen Kindersegen, wenn Ariphr. 3 von der χάρις τεκῶν spricht. Die Bitte um



Nachkommenschaft, schon ein wichtiger Bestandteil des primitiven Gebets (vgl. Heiler a. a. O. 63), findet sich auch in griechischen Hymnen; so bittet Prokl. 7, 48 in einer etwas nackten Aufzählung auch um τέκνα. Im allgemeinen unterscheiden sich aber diese griechischen Gebete von den entsprechenden der Primitiven gar sehr durch ihre geadelte Gesinnung und Form. Der Wunsch des Anchises ist Hom. h. 4, 104: ποίει δ' εἰσοπίσω θαλερὸν γόνον. Die Kinder in fröhlichem Treiben gehören zum ἄλβος (Hom. h. 30, 13 ff.); aber nicht Kinder schlechthin sind damit gemeint, sondern wohlgeratene Kinder, was der Grieche in unübertrefflicher Weise durch die Silbe εὐ- zum Ausdruck bringt. So macht Ge, von der jener ἄλβος stammt, die Menschen εὐπαιδες (Hom. h. 30, 5); ebenso werden Athene und Artemis in einer hymnischen Anrufung um εὐτεκνία für das Geschlecht des Erechtheus gebeten (Eur. Ion 468 ff.) und späterhin (V. 490 f.) wird die βιοτὰ εὐπαις gepriesen. Vgl. überhaupt die Wertschätzung der εὐγένεια bei den Griechen. Weil die Götter die Kinder nähren und aufziehen, werden sie durch das Beiwort κουροτρόφοι gerühmt (s. o. S. 148). Spenderin der Nachkommenschaft, γεννοδότρια, heißt Aphrodite Orph. h. 55, 12. Gelegentlich macht sich der Mensch auch frei von seiner ganz egozentrischen Einstellung und betet zu den Göttern für seine Kinder, was immerhin eine — wenngleich noch egoistisch gefärbte — Fürbitte darstellt (Nikiad. V. 20. Kaib. 771, Z. 4. 812, Z. 5).

Wie die Kinder im besonderen, so sollen die Götter den ganzen Hausstand in ihre Obhut nehmen: Kaib. 1026, 6 (Asklepios): νῦν οὖν πάντα δόμον γενέτα[ς τε καὶ ἀγλαὰ τέκνα | σώζε.

Die Ergänzung von Franz ἀγλαὰ τέκνα ist bedeutsam: der Ausdruck steht in der Hymnenliteratur von den Kindern des Gottes (s. o. S. 128). Wir konnten schon häufig die Gleichordnung von Gott und Mensch feststellen; so heißt die Gottheit εὐτεκνος, und εὐτεκνία ist auch der Wunsch des Menschen; daraus geht hervor, daß die obige Ergänzung durchaus möglich und wahrscheinlich ist.

In der Schilderung des ἄλβος ist das Hauswesen nicht vergessen (Hom. h. 30, 10. 5, 488 f. s. o. S. 139 f.; Orph. h. 68, 4 s. o. S. 150). Die Götter haben ihren Sitz im Hause der Menschen und wachen über Glück und Gedeihen; vor allen Hestia (Hom. h. 29, 1. 4, 30. Orph. h. 84, 2), dann Prothyraia (Orph. h. 2, 6), Hephaistos (Orph. h. 66, 8); ferner Hestia und

Hermes Hom. h. 29, 10: ἀμφότεροι γὰρ ἐπιχθονίων ἀνθρώπων | ναίετε δώματα καλά (bezeichnend ist die Benennung der Häuser als καλά: so sind sie eben das Ideal, so sollen sie mit Hilfe der Götter werden; ähnlich Orph. h. 68, 4). Man stellt sich auch vor, daß der Gott ins Haus der Menschen kommt und reichste Fülle an allen Gütern mitbringt: Orph. h. 73, 4 (Daimon): πλουτοδότην, ὅπῳτ' ἄν γε βρυάζων οἶκον ἐσέλθη, vgl. Hom. h. 4, 92. Dem entsprechen die Bitten Hom. h. 24, 4 (Hestia): ἔρχεο τόνδ' ἀνά οἶκον und Arithr. 1 (Hygieia): μετὰ σεῦ ναίοιμι τὸ λειπόμενον | βιοτᾶς, σὺ δέ μοι πρόφρων σύνοικος εἴης. Ähnlich heißt Nomos Orph. h. 64, 10 ἀβλάπτως πᾶσι συνοικῶν | τοῖς νομίμοις und der νόος, die Gabe der Mnemosyne, 77, 4 βροτῶν ψυχῆσι σύνοικος. Vgl. auch Greg. Naz. 4, 137.

Die Bezeichnung der Götter als σύνοικοι begegnet auch in der sonstigen Literatur; an Gedanken des Hymnus klingt an Bakchyl. XIV 56 Bl.: ὀλίγων παῖδές νιν (= Δίκαν) εὐρόντες σύνοικον. Ja sogar Abstrakta werden so benannt: Kritias frg. 29 Diels: σοφῆς δὲ πενίας σκαιότῃτα πλουσίαν | κρείσσον σύνοικόν ἐστιν ἐν δόμοις ἔχειν.

Der soziale Sinn des Griechen zeigt sich in seinen Gebeten für den Staat, für seine πόλις und seine Mitbürger. Die Gottheit gewährt dem Staat (s. o. § 6) Hilfe (ἀρωγή, παρῆναι), Abwehr feindlicher Mächte (ἀπερύκειν), Schutz (σώζειν und πολισσοος; ῥύεσθαι, ῥυσίπολις, ἐρυσίπτολις; φυλάσσειν: Theogn. 782. Aisch. Sieb. 135 ff. Pap. Chic. II 19. Philod. 12 f., 25 f. usw.). Man bittet für den Staat um ἄλβος, εὐδαιμονία und εὐηπελία und wünscht, daß er θάλλει (s. o. § 8). Weitere Bitten Eur. frg. 453, 9 (Eirene): ἴθι μοι, πότνα, πόλιν (vgl. V. 10 ff.); Schutzfl. 630 (s. o. S. 87); Erythr. II 13 (Asklepios): ἴλαος δ' ἐπινίσειο | τὰν ἀμὰν πόλιν εὐρύχορον. Scol. 1, 2 (s. o. S. 117). 2, 4 (s. o. S. 78). Zeus-Dikt. h. 29 wird der Gott gebeten, auch die Städte zu befruchten: [θόρε κές] πόληας ἀμῶν. Isyll. B 12 ff. spricht sein Gebet für die Bürger und ihre Nachkommen. Ferner stehen an zahlreichen eng mit der dramatischen Handlung verknüpften Tragikerstellen und in einer Reihe von Inschriften Bitten für den Staat. Schutzherren einer Stadt sind insbesondere diejenigen Götter, die sie in Besitz haben (vgl. Aristoph. Thesm. 317 ff. 1140), die θεοὶ πολιούχοι: Aisch. Sieb. 69. 110. 822. Schutzfl. 1020. Aristoph. Ri. 581. Wo. 602. Kallim. 5, 53. Agath. Schol. 2, 1. So bittet Isyll. D 23 den Asklepios mit stärkerem

Nachdruck: τὰν σὰν Ἐπίδουρον ματρόπολιν αὖ- | ζον. Auf solche engere Verbindungen zwischen Gott und Mensch wird mit Vorliebe hingewiesen, um sich der göttlichen Hilfe mit desto größerer Gewißheit zu versichern.

Im einzelnen sollen die Götter dem Staat vor allem drei hohe Güter verleihen, offenbar die staatlichen Ideale des Griechen: εὐνομία, δίκη und εἰρήνη (vgl. Pind. Ol. 13, 6 f.). Den ἄλβος, den Apollon dem Volk bringen soll, beschreibt Timoth. Pers. 251: πέμπων ἀπήμονι λα- | ῶ τῶδ εἰρήναν | θάλλουσαν εὐνομία. In der Form der Bitte frg. chor. 5, 5 (Moiren): πέμπετε δ' ἄμμιν ῥοδό- | κολπον | Εὐνομίαν λιπαροθρόνους τ' ἀδελφάς, Δίκαν | καὶ στεφανη- | φόρον Εἰράναν· | πόλιν τε τάνδε βαρυφρόνων | λελάθοιτε συντυχιάν. Pind. pai. 1, 9 (Apollon): (τὰν δὲ λαῶν γενεάν | δαρὸν ἐρέπτοι | (σώ)φρονος ἄνθεσιν εὐνομίας. Ebenso bittet Isyll. B 12 ff. und Orph. h. 40, 19 f. unter anderem um εἰρήνη und εὐνομία (s. o. S. 146). Für den Tempel von Epidauros wird εὐνομία erbeten, Epidaur. 129, 11. Von den drei genannten Gütern ist die εὐνομία, die letztlich die δίκη in sich begreift, das höchste<sup>1)</sup> und vor allem auch ethisch wertvoll; denn die Bitte um εἰρήνη kann bis zu einem gewissen Grade auch aus egoistischen Motiven, um des eigenen Wohlbefindens willen, ausgesprochen werden. Zu dem ἄλβος, wie ich ihn gemäß Hom. h. 30, 9 ff. auffasse, gehört auch jenes hohe staatsbürgerliche Ideal (V. 11; s. o. S. 139 f.). Um εἰρήνη (vgl. auch das Gebet an Eirene Eur. frg. 453) wird ferner gebeten: Kallim. 6, 137 (Demeter): φέρβε καὶ εἰράναν, ἴν' ὅς ἄροσε τήνος ἀμάση. Aristoph. Thesm. 1146 (Athene): ἔχουσα δέ μοι μόλοις | εἰρήνην φιλέορτον. Der Frieden ist vor allem auch ein Geschenk der göttlich verehrten Herrscher: Demetr. h. 21: πρῶτον μὲν εἰρήνην ποίησον φίλτατε. Dioskor. 13, 32: Εἰρήνη ταμὴ θεοῖκελος ἦνθεε πάντη (vgl. 2, 3); denn Kallinikos hat das Land von Räubern befreit und diese sind in Furcht, εὐνομίης διὰ κάλλος (V. 37). V. 53: Θήβη πάσα χόρευσον<sup>2)</sup>, εἰρήνην δέχου (ebenso 3, 1. 5, 1). In den Orphischen Hymnen wird Frieden

---

1) Die εὐνομία, die Solon in voller Klarheit geschaut hat, bewegt das politische Denken des Griechen als ein Idealbild, das „auf dem Boden der gegebenen Verhältnisse“ verwirklicht werden soll (W. Jäger, S.-B. Berl. Ak. [1926] 81 f.).

2) Dieser Wunsch erklärt sich aus den typischen Epiphanieschilderungen, vgl. Philod. 8 f.

von den Göttern erbeten, häufig zusammen mit anderen Gütern (s. o. S. 146), ferner 14, 13. Man hat hier den Eindruck, daß all diese Bitten nicht dem Gefühl für das Gedeihen des Staates, sondern mehr dem Verlangen nach eigenem Wohlergehen entsprungen sind; ähnlich steht es im homerischen Areshymnus (8, 16; s. o. S. 116 f.). Als Erklärung für die häufigen Bitten um Frieden in den Orph. Hymnen führt Albr. Dieterich (a. a. O. 25) an, daß die zahlreichen Kriege der Diadochen eine große Sehnsucht nach Frieden wachgerufen hatten. (Dieterich setzt die Entstehung der Hymnen in die Zeit von 200 v. Chr. bis Christi Geburt.) Jedenfalls scheint in den Orphischen Hymnen kein Gefühl mehr für die Staatsgemeinschaft vorhanden zu sein; die einzige vorkommende Fürbitte steht 34, 10 (Apollon): κλύθι μευ εὐχομένου λαῶν ὑπερ εὐφρονη θυμῷ. Dies ist, wie Dieterich a. a. O. 12 f. gezeigt hat, das Gebet des βουκόλος (des Vorbeters) für seine Gemeinde (die λαοί = „Laien“). Damit war die religiöse Gemeinde an die Stelle des Gebets gerückt, wo wir in älterer Zeit die Idee der staatlichen Gemeinschaft angetroffen hatten.

### § 10. Ethisch-geistige Werte.

Die griechischen Ideale geistiger Art klingen gelegentlich in der Hymnendichtung an. Zunächst sind die Formulierungen mit ἐσθαλός und ἀγαθός zu beachten. Die beiden Adjektiva (gleichbedeutend mit „gut“) bezeichnen eine unüberbietbare Wertschätzung (vgl. Leop. Schmidt, Ethik der alten Griechen I [1882] 289 ff.); ihr Begriff ist nicht auf rein ethisches Gebiet beschränkt, umfaßt aber nicht nur vitale Wünsche, sondern zugleich tiefste, innerste Angelegenheiten. Hom. h. 5, 225 wünscht Demeter als Sterbliche der Metaneira: καὶ σύ, γύναι, μάλα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ἐσθαλὰ πόροισιν. Vgl. Hom. Od. 8, 413: καὶ σὺ φίλος μάλα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ὄλβια δοῖεν und Hom. h. 2, 288: οὐλέ τε καὶ μέγα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ὄλβια δοῖεν. Die drei Stellen sind nicht nur formal, sondern auch gedanklich nahe verwandt: eine Fürbitte für den Nächsten, die ihm das Höchste, was es gibt, wünschen will. Zum Ausdruck dessen haben wir auf der einen Seite ὄλβια, das höchstem Lebensglück — wenn man will, mehr äußerem Lebensglück — gleichzusetzen ist (s. o. S. 139 ff.), auf der anderen

ἐσθλά, worunter wir alles Edle, Gute, Rechtliche, alles Wertvolle zu verstehen haben und worin also sicher auch innere Werte enthalten sind. Ich kann mir nicht denken, daß die Griechen jener Zeit die beiden Begriffe als Gegensätze empfunden haben; die Inhalte deckten sich, mindestens zum großen Teil, in ihrem Bewußtsein und durchdrangen sich gegenseitig. Für sie war schon einer der beiden Begriffe dasselbe, was wir bei ihrer gegensätzlichen Interpretation als die Summe beider herausstellen können: die Vereinigung aller inneren und äußeren Lebenswerte, die das griechische Lebensideal ausmachen. Die enge Verbindung von ἐσθλά und ὄλβος, die einen gegensätzlichen Gebrauch beider ausschließt, zeigt auch die ὄλβος-Schilderung, innerhalb deren es heißt (Hom. h. 30, 10): οἶκος δ' ἐμπύπλαται ἐσθλῶν. Das bedeutet, daß das ganze Haus (mit allen darin Lebenden) mit allem Guten und Wertvollen, also auch mit guten Eigenschaften u. dgl. erfüllt wird. ἐσθλά begegnet verschiedentlich in älterer wie in späterer Hymnendichtung: Theogn. 4 (Apollon): ἐσθλά δίδου. Ox. pap. 1015, 16 (Hermes): κείνα μὲν ἐσθλά φίλος δῆμῳ πόρες· ἐσθλά δ' ἐπ' ἐσθλοῖς | ἔνθαδε νῦν παιδεσσι διδοῖς καὶ ἀμείνονα ταῦτα. P XVIIb 13 (Hermes): ἐσθλά μὲν ἐσ[λο]ῖσιν παρέχεις. Orph. frg. 337, 3 (Zeus): καὶ τοῖς μὲν (= den Guten) πρόφρων τε καὶ ἥπιος ἐσθλά δίδωσι. Persephone wird gebeten zu sorgen, daß die Schlechtgesinnten der Stadt kein Unheil zufügen, ἐσθ[λ]ὰ δὲ πάντα (Nikiad. V. 16). Häufig tritt ἐσθλός und ἀγαθός als Adjektiv zu anderen erbetenen Gütern; damit wird die Bitte um ein mehr irdisches Gut geandelt. Die Griechen schätzen nicht den Reichtum schlechthin, sondern nur den ehrenhaften (vgl. Hübner, De Pluto, Diss. Halle [1914] 244 ff.); daß die häufige Bitte um eine angenehme „Erfüllung des Lebens“ nicht rein hedonistisch ist, beweist das fast überall hinzugesetzte ἀγαθός bzw. ἐσθλός (s. o. S. 137). Der Wunsch der Menschen ist Orph. h. 63, 13 (Dikaiosyne), ὡς ἂν ἰσορροπήσιν αἰεὶ βίος ἐσθλός ὀδεύη | θνητῶν ἀνθρώπων. Jul. IV 158 B bittet Helios δοῦναι βίον ἀγαθόν. In der allgemeinen Bitte um Vollendung der menschlichen Dinge steht öfters ἐσθλός oder ἀγαθός (s. o. S. 118); Ruhm und Ansehen bei der Mitwelt sollen ebendieselben Eigenschaften besitzen: Theokr. 22, 214 (Dioskuren): ἡμετέροις κλέος ὕμνοις | ἐσθλὸν αἰεὶ πέμποιτε. 17, 116 (Ptolemaios): τί δὲ κάλλιον ἀνδρὶ κεν εἶη | ὀλβίῳ ἢ κλέος ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἀρέσθαι;

Orph. Arg. 3 (Apollon): σὺ δέ μοι κλέος ἐσθλὸν ὀπάσσαις. Solch κλέος ἐσθλὸν ist Gabe der Nike (Orph. h. 33, 6). Solon 1, 3 (Musen): ὄλβον μοι πρὸς θεῶν μακάρων δότε καὶ πρὸς ἀπάντων | ἀνθρώπων αἰεὶ δόξαν ἔχειν ἀγαθὴν. IG XIV 652 (Herakles): δὸς δὲ ƒ' ἰν ἀνθρώποις δόξαν ἔχειν ἀγαθ[ά]ν. In den Orph. Hymnen und bei Proklos ist gelegentlich von διάνοια, γνῶμαι u. dgl. die Rede, die ἀγαθαί und ἐσθλαί sein sollen (Orph. h. 61, 11. 62, 10. 86, 7. Prokl. 7, 25); doch möchte ich hierauf keinen Wert legen, da in anderen Hymnen Parallelererscheinungen fehlen; ebenso wurde die Scheidung der Menschen in Gute und Schlechte, die auch nur in diesen beiden Hymnensammlungen vorkommt, beiseite gelassen, da nur das Gemeinsame der gesamten Hymnendichtung herausgestellt werden sollte. Es ist noch anzuführen, daß die Gottheit als Beistand der Menschen das Beiwort ἐσθλός erhält (Hes. Theog. 435. 439. 444. 972), sowie ἐσθλοδότης (Synes. 4, 270) und ἔργων σημάτων ἀγαθῶν (Orph. h. 8, 10) heißt. (Das Neutr. Plur. ἀγαθά, „die Güter“, scheint vorwiegend materielle Werte zu bezeichnen.) Das Wort καλός dient im Laufe der Entwicklung immer mehr zur Bezeichnung des Sittlich-Guten (vgl. L. Schmidt a. a. O. I 338 ff.) und entspricht völlig einem ἐσθλός oder ἀγαθός: Hom. h. 29, 4 (Hestia): καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τίμιον. 12 (Hestia und Hermes): ἔργματα καλὰ νόῳ θ' ἔσπεσθε καὶ ἦβη. Orph. h. 86, 8 (Oneiros): ὡς ἂν αἰεὶ τὸ καλὸν μάλλον, γνῶμησι προληφθέν, | τερπυλαῖς ὑπάγη βίου ἀνθρώπων προχαρέντων. 8, 8 (Helios): εὐσεβέσιν καθοδηγῆ καλῶν. Vgl. Prokl. 5, 14. (Das καλόν frg. chor. 4, 4 gehört nicht hierher.) Im Hymnus ist also auch eine Sehnsucht nach höheren Werten lebendig: die menschlichen Wünsche nach einem glücklichen Leben sind davon durchdrungen, alle Gaben der Götter sollen zugleich ἐσθλά, ἀγαθά sein.

Substantivische Formulierung hierfür ist das Wort ἀρετή<sup>1)</sup>. Hom. h. 15, 9. 20, 8: δίδου δ' ἀρετὴν τε καὶ ὄλβον. Wenn hier gerade Herakles und Hephaistos um ἀρετή gebeten werden, so

1) Vgl. L. Schmidt a. a. O. I 295. Die Ansicht, daß ἀρετή ursprünglich kein sittliches Gut, sondern Reichtum, Ansehen, Macht bezeichnete (Wilamowitz, Sappho u. Simon. 169 ff. M. Hoffmann, Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod . . . Diss. Tübingen [1914] 118 ff.: Hesiod; vgl. hingegen 128 f.: die Auffassung für Solon), kann ich für die zitierten Stellen der Homerischen Hymnen nicht billigen.

ist dies kein Zufall: jener ist der Mensch, der Übermenschliches leistete und deshalb zum Gotte wurde, Hephaistos hat die Menschen (wie der Hymnus ausdrücklich betont) Künste und Fertigkeiten gelehrt; die ἀρετή, die diese beiden den Menschen verleihen sollen, muß unbedingt die persönliche Tüchtigkeit, das Können, einschließen. Man darf ἀρετή hier in ähnlichem Sinne fassen wie Aristoteles rhetor. I 9, 1366 a b; ich möchte die Bedeutung etwa festlegen als die Schaffenskraft und Mannestugend, den vollen Wert der Persönlichkeit (wozu auch Tugenden wie Gerechtigkeit, σωφροσύνη usw. gehören). Mit ἀρετή und ὄλβος haben wir eine ähnliche Gegenüberstellung, wie oben mit ἔσθλά und ὄλβια; die ἀρετή ist die Mannestugend, die τὰ ἔσθλά in sich vereint, das Persönlichkeitsideal des Griechen; ὄλβος<sup>1)</sup> ist das höchste Lebensglück auf Erden, der erwünschteste Lebenszustand. Damit ist ein „Nebeneinander von ‚geistigen‘ und ‚weltlichen‘ Gütern“ gegeben, wie es Heiler (a. a. O. 196) als charakteristisch für die griechische Religion bezeichnet; diese Gegensätzlichkeit empfindet deutlich Kallimachos, der das Gebet der Hom. Hymnen weiter ausbaut (1, 94; Zeus): δίδου δ' ἀρετήν τ' ἄφενός τε. | οὐτ' ἀρετῆς ἄτερ ὄλβος ἐπίσταται ἄνδρας ἀέξειν | οὐτ' ἀρετὴ ἀφένιοι· δίδου δ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον<sup>2)</sup>. Der hellenistische Dichter, der in einer spekulativeren Zeit lebt, erkennt die Begriffe klarer; er hat den Gegensatz der beiden Güter stärker herausgearbeitet und zugleich die Notwendigkeit ihrer gegenseitigen Durchdringung nachdrücklich betont. Der ältere Dichter sah diesen Unterschied nicht, er fühlte ihn vielleicht, aber für sein natürliches Empfinden war der schöne Zusammenklang beider Werte naturgegeben und selbstverständlich. Ihre Verbindung ist durchaus griechisch; der Altarkreis in Philadelpheia mit seinen zahlreichen Personifikationen, der für die griechische Lebensanschauung sehr lehrreich ist, zeigt dieselbe Zusammen-

1) Weinreich, S.-B. Heidelb. Ak. 1919, 16. Abh. S. 23 interpretiert ihn hier und an der gleich anzuführenden Kallimachos-Stelle als Reichtum, was ich nicht als richtig anerkennen kann.

2) Wilanowitz, Hellenist. Dichtung II 11 ff., bezieht die Kallimachos-stelle auf die damalige Lebenslage des Dichters, in der er irdische Güter sehr nötig hatte. Indes wenn auch zunächst pro domo gesprochen ist, so bleibt doch die allgemeine Auffassung der Verse sehr wohl daneben bestehen.

stellung: dort rangiert lediglich Εὐδαιμονία (= ὄλβος) vor Ἀρετή. Weinreich (a. a. O. 39) charakterisiert beide treffend: „Eudaimonie, diese so überaus hellenische Formulierung eines allgemein menschlichen, in jedem Sterblichen wurzelnden Glückstrebens, . . . ἀρετή, auch das fast unübersetzbar, so griechisch . . .; jene das Ziel, diese das Mittel.“ Durch die schaffende ἀρετή wird eben jener Zustand des ὄλβος erreicht. Das wird mit verblüffender Deutlichkeit gesagt im Orph. h. 63, 11 (Dikaiosyne): ἐν σοὶ γὰρ σοφίη ἀρετῆς τέλος ὄλβον ἰκάνει.

Die Herstellung dieses Verses (codd. ἄλλον) verdanken wir Albr. Dieterich (a. a. O. 28), der die überzeugende Korrektur gefunden hat. Die hier noch genannte σοφίη ist ein Teil der ἀρετή (so auch in der Definition des Aristoteles), etwa die geistigen Qualitäten; sie erreicht das höchste Ziel der ἀρετή im ὄλβος. Vgl. auch die Stelle Orph. Lith. 63 ff., auf die Dieterich verweist, nach welcher es ohne ἀρετή keinen ὄλβος und kein ὀπιζεῖν gibt.

Daß die Vorstellung von dem aus ἀρετή erwachsenden ὄλβος nicht erst späterer Zeit angehört, zeigt Pind. Isthm. 3, 4: Ζεῦ, μεγάλα δ' ἀρεταὶ θνατοῖς ἔπονται | ἐκ σέθεν · ζῶει δὲ μᾶσων ὄλβος ὀπιζομένων. Damit erhält der ὄλβος eine überragende Bedeutung, wodurch meine Ansicht wohl gerechtfertigt ist, daß der Begriff möglichst weit zu fassen und nur in Ausnahmefällen dem πλοῦτος gleichzusetzen sei. Er ist geradezu die Verkörperung des griechischen Lebensideals, umfaßt Wohlstand und Reichtum, θαλία und εὐφροσύνη, Segen in Familie und Haus, Wohlfahrt und εὐνομία des Staats und ist das höchste Ziel griechischer Mannestugend, der ἀρετή.

Für die Bedeutung von ἀρετή und σοφία in der griechischen Lebensanschauung ist weiterhin wichtig Orph. h. 60, 6 (Chariten): οὔτε γὰρ ἡλείου ταχίνα φλόγες οὔτε σελήνης | καὶ σοφίης ἀρετῆς τε καὶ ἐργασίμου θρασύτητος | εὐχαρί οὔτε βίου λιπαρῆς περικαλλέος ἥβης | ὑμῶν χωρὶς ἐγείρει εὐφροσύνας βίότιο. Diese Verse stehen in den codd. im Erinyenhymnus Orph. h. 69, 10 ff., wohin sie keineswegs paßten, und wurden von Ruhnken mit Recht in den Charitenh. eingefügt; εὐχαρί änderte Wiel in εὐχέρει; aber auch so ist der Text noch nicht in Ordnung. Es werden einzelne Güter genannt, die ohne die gefeierten Chariten die Freuden des Lebens nicht wahrufen können; man denkt sofort an den ebenso gebauten Hymnus des Ariphron. Jene Güter nun sind die Strahlen von Sonne und Mond; ferner σοφία, ἀρετή und schaffende Kühnheit; schließlich die glänzende Jugend eines herrlichen Lebens. Die einzelnen Verse bringen Zusammengehöriges: σοφία, ἀρετή und ἐργάσιμος θρασύτης ist die schaffende Kraft der Persön-



lichkeit (ἀρετή allein würde dasselbe gemeint, wenn auch nicht so klar zum Ausdruck gebracht haben) und die sehr wortreich geschilderte glückliche Jugend bezeichnet einen wesentlichen Teil des ersehnten Lebenszustands; somit vermag weder die ἀρετή (V. 7) noch der wünschenswerte βίος (V. 8) die Menschen zu beglücken, wenn nicht die Chariten hinzutreten. V. 6 steht außerhalb dieses Gedankengangs; dazu kommt, daß er grammatikalische Schwierigkeiten macht: der Plural φλόγες paßt nicht zum Verbum ἐγείρει (wenngleich diese Ungenauigkeit infolge des späteren εὐχέρεια nicht gerade unerträglich wäre). Weiterhin fehlt bei der zweiten Gedankengruppe (καὶ σοφίης . . . εὐχέρει') die unbedingt geforderte Negation, denn οὔτε σελήνης von φλόγες wegzureißen und bereits zu εὐχέρεια zu ziehen, wäre widersinnig. Darum mache ich folgenden Verbesserungsvorschlag: V. 6 gehört nicht hierher, da er jede grammatikalische Konstruktion vereitelt und überdies auch gedanklich stört; aus εὐχαρί der codd. ist οὐ χάρις herzustellen, was durch Ariphron nahegelegt wird. (Die Konj. εὐχέρεια ist gewiß nicht wahrscheinlich.) Sollte die Verbindung καὶ . . . τε καὶ . . . οὐ . . . οὔτε als störend empfunden werden, so ist zu sagen, daß οὔτε . . . οὔτε . . . καὶ . . . τε καὶ . . . οὔτε noch viel härter war (abgesehen von der Unrichtigkeit); außerdem wird gerade so die enge gedankliche Zusammengehörigkeit von σοφία, ἀρετή und θρασύτης betont und gleichsam die Einheit dieser drei Begriffe dem gegensätzlichen Gedanken gegenübergestellt. — Es bleibt die Frage, was mit V. 6 zu machen ist. Er gehört in den Erinyenh. an die Stelle, wo er in den codd. auch steht; hinter ihm ist dann eine Lücke von einem oder mehreren Versen, da hier versehentlich die drei Verse des Charitenh. eingedrungen sind und die richtigen Verse verdrängt haben; der Erinyenh. lautet dann: (Orph. h. 69, 9:) ἤρειαί, ἀφανείς, ὠκύδρομοι ὥστε νόημα· | (dann 60, 6:) οὔτε γὰρ ἡελου ταχίναί φλόγες οὔτε σελήνης | (dann Lücke, in der etwa stand:) „laufen so schnell wie ihr“; (vielleicht noch weiterhin:) „noch sehen sie alles so wie ihr“ (da ja die Sonne nur tags, der Mond nur nachts die Erde überschaut), woran sich dann 69, 10 unmittelbar anschließt: αἴτ' αἰεὶ θνητῶν πάντων ἐπ' ἀπέρονα φύλα | ὄμμα Δίκης ἐφοράτε.

Die Götter sind die Führer der Menschen zu ἀρετή und σοφία: Eur. frg. 897, 1 (Eros): παιδεύμα δ' Ἔρωσ σοφίας ἀρετῆς | πλείστον ὑπάρχει. Kaib. 831, 13 (Herakles): δοτήρα | παντοίης ἀρετῆς. Orph. h. 76, 4 (Musen): πάσης παιδείης ἀρετὴν γεννώσαι ἄμεμπτον. Prokl. 5, 7 (Aphrodite): ἥς διὰ κάρτος 9: ἐς δ' ἀρετὴν ἔχον ὄμμα. 7, 18 (Athene): ἥ κράτος ἦραο σεμνὸν ἐγερσιβρότων ἀρετῶν. Vgl. die personifizierte kultisch verehrte Ἄρετή: Weinreich a. a. O. 15 ff.; Aristot. nr. 5; Orph. frg. 175 (Ἄρετῆς τ' ὄνομ' ἐσθλόν, wo die Zusammenstellung von ἀρετή und ἐσθλός bezeichnend ist). Prokl. 4, 1 (alle Götter): σοφίης ἱερῆς οἴηκας ἔχοντες. 13: σοφίης ἐριλαμπέος ἡγεμονῆς vgl. 7, 34. Der Bitte um ἀρετή entspricht bei Isyll. B 12 ff. diejenige um καλοκάγαθία (vgl. Weinreich a. a. O. 29);

er bittet außerdem noch um die staatlichen Ideale (εὐνομία und εἰρήνη) und um äußeres Lebensglück (ὑγία und πλοῦτος ἀμεμφής), ihm schwebt also ebenfalls das griechische Lebensideal vor.

Für das nationale Empfinden der Griechen ist es charakteristisch (vgl. L. Schmidt a. a. O. I 295 ff.), die Vorstellung von einer Eigenschaft mit dem dadurch bei den Menschen erlangten Ansehen zu verbinden. Diese Beobachtung bestätigt sich in der Hymnendichtung: das Ansehen bei den Mitmenschen soll ἐσθλόν, ἀγαθόν sein (vgl. oben); man bittet um εὐκλεία Orph. h. 76, 12. Prokl. 1, 43. Die Werke und das Leben der Menschen sollen εὐδοξος (als Beiwort Nikes Orph. h. 33, 7) sein: Orph. h. 7, 13 u. 33, 9 (s. o. S. 118); 73, 9 (s. o. S. 137). Das Nebeneinander von ἐσθλός und εὐδοξος an diesen Stellen ist interessant: ἐσθλόν ist das an sich schon (ohne Hinblick auf Erfolg) Wertvolle, das eigentlich Ethisch-Wertvolle; εὐδοξον bezeichnet das hieraus entsprungene Ansehen, also jene Werte gerade mit Rücksicht auf Wirkung und Erfolg. Dem εὐδοξος entspricht ἀμεμφής und ἄμειπτος; diese Eigenschaft sollen die erbetenen Güter wie Reichtum, Gesundheit und das Leben überhaupt haben: Isyll. B 15. Orph. h. 17, 10. 15, 10. 11 (πλούτου δόξαν ἄμειπτον). 13, 10. 43, 11. 28, 7. Die Götter selbst heißen ἀμεμφής: Aisch. Schutzfl. 581 (der Sohn des Zeus und der Io). Orph. h. 30, 8. 66, 4. 67, 7. 81, 5. Der Grieche sieht wohl den absoluten ethischen Wert der Dinge, legt daneben aber erstaunlichen Nachdruck auf ihren relativen Wert in dem Urteil der Mitwelt. Ihm ist die ἀρετή erst vollwertig, wenn sie auch von den Mitmenschen anerkannt wird; vgl. Orph. h. 76, 4 (Musen): πάσης παιδείης ἀρετὴν γεννώσαι ἄμειπτον.

Um einzelne sittliche Eigenschaften wird im allgemeinen im griechischen Hymnus nicht gebetet. Es ist allenfalls anzuführen, daß die Gerechtigkeit besonders geschätzt wird; diese ist ein sittliches Gut, das der Allgemeinheit vor allem zugute kommt. Die Ethik des Griechen, der ein stark ausgeprägtes Empfinden für die staatliche Gemeinschaft besitzt, scheint sich hauptsächlich auf sozialer Grundlage aufzubauen, indem das Bedürfnis des Staates und die öffentliche Meinung als Maßstab für den Wert des einzelnen und seiner Taten gelten: die ἀρετή des einzelnen erhält ihren Wert erst durch das bejahende Urteil der Gemeinschaft. Der Unterschied zwischen ἐσθλόν und ἀμεμφές

schwindet damit fast ganz, wie ja auch in den Orph. Hymnen beide Ausdrücke, der mehr absolut gefärbte und der mehr relativ beschränkte, in gleichem Sinn gebraucht werden. Das Sittengesetz ist nicht durch die Forderungen der Religion wie im Christentum, sondern durch die Belange der staatlichen und der Volksgemeinschaft geschaffen.

Allgemein gehalten wie die Ausdrucksweise für das Sittlich-Gute ist eine Formulierung, die eine Eigenheit des griechischen Hymnus darstellt: die vielen Wortbildungen mit εὖ. Sie sind ein Ausfluß griechischer Denkungsart, der alles, was sich εὖ verhielt, Ordnung, richtiges Maß, besonders entsprach<sup>1)</sup>. Der Grieche bittet die Götter, εὖ ζῆειν (Hom. h. 2, 352. 4, 105, vgl. Kallim. 3, 130 f.); den Gütern, um die er bittet, den Göttern, die er sich in dem wünschenswertesten Lebenszustand denkt, legt er mit Vorliebe Namen und Beiwörter bei, die mit εὖ zusammengesetzt sind. So bittet man um Gaben, die εὖοι sind (s. oben S. 140. 141), und um εὐδαιμονία, εὐτυχία (S. 141), εὐφροσύνη (S. 151 f.); um solche, die εὐδοχοί sind, und um εὐκλεία (S. 164); man will εὖπαις werden und εὐτεκνία genießen (S. 155; vgl. S. 128); staatliches Ideal ist die εὐνομία (S. 157). Die Gottheit denkt man sich εὐδύνατος (S. 49), εὐμενής, εὐφρων, εὐάντητος (S. 87 ff. 131), εὐδῖος (S. 130), εὐσκοπος (S. 100), εὐαυγής und εὐφειγής (S. 150), εὐκαρπος und εὐτραφής (S. 147 f.); ihre ganze äußere Gestalt verhält sich εὖ (s. oben S. 127 f., ferner εὐστέφανος, εὐζωνος usw.); man nennt sie εὐώνυμος (S. 47). Der Mensch, der die Götter feiert, muß εὐφρων sein (S. 168); die mit dem Kult zusammenhängenden Dinge heißen εὐίερα<sup>2)</sup>: Orph. h. 7, 2. 12. 11, 22. 24, 11. 41, 10. 42, 3. 44, 9. 53, 10. 57, 8. 66, 10. 71, 12. 75, 3. 77, 10. 79, 12. Philipp. 2, 2. Prokl. 7, 33. Wie εὐίερος wird in den Orph. Hymnen auch εὐφημος gebraucht: 31, 6. 43, 10. 51, 17. Diese Sehnsucht des Griechen nach dem εὖ-Sein darf zwar nicht ethisch

1) „Die Welt ist ein Kosmos: diese Vorstellung . . . ist . . . griechischer Sinnesart wie mit Notwendigkeit auferlegt. Dieser ‚Wohlordnung‘, in der nichts ohne Beziehung auf anderes und auf das Ganze steht, ihre Lebendigkeit zu wahren, ist das Werk der Götter“ (Rohde, Kl. Schr. II 322).

2) Über die Bedeutung dieses Wortes in der kultischen Sprache Weinreich, ARW 17 (1914) 525 f. Anm. 1 und Kern, Hermes 52 (1917) 149 Anm. 2.

ausgedeutet werden, ist aber doch wohl Ausdruck eines auf geistige und ästhetische Werte gerichteten Strebens: „hellenische Kulturbegeisterung“ (vgl. Heiler a. a. O. 200) spricht zu uns in dieser stilistischen Eigenart des Hymnus.

Die Behauptung, der griechische Hymnus erbitte nur leichtsinnigen Lebensgenuß von den Göttern, muß demnach als ungerechtfertigt erscheinen. Zuzugeben ist, daß manche ethischen Güter nicht erkannt sind; aber unverkennbar ist ein sittliches Grundgefühl, das stark durch die Idee der staatlichen Gemeinschaft bestimmt wird, ferner ein Streben nach geistigen und ästhetischen Werten. Diese Sehnsucht nach Höherem durchdringt, was mir besonders wichtig erscheint, alle jenen Wünsche, die sich auf ein glückliches, freudevolles Leben beziehen. Der ὄλβος, der die eudaimonistischen Güter hellenischer Lebenssehnsucht umfaßt, der reichen Segen für Familie und Staat in sich begreift, enthält zugleich die ethischen Güter (ἔσθλά), das Persönlichkeitsideal (ἀρετή) und die damit verbundene Geltung; zwischen der Lebenssehnsucht und dem Verständnis für höhere Werte klafft kein Riß, beides erscheint wie mit Selbstverständlichkeit vereinigt. Von dem griechischen Menschen mit jenem glücklichen seelischen Gleichgewicht gilt, was Schiller von dem unter der Wirkung naiver Dichtungen stehenden Leser sagt<sup>1)</sup>: „Er fühlt alle Kräfte seiner Menschheit in einem solchen Augenblick tätig, er bedarf nichts, er ist ein Ganzes in sich selbst; ohne etwas in seinem Gefühl zu unterscheiden, freut er sich zugleich seiner geistigen Tätigkeit und seines sinnlichen Lebens.“

## § 11. Göttliches Dasein und menschliches Lebensideal.

Bei der Betrachtung der griechischen Lebensauffassung konnten wir verschiedentlich wichtige Wechselbeziehungen zwischen dem Leben der Götter und den Wünschen der Menschen feststellen. Beiden ist, um den wichtigsten Begriff voranzustellen, der ὄλβος gemeinsam, der die göttliche Glückseligkeit darstellt und die höchste Erfüllung aller menschlichen Wünsche bezeichnet (s. oben S. 139 ff.). Diese Entsprechung setzt sich fort in charakteristischen Einzelheiten und Umschreibungen dieses ὄλβος. Die Götter be-

1) „Über naive und sentimentalische Dichtung“; histor.-krit. Ausg. Güntter-Witkowski (bei Max Hesse, Lpzg.) 17. Bd. S. 543.

sitzen πλοῦτος und Wohlstand (S. 143), was ein wichtiger Teil des menschlichen Glückes ist (S. 139 ff. 146 f.; hierzu stimmt auch P XXII a Bl. 2, Z. 21, wonach der Mensch so reich wie der Gott werden will); für den göttlichen (S. 144) wie für den menschlichen (S. 139) ὄλβος begegnet die negative Formulierung ἀπημονία; die Götter erscheinen in Glanz, so wie die Menschen sich ein in Glanz erstrahlendes Leben wünschen (S. 148 ff.); zu dem ὄλβος beider gehört die θαλία (S. 150 f.), die Freude (S. 130 ff. 134 und 151 ff.) und das ὀρίζειν (S. 153 f.), die εὐτεκνία (S. 128 und 155). Die äußere Gestalt des Gottes ist deutlich ein Schönheitsideal (S. 127 f.), und zwar das des Menschen, der es für das zweitgrößte Lebensgut hält, φῶν καλὸν γενέσθαι (Scol. 7, 2 D.); die Götter des geselligkeitliebenden Griechen genießen gesellige Freuden und spielen und tanzen (S. 130), was auch Ausdruck der menschlichen Lebensfreude ist (z. B. Hom. h. 30, 14 f.). Für die Götter ist das Höchste ihre τιμή, d. i. ihre Kraft und Macht und dazu die daraus entspringende Ehre (S. 55 ff.), genau so wie den Menschen alles erst vollwertig wird, wenn damit ein gutes Ansehen bei den Mitmenschen verbunden ist (S. 164). Von den Göttern und ihrem Dasein sind demnach alle jene menschlichen Unzulänglichkeiten abgestreift, von denen die Menschen selbst gerne befreit wären: die Griechen, die ihre Götter ganz nach menschlichem Bilde gestaltet haben, taten dies also nach dem ihnen vorschwebenden Idealbild, so daß das göttliche Dasein dem ersehnten Lebenszustand des Menschen entspricht. Dieses höchste Glück wünscht man sich für dieses und — wofür die Mysterien die Gewähr geben — für jenes Leben (vgl. S. 145). Wenn es noch eines Beweises bedarf, daß der ὄλβος bei den Göttern und den Mythen wirklich der gleiche ist, so liefert ihn die bezeichnende Stelle: Orph. h. 84, 3 (Hestia): τούσδε σὺ ἐν τελεταῖς ὁσίαις μύστας ἀναδείξαις, | θεῖσ' ἀειθαλέας, πολυόλβους, εὐφρονας, ἀγνούς.

Die hier stehenden Adjektiva werden in der Hymnendichtung (mit Ausnahme von εὐφρων) nur als Beiwörter von Göttern gebraucht; die zugrunde liegenden Vorstellungen sind uns geläufig: θαλία und ὄλβος sind vielfach höchster Wunsch des Menschen, ewige θαλία zu besitzen und πολυόλβος zu sein, ist allerhöchster Wunsch; wenn der Mensch vollends ἀγνός werden will, so unterscheidet er sich in nichts mehr von der Gottheit. Denn dann lebt er nicht nur in dem höchsten Lebenszustand der göttlichen Glückseligkeit, sondern er besitzt zugleich jene besondere Kraft,

die dem Gott eigen ist (s. o. § 3); denn ἄγνός ist der mit dieser Kraft Erfüllte.

Jene δύναμις-τιμή aber als schaffende Kraft des Gottes und der ἄλβος als Zustand der Glückseligkeit ergeben zusammen die höchste Göttlichkeit (s. oben S. 144); dem entspricht bei den Menschen die ἀρετή als schaffende Kraft und der ἄλβος als idealer Lebenszustand, wobei dieser als übergeordneter Begriff zugleich jene Kraft umfaßt (s. o. S. 161 f.). Solche genaue Entsprechungen zeigen, daß es höchste menschliche Sehnsucht ist, dem göttlichen Dasein möglichst nahe zu kommen, zu werden wie die Götter.

Auch die Ehrungen der Götter, also insbesondere die Hymnen, müssen dem Wesen des göttlichen Seins entsprechen, da sie ja dem Gott gefällig sein sollen. Den Göttern, die in ewiger Freude leben, müssen fröhliche Gesänge von fröhlichen Menschen dargebracht werden: Kaib. 1027, 4. 36 (s. o. S. 93 u. 108). Aisch. Schutzfl. 1035 (Κύπριδος οὐκ ἀμελής ἔσμός ὄδ' εὐφρων: der Chor will also auch der Aphrodite in einem Hymnus gedenken, und zwar εὐφρων). Maked. 1 (Δήλιον . . . | εὐφρονη θυμῷ εὐφημ[είτε]). Theogn. 776 und Isish. Gomphoi (s. o. S. 135). Arist. heil. Rede I 30 K. (S. 453 D.; ἐν εὐπροσύναις). Scol. 4, 3 und Ptolem. 21 (s. o. S. 132). Der Gott, der in sprossender Fülle lebt, wird durch eine Fülle von Gesängen geehrt; er heißt βρύων ὠδησι ποθειναῖς (Orph. h. 56, 2; vgl. Vollgraff BCH 48, 113 f.) und ὑμνοβρυής (Philod. 19); vgl. Mnemosyne-h. 4, wo der Göttin eine βρούσα αἰοδά dargebracht wird. Da der Gott ewig ist, wollen ihn die Menschen auch αἰεὶ besingen (vgl. o. S. 42 f.); da er ἀφθίτος ist (Anubish. 1), soll er ἀφθίτοις αἰοδαῖς besungen werden (Stob. ecl. I 1, 31, 10). Göttliches Dasein, Ehrung der Gottheit, menschliches Lebensideal zeigen eine Auffassung: der Gott besitzt τιμή als δῶρον (S. 56 ff.), der Mensch erzeigt ihm τιμή, indem er δῶρα (= Opfer) spendet (S. 60 f.), der Gott soll dem Menschen τιμή erweisen und Gaben verleihen (S. 67 ff. 124 f.). Gott ist Anfang und Ende aller Dinge (S. 14 ff.), sein Lobpreis steht am Anfang und Ende (S. 9 ff.), die Werke des Menschen soll er vollenden (S. 117 ff.). Gott ist ewig, ewig wird er von den Menschen besungen, stets soll er den Menschen Gutes geben (S. 39 ff.); er lebt stets in Freude (S. 130 ff., vgl. auch εὐφρων S. 88 f.), von Fröhlichen wird er gefeiert (s. oben), Freude soll er den

Menschen geben (S. 151 ff.); er lebt in Fülle (S. 151), empfängt eine Fülle von Liedern (s. oben), soll reiche Fülle im Leben verleihen (S. 150 f.). Gott und Mensch sollen einander wohlgefällig und angenehm sein; man bittet die Gottheit, sie möge κεχαρισμένος kommen (Orph. h. 27, 14. 52, 13. 79, 11. 83, 8), und die Gelübde und Opfer annehmen, die κεχαρισμένα heißen (Anakr. 2, 6 ff. Orph. h. 29, 2. 46, 8); welch hohe Bedeutung dies Wort hat, zeigt Hom. h. 7, 55, wo Dionysos den Steuermann, den er im folgenden πανόλβιος macht, anredet als τῷ ἐμῷ κεχαρισμένε θυμῷ. Die Gleichordnung von Gott und Mensch (vgl. o. S. 134f.) ist also bis ins einzelne durchgeführt; die Götter sind teils nach dem wirklichen menschlichen Leben gebildet, teils — nämlich dort wo sich der Mensch aus seiner Unvollkommenheit in ein höheres Sein hinaufsehnt — nach dem menschlichen Lebensideal. Ganz folgerichtig entwickelt sich die Auffassung von dem Mittler zwischen Gott und Mensch — dem Gesang und seinem Vortrag: er muß dem göttlichen Dasein entsprechen und entspricht damit auch dem menschlichen Lebensideal. Demnach vernehmen wir im griechischen Hymnus in der Fülle der Gedanken und Gefühle eine wundersame Harmonie, in der alles zusammenklingt: eine Grundanschauung von gänzlicher Einheitlichkeit durchdringt Gottesvorstellung und Lebensauffassung und gibt dem Hymnus als Literaturgattung ein einheitliches Gepräge.

---

## Sach- und Wortverzeichnis.

Stichworte, die aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtlich, und griechische Worte, die in deutschen Bezeichnungen enthalten sind, wurden im allgemeinen weggelassen. Abkürzungen: u(nd) A(bleitungen), u(nd) ä(hnliche), u(nd) K(omposita).

Ägyptisches 2, 1). 17. 29. 32, 1).  
 αεί u. K. 13 f. 28. 39—45. 96.  
 ἀγαθός 158—160.  
 ἀγλαός u. K. 66. 71. 128. 148. 155.  
 ἀλέξειν u. A., ἀλεξι- 107—109.  
 ἀλική u. A. 53. 67. 137.  
 Allgottheit 63 f. 76. 80. 81.  
 Alter der Gottheit 11 f. 71—75.  
 ἀμφιβαίνειν, -πολεύειν 78 f.  
 ἀνάπαυσις, ἀνάπαυμα 138.  
 Anrufung 2 f. 98. 101. 129.  
 Ansehen 159 f. 164. 167.  
 Anthropomorphismus 39 f. § 7.  
 Antithese 13. 19. 20. 29. 37. 45.  
 ἀπημονία 7. 139. 144. 167.  
 ἀπο-(τρέπειν, πέμπειν u. ä.) 110.  
 114 f. 116. 117. 107.  
 Appositionsstil 120—124.  
 ἀρχή u. A. 14—20.  
 ἀρχεσθαι 9—13. 14.  
 ἀρετή 48. 49—52. 160—164. 168.  
 „aufhören“ 13. 14.  
 αὐτο-(φυής u. ä.) 28. 54.  
 αὖξειν u. A. 103 f. 151.  
 Begegnung 25. 90 f. 96.  
 βρύειν u. A. 150 f. 168.  
 Buchstabenmystik 16, 1). 94 f.  
 χαίρειν, -χαρής 130—132. 134. 152.  
 χάρις u. A., χαρίζεσθαι 68. 133 f. 150.  
 152 f. 163. 169.  
 χάρισμα 121. 153.  
 Christliches 7. 18. 24. 34. 39. 53. 82.  
 83. 90. 92 f. 106. 131. 139. 149 f.  
 153.

δασμός, δάσασθαι 62—64. 60.  
 -δεικνύναι 50 f.  
 δίδοναι; δοτήρ u. ä. 56—60. 124.  
 δίκη 157.  
 Doppelgeschlechtigkeit 26 f.  
 δῶρον u. A. 56—61. 71.  
 Dreigliederung 18—20. 27 f.  
 Du-Stil 2. 20. 29.  
 δύναμις 48 f. 67 f. (vgl. 59. 70).  
 εἰρήνη 146. 157 f.  
 εἶτε-εἶτε 7. 47. 130.  
 ἐλαύνειν u. K., ἐλατήρ 116.  
 ἐμβάλλειν 115.  
 ἦπιος u. K. 93—95.  
 Epiphanie 33 f. 90. 122. 150 ff.  
 157, 2).  
 Epos 4. 12 f.  
 ἐρύκειν u. K. 107.  
 ἐσθλός 158—160. 164 f.  
 Etymolog. Beziehung zw. Beiname  
 und Bitte 101. 104 f. 111. 114.  
 εὖ u. K. 165 f.  
 Feindlicher Gott 39. 90. 96 f. 97 f.  
 121 f. 138.  
 Freude 130—133. 134. 151—154. 167.  
 168.  
 γάρ 29 ff. 20.  
 √ Gelübde 133 f.  
 γεννάν, γένος u. A. 20—22.  
 γέρας u. A. 56—62.  
 Geselligkeit 129 f. 167.  
 Gestalt der Gottheit 127 f. 165. 167.  
 Glück 132 f. § 8; s. auch ἄλφος.  
 Götterzwang 1. 134.



Handauflegung 95.  
Haus 155 f.  
Heilgötter 93—95. 108—110. 113 f.  
„helfen“ 101—103. 122 f.  
Henotheismus 11. 22. 34—39.  
-ξπειν 78.  
„herabschauen“ 99—101.  
Herrscherkult 41 f. 51 f. 60. 105 f.  
149. 150. 157.  
ἦλαος u. A. 91—93.  
„hören“ 99. 88.  
ὕγεια 94. 146 f.  
ὑστατος 13. 15. 19.  
ἰσχός 53.  
Jugend 137 f. 144.  
κατέχειν 77 f.  
Kinder 128 f. 154 f.  
„kommen“ 98f. 87 f. 90. 91. 101-103.  
156.  
κράτος u. A. 53 f. 67.  
Kultstätte 3. 40. 60. 64 f. 70. 75-79.  
λαγχάνειν 53. 61. 62—65. 71 f.  
Lebensunterhalt 147 f.  
Leiden 107. 117. 138 f.  
Licht (Glanz, Sonne) 148—150. 167.  
Liebe 23. 69.  
λύειν u. A., λυσι- 110—112.  
μάκαρ 133. 143.  
μέδων, μέδειν, -μέδων 75—77.  
μείλιχος 96 f.  
μένος u. A., -μενής 52. 87 f.  
μνάσθαι 14. 134.  
μοῖρα, μορεῖν u. A. 61. 62—64. 71 f.  
μόνος 28. 35—39.  
Monotheismus 39.  
Mutter 22. 24—28.  
Mysterien (Weißen) 18. 51. 62. 65.  
141—145. 167.  
Name, göttlicher 46 f. 88. 96. 103.  
105.  
νέμειν 79.  
-νους 90. 133. (vgl. 87 ff.).  
δαροι u. A. 143. 153 f. 162. 167.  
δβριμος u. K. 54 f.

δλβος u. A. 50. 69. 133. 139—148.  
150. 151 f. 155. 157. 158—164.  
166—168.  
Opfer 60. 64. 74. 93. 132. 135.  
Orphisches 4. 18—20. 26—28. 104.  
113. 115. 118. 138. 157 f. 160.  
παν-, παντο- 45 f. 53. 102. 119. 133.  
139. 142. 144. 148. 150. 151.  
Parodie 5. 47. 74 f. 76. 111. 122.  
131. 136.  
παρουσία 103. 136.  
πάς, πάντα 28—46.  
παύειν u. K. u. A., παυσι- 112 f.  
πήμα 121 f.  
πέμπειν u. K. 114 f. 125 f.  
Personifikation 15. 26, 1). 49. 94.  
117. 140. 141. 147. 157. 161 f. 163.  
-φαίνειν 51. 126.  
φιλόανθρωπος 126 f.  
φιλεῖν u. Med. 57. 67—69. 70.  
-φρων 88 f. 94. 133.  
φύναι 119 f.  
πλοῦτος 139—141. 146 f. 167.  
πολυ- 46 f. 52 f. 66. 138. 141. 148.  
153.  
πορεῖν 56—58. 126.  
προσηνής 89 f.  
πρόσωπον, πρόσοπις 123. 127.  
πρώτος 11 f. 13 f. 15. 17 f. 19. 72.  
Revanchegeanke 70. 133—135.  
Rhetoren 3. 7. 10. 25. 34. 39. 74, 1). 85.  
ῥύεσθαι u. A. 106 f.  
Schlüssel 81.  
Schöpfung § 1. 30 f.  
Seligpreisung 141—145.  
σεύειν u. Med. 116.  
Siegel 82.  
σοφία, σοφός 55. 162 f.  
σώζειν, σωτήρ u. ä. 104—106.  
σθένος u. A., -σθενής 52 f. 67.  
στοιχείον 16. 20 f.  
σύνοικος, -έω 156.  
ταμίας 82 f.  
τελεῖν, τέλος u. A. 14—16. 18 f.  
117—119. 137.

τελέθειν 119 f.  
τέτυκται 119.  
θάλλειν u. A., -θαλής 150 f. 167.  
θασμα 122.  
θέλγειν u. A. 113.  
θυμός u. K. 87—90. 92. 94. 133.  
τιμή, τιμᾶν u. A. 55—75. 139. 142. 144.  
167 f.  
Urmächte 15 f. 26 ff. 73 f.  
Vater 22—24. 26—28.

Verehrung 42 f. 46 f. 49. 55 f. 60 f.  
62. 65. 168 f.  
Verfluchung 65. 115. 122. 140.  
Wille, göttlicher 84.  
Wunder 48—52. 61. 105. 112. 113.  
122.  
Zauber 1. 6. 17. 46 f. 68. 80. 81. 90.  
91 f. 115 f. 139. 145, 1). 152 f.  
Zauberstab 59. 79—81. 116.  
Zerstörende Gottheit 21. 45. 103.

## Stellenverzeichnis.

Die Textgestaltung folgender Stellen wird in der vorliegenden Arbeit erörtert (Seitenzahl in Klammern):

Alkaios 2, 2 f. u. 8, 2 f. (129).  
Diophant. 18 ff. (58).  
Hom. h. 3, 172 (59). 5, 85 (63); 494  
(89, 1). 19, 48 (93, 1). 30, 15 (140, 1).  
Isish. Andr. 24 (27); Gomphoi 7  
(135).  
Kaib. 1025, 4 (101 f.); 1026, 3 ff.  
(137); 1027, 35 f. (108 f.); 1029 a,  
2 und 7 (123).  
Orph. h. 9, 9 (125); 10, 4 (124);  
15, 10 (147); 23, 8 (94. 147); 29, 9  
(130) und 17 (94); 32, 4 (78, 2);

59, 11 ff. (38); 60, 6 ff. (162 f.);  
63, 11 (162); 67, 3 (147); 69, 9 ff.  
(162 f.). 84, 8 (94. 147).  
Ox. pap. 2074, 39 (29).  
P III 206 (91 f.); 249 (121); IV 440  
(20); 2281 (102); 2836 f. (36 f.);  
2938 (118); VI 22 (101 f.); VII 677  
(114); VIII 79 (20); XVII b 18 (37);  
19 (117); 21 ff. (50 f.).  
Pap. Chic. III 17 (83); VI 17 (54 f.)  
Scol. 4, 3 f. (132).  
Theogn. 1386 ff. (57).