

ZUM ZEUSHYMNUS DES KALLIMACHOS

1. Die Zeusauffassung.

Im Gegensatz zu der Mehrzahl der Forscher, die seit Droysen die berühmten Verse 58/59:

τῷ τοι καὶ γνωτοὶ προτερηγενέες περ ἑόντες
οὐρανὸν οὐκ ἐμέγηραν ἔχειν ἐπιδαίσιον οἶκον

behandelt haben, einander widersprechend in ihren Ergebnissen, einig aber in der Annahme, dass sie sich auf die Uebergangung der älteren Söhne des Ptolemaios Soter zugunsten des jüngeren Philadelphos bezögen, hat Vahlen (Sitzungsber. Berl. Akad. 1895, 869 ff.) jede derartige Beziehung geleugnet und gemeint, der Hymnus sei auch ohne die Annahme einer solchen voll verständlich. Ohne meinerseits die vielbesprochene Frage noch einmal aufrollen zu wollen, — übrigens ist ja in solchen Dingen ein absolut stringenter Beweis nicht möglich; wer sich darauf versteift, gewisse Sätze seien auch ohne Nebensinn verständlich, und eine geheime Andeutung brauche nicht in ihnen zu liegen, dem ist nicht weiter beizukommen, — will ich die Aufmerksamkeit auf ein bisher unbeachtetes Moment lenken, das für den höfischen Ton des Gedichtes ein neues Charakteristikum darstellt: die in ihm ausgedrückte eigentümliche Zeusauffassung.

Anders als in den andern Hymnen, die, wenn auch eine Seite des gepriesenen Gottes im Mittelpunkte steht, doch nicht minder von seinen andern Seiten, Eigenschaften und Betätigungen reden, hat der Zeushymnus — nach der Geburts- und Kindheitsgeschichte — nur den einen Inhalt, Zeus als den obersten in jedem Sinne zu schildern. Sein Reich ist der Olympos, das grösste der drei Reiche, 62 ff.:

τίς δέ κ' ἐπ' οὐλύμπῳ τε καὶ αἰδὶ κληρὸν ἐρύσσει,
ὅς μάλα μὴ νενήλος; ἐπ' ἰσαίῃ γὰρ ἔουκε
πῆλασθαι· τὰ δὲ τόσσον ὅσον διὰ πλείστον ἔχουσι.

Sein Vogel ist der Adler, der οἰωνῶν μέγ' ὑπέροχος. So hat er auch unter den Menschen die höchsten und besten sich ausgewählt; nicht die Schiffer, Krieger und Sänger; die Sorge für diese hat er den geringeren Göttern überlassen. Zeus erkor sich diejenigen zu seiner λάξις¹, denen die Schützlinge, die Untertanen, die λάξεις der niederen Götter unterstehen: die Könige. Zeus ist der Gott der Könige.

Man braucht dies nur mit einfachen Worten auszusprechen, um zu erkennen, dass dieser Satz erst in einer Monarchie und mit Rücksicht auf einen Monarchen geformt sein kann. Es ist höfische Religion. Verwandtes klingt wohl im zweiten Buch der Ilias an, wo viel vom Gottesgnadentum des Königs Agamemnon die Rede ist, eine Reminiszenz an das alte mykenische Königtum; aber von einer solchen Ausprägung des Gedankens wie bei Kallimachos ist doch gar keine Rede². Und in der Folgezeit, in den aristokratischen oder demokratischen Gemeinwesen, war Zeus Feind aller Könige und half den freien Hellenen im Kampfe wider sie. Erst an den hellenistischen Höfen konnte Zeus nicht nur zum besonderen Gott und Schützer der Könige werden, sondern sogar, wie es im kallimacheischen Hymnus geschieht, gleichsam dem Volke entzogen und für den Hof reserviert werden: 'Die Schmiede nennen wir Untergebene und Schützlinge des Hephaistos, die Gewappneten des Ares, die Jäger der Artemis, die Sänger des Phoibos; von Zeus und in der Hut des Zeus aber sind die Könige'³. So wird eine der irdischen entsprechende

¹ Dieses Wort ist gewählt in Anlehnung an den liturgischen terminus technicus λαγχάνειν, den Kallimachos selbst zweimal braucht, h. II 43:

κείνος (scil. Ἀπόλλων) διστευτὴν ἔλαχ' ἀνέρα, κείνος αἰδὸν.

IV 74: . . . ἐπεὶ λάχεν Ἴναχον Ἥρη.

Vgl. Pind. Ol. XIV 1 Καφισίων ὑδάτων λαχοῖσαι . . . Χάριτες. Nem. XI 1 Παῖ Ῥέας, ἃ τε πρυτανεῖα λέλογχας, Ἔστια. hymn. Delph. II B Crusius (Philol. LIII Suppl.) κέκλυθ' Ἐλικῶ]να βαθύδενδρον αἰ λά[χετε Διός] ἐ[ρι]βρόμου θύγατρεις εὐώλενοι. h. Hom. VI 2. XIX 6. XXIX 3. Eurip. Or. 319. trag. fg. adesp. 17 Nauck². Theocr. IV 40. XVI 84. Orph. Argon. 2. hymn. mag. III 11 Abel usw.

² Vgl. G. Finsler, Homer, 1908, 383 ff. v. Wilamowitz, Staat und Gesellschaft der Griechen 53 ff.

³ Es ist mir nicht zweifelhaft, dass Vahlens Verteidigung des überlieferten Textes (79):

ἔκ δὲ Διός βασιλῆς. ἐπεὶ Διός . . .

richtig ist. Innerhalb einer so scharfen, ja pedantischen Gedanken-

himmlische Rangordnung konstruiert. König und Untertanen sind auf Erden getrennte Welten. Während nun die Religion der Enterbten im Jenseits den Ausgleich schafft, dass dort sie vor dieselbe Instanz treten wie die Grossen dieser Erde, dass vor Gott alle gleich sind, protestiert die höfische Hymnologie des Kallimachos gegen solche althellenisch-demokratische Auffassung und scheidet säuberlich: hie Zeus für die Könige, hie die niederen Götter für die niederen Menschen, einen jeden nach seinem Stand.

So scharf hat Kallimachos freilich die Konsequenzen seiner Welt- und Götterordnung nicht gezogen. Vielmehr hat er das Unhellenische derselben — für das hellenistische Aegypten passte es um so besser — verwischt durch das Hinüberlenken in den hesiodischen Stil und hesiodische Gedankenkreise, das er ja übrigens dadurch vorbereitete, dass er als letztes Beispiel der niederen Göttern unterstehenden Stände vor das Zitat ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες die Schützlinge Apollons stellte, die auch bei Hesiod unmittelbar vor jenen Worten stehen, Theog. 94 f.:

ἐκ γάρ τοι Μουσέων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος
 ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ καθαρισταί,
 ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες. . . .

Mit diesem Zitat erweckt er den Anschein, als ob er nichts anderes gesagt habe als Hesiod, und mit den Worten (82):

. . . ἐπόψιος, οἳ τε δίκησι
 λαὸν ὑπὸ σκολιῆσ' οἳ τ' ἔμπαλιν ἰθύνουσιν

nimmt er das kraftvolle Bild des Bauernpoeten vom krummen und geraden Recht wörtlich auf. Aber wir dürfen uns nicht durch dieses Manöver des virtuosens Führers der Gedankenfäden darüber täuschen lassen, dass seine Zeusreligion von der Hesiods diametral verschieden ist. Kallimachos sagt: Zeus ist der Hort der Könige, nicht der niederen Menschen, die er als zu gering für ihn den niederen Göttern überlässt. Hesiod hingegen — abgesehen davon, dass jene übrigens vereinzelt Stelle der Theogonie durch eine erhebliche Nuance von dem kallimacheischen Gedanken getrennt ist — prägt ja immer und immer wieder den

und Beweisführung, wie sie in dem ganzen Hymnus und besonders an dieser Stelle nachgerade unangenehm sich aufdrängt, konnte Kallimachos nicht lax und unlogisch die Sätze 'die und die Stände sind diejenigen der und der Götter; von Zeus her aber sind die Könige', nebeneinanderstellen, ohne durch das ἐπεὶ Διὸς 'denn sie sind seine λάξις' einen Ausgleich herzustellen.

Satz ein: Zeus ist der starke Hort des Rechts, er ist auch stärker als die gewalttätigen und ungerechten Könige, die es ihm ein leichtes ist zu stürzen und den Bedrückten zu erhöhen. Hesiods Zeus ist die Instanz, vor der die Untertanen gegen die Könige Recht bekommen. In Wahrheit ist kein schärferer Gegensatz der Tendenz denkbar als zwischen Kallimachos und Hesiod, dem Hofdichter und dem trotzigem Königsfeinde.

Seit Alexander dem Grossen freilich ist die enge Verbindung der Könige mit Zeus natürlich. Alexander selbst opfert in Memphis dem Ζεὺς βασιλεύς (Arr. III 5, 2), und das Gebet des Dareios (Arr. IV 20, 3): ἀλλ' ὦ Ζεῦ βασιλεῦ, ὅτι ἐπιτέτραπται νέμειν τὰ βασιλέων πράγματα ἐν ἀνθρώποις, σὺ νῦν μάλιστα μὲν ἐμοὶ φύλαξον Περσῶν τε καὶ Μήδων τὴν ἀρχήν, ὥσπερ οὖν καὶ ἔδωκας nähert sich schon ziemlich dem Kallimachos, ebenso Horaz c. I 12, 49:

*gentis humanae pater atque custos,
orte Saturno, tibi cura magni
Caesaris fatis data: tu secundo
Caesare regnes,*

wo Kiessling auf Ovid. met. XV 858 und Anth. Pal. XVI 120 verweist, die den Gott bereits auf den Himmel beschränken, da zur Regierung der Erde der Kaiser (bzw. Alexander) genüge. An Theokrits Hymnen auf Ptolemaios und Hieron braucht man nur zu erinnern. Aber so scharf wie bei Kallimachos ist der Gedanke doch nirgends gefasst. Nachdem er eben Zeus und Ptolemaios in Parallele gesetzt hat, fährt Theokrit fort (11 f.):

τί πρῶτον καταλέξω; ἐπεὶ πάρα μυρία εἰπεῖν,
οἷσι θεοὶ τὸν ἄριστον ἐτίμησαν βασιλήων.

Und doch ist Kallimachos nicht der einzige Zeuge für diese durchgeführte exklusive Gottesauffassung, für diese den irdischen Verhältnissen angeglichenen Organisierung des Götterstaates. Noch ein zweiter Zeuge lässt sich vorführen. Um ihn recht zu würdigen, müssen wir ein von der allgemeinen Kenntnis abliegendes Gebiet betreten und darum etwas weiter ausholen.

Die Astrologie wie alle Wahrsagekunst hatte an den Höfen keinen leichten Stand. Wenige Könige mochten sie missen und überschütteten ihre Astrologen mit den Gaben ihrer Gunst. Auf der andern Seite aber fürchteten sie sie; die prophetische Kunst konnte unter Umständen eine mächtige Gegnerin der königlichen Macht werden. So bietet die Geschichte der Astrologie durch die Jahrtausende das Bild eines unaufhörlichen Schwankens

zwischen Begünstigung und Verfolgung. Daher musste die Astrologie ihr Verhältnis zu den Königen sehr delikate und diplomatisch behandeln. Konnte der Astrologe sich den Fragen des Königs selbst nicht wohl entziehen, so musste er sich doch auf der andern Seite ängstlich hüten, andern gegenüber prophetische Aussagen über Schicksal und Leben des Königs zu machen, wodurch er nur zu leicht in einen Hochverratsprozess verwickelt werden konnte, und überhaupt musste er den gefährbringenden Schein eines bedeutsamen geheimen Wesens zu vermeiden suchen.

Darauf zeigt sich besonders bedacht der vornehme Römer Firmicus Maternus, der als eifriger, aber wenig sachverständiger Dilettant seine acht Bücher *Mathesis* um das Jahr 337 schrieb und herausgab, also gerade in einer Zeit, in der die Astrologie allem Anschein nach ein halbes Jahrhundert Ruhe genoss. Nach Diocletians Verbot (cod. Just. IX 18, 2) kam die allgemeine Toleranz Constantins in religiösen und superstitiösen Dingen auch ihr zustatten, und unseres Wissens erst 357 machte Constantius wieder gegen sie Front (cod. Theod. IX 16, 4). Immerhin hält es Firmicus für angebracht, in dem Schlusskapitel des Einleitungsbuches (II 30) *Qualis vita et quale institutum esse debet mathematicis*, das gemäss dem überlieferten Stil der astrologischen Geheimwissenschaft (vgl. Boll in Pauly-Wissowas Realenzykl. VI 2373) dem *mathematicus* als *antistes Solis ac Lunae et ceterorum deorum, per quos terrena omnia gubernantur* (p. 85, 21 Kr. u. Sk.) höchste menschliche und moralische Vollkommenheit und priesterliche Reinheit zur Pflicht macht, zugleich in politischer Loyalität, Fernhaltung von allem Staatsgefährlichen einzuschärfen, und vor allem zu warnen, was irgendeine Kollision mit der Staatsgewalt herbeiführen könnte. Mit der Vorschrift, alle responsa nur laut und öffentlich zu geben (85, 25 ff.: *Dabis sane responsa publice, et hoc interrogaturis ante praedicito, <quod> omnium quidem illis de quibus interrogant clara sis voce dicturus, nec quid a te tale forte quaeratur, quod non liceat nec interrogare nec dicere* 87, 31 ff.: *nec secreta cum aliquo fabulas conferas* (wohl vielmehr *conseras*), *sed palam sicut superius comprehendendi, sub conspectu omnium istius divinae artis exere disciplinam*) nimmt er auf gesetzliche Verordnungen Bezug, die auf diesem Gebiete jedenfalls wiederholt ergangen sind, wenn wir auch nur die über 300 Jahre zurückliegenden Gesetze des Augustus und Tiberius kennen, die die heimliche Befragung der *haruspices* verboten (Cass. Dio. s. u. Suet. Tib. 63 *haruspices secreto ac sine testibus*

consuli vetuit), und die Mahnung, bei Aussagen über verhängte Leiden Zurückhaltung zu üben (88, 3 ff.: *Nolo te vitia hominum in tractatu geniturarum manifestius explicare, sed quotienscumque ad hunc locum veneris, responsum tuum cum quadam ruboris trepidatione suspende, ne quod homini malus stellarum decrevit cursus non dicere sed exprobrare videaris*) und sich von den Spielen fernzuhalten, um nicht als Begünstiger einer Zirkuspartei zu erscheinen (88, 8 ff.: *Secerne te ab spectaculorum semper illecebris, ne quis te factorem alicuius esse partis existimet*) ist im Geiste der Verordnung des Augustus gehalten, die — unbeschadet der Vorsorge des Kaisers für alle Institute altrömischer Religion — das Befragen der *haruspices* über den Tod eines andern verbot (Cass. Dio 56, 25, 5 καὶ τοῖς μάντεσιν ἀπηγορεύθη μήτε κατὰ μόνας τινὶ μήτε περὶ θανάτου, μηδ' ἂν ἄλλοι συμπαρῶσιν οἱ, χρᾶν· καίτοι οὕτως οὐδὲν τῷ Αὐγούστῳ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἔμελεν ὥστε ἐκ προγραφῆς πᾶσι τὴν τῶν ἀστέρων διάταξιν, ὑφ' ὧν ἐγένενητο, φανερωῖσαι).

Das Wichtigste aber ist natürlich der Staat selbst und die geheiligte Person des Monarchen, II 30, 4 (86, 1 ff.): *Cave ne quando de statu rei publicae vel de vita Romani imperatoris aliquid interroganti respondeas; non enim oportet nec licet, ut de statu rei publicae aliquid nefaria curiositate dicamus*¹. *Sed et sceleratus atque omni animadversione dignus est, si quis interrogatus de fato dixerit imperatoris, quia nihil nec dicere poteris*² *nec invenire*. Damit nimmt Firmicus auf die strafrechtliche Bestimmung Bezug, nach der auf Befragung von Sehern über das Wohl von Kaiser oder Staat der Tod steht, Paul. sent. V 21, 3: *Qui de salute principis vel summa rei publicae mathematicos hariolos haruspices vaticinatores consulit, cum eo qui responderit capite punitur*. Cf. Ulpian. de off. proc. VII (fg. 2192, 3 Lenel). Tertull. apol. 35, 7³.

Und nun die Begründung, 12 ff.: *Sed nec aliquis mathe-*

¹ *dicamus*, das PQR^bV, auch der Neapolitanus, geben, ist besser als das nur von MR^a gebotene *discamus*. Denn vorläufig wird nur das Aussagen über Staat und Kaiser verboten; erst im folgenden Paragraphen wird ausgeführt, dass der Astrologe in Wahrheit auch gar nichts hierüber aussagen könne, ihm also auch das *discere* verschlossen sei.

² Der Uebergang zur zweiten Person ist genügend durch das folgende *scire enim te convenit* gerechtfertigt, die von Kroll und Skutsch aufgenommene Korrektur *poterit* der editio princeps also nicht nötig.

³ Die Stellen verdanke ich W. Kroll.

maticus verum aliquid de fato imperatoris definire potuit; solus enim imperator stellarum non subiacet cursibus, et solus est in cuius fato stellae decernendi non habeant potestatem. Cum enim fuerit totius orbis dominus, fatum eius dei summi iudicio gubernatur, et quia totius orbis terrenum spatium imperatoris subiacet potestatibus, etiam ipse in eorum deorum numero constitutus est, quos ad facienda et conservanda omnia divinitas statuit principalis.

Offenbar um den Glanz des Ansehens einer ehrwürdigen altrömischen Institution auch auf seine Lieblingwissenschaft fallen zu lassen, vergleicht er sie mit der Haruspicin, auf deren gesetzliche Normen und Observanzen wir ihn schon Bezug nehmen sahen, 86, 8 ff.: *Scire enim te convenit, quod et haruspices, quotienscumque a privatis interrogati de statu imperatoris fuerint et quaerenti respondere voluerint, exta semper, quae ad hoc fuerint destinata, venarum ordinis involuta confusione conturbent. 21 ff. (im Anschluss an das Stück Sed nec — principalis): Haec ratio et haruspices turbat; quodcumque enim ab his invocatum fuerit numen, quia minoris est potestatis, maioris potestatis, quae enim est in imperatore, non poterit explicare substantiam; cui enim omnes ingenui, omnes ordines, omnes divites, omnes nobiles, omnes honores, omnes serviunt potestates, divini numinis et immortalis sortitus licentiae potestatem in principalibus deorum ordinibus collocatur.*

Hier ist das, was wir aus der halben Vertuschung des Kallimachos herauszogen, klar ausgesprochen. Alle Menschen, alle Stände, unterliegen der Macht der Planetengötter. Aber der eine, der auf Erden über alle Menschen gesetzt ist, der Kaiser, untersteht nicht diesen niederen Planetengöttern, sondern ihrem Herrn, dem *deus summus*, dessen ausführende Organe sie nur sind; allein in der Hand des höchsten Gottes ruht das Schicksal des Kaisers. Denn er erhebt sich als Herr der Erde so hoch über die Menschen, dass er als mindestens Gleichberechtigter in den Kreis der niederen Götter, der Planeten, eintritt, weshalb denn diese nichts über ihn bestimmen noch voraussagen können.

Hiermit ist der Gottkönigsgedanke logisch zu Ende gedacht. Das ist sonst zumeist nicht in dem Masse geschehen. Zwar die Vergöttlichung des Kaisers, der Kult der *divi imperatores* und des *genius* des lebenden, ja auch in zunehmendem Masse seiner Person war ja eine der grundlegenden Institutionen des römischen Imperiums, die, wenn an ihrer Entwicklung auch die *adulatio* zu einem nicht ganz unerheblichen Teile mitgewirkt hatte, doch vor allem einem volkpsychologischen und eminent staatlichen

Bedürfnis entsprach. Aber wenn schon der Westen, hierin zurückhaltender als der hellenistische Osten, im offiziellen Kult sich der vollen Gleichsetzung des Kaisers mit Göttern wie Zeus und Apollo tunlichst enthielt¹ — die Dichter freilich, insbesondere die Hofdichter Domitians oder solche, die es werden wollten, sind ja hinter dem Osten keineswegs zurückgeblieben — so dachte er noch weniger daran, die Konsequenz des Firmicus zu ziehen, dass die Götter ohne jeden Einfluss auf den Kaiser seien. Im Gegenteil gehörten die Gebete für das Wohl des Kaisers und des kaiserlichen Hauses bei ordentlichen wie ausserordentlichen Gelegenheiten zu den wichtigsten Obliegenheiten der von Augustus reorganisierten und zu grosser Bedeutung erhobenen Kultgenossenschaft der Arvalbrüder, so dass durch diese höfisch-religiöse Betätigung das alte religiöse Amt der Bruderschaft, der Kult der *dea Dia*, mindestens quantitativ in den Hintergrund gedrängt wurde².

Trotz starker Verwandtschaft mit den römischen Anschauungen ist also die fragliche Darlegung des Firmicus mit ihrer Zuspitzung und logischen Durchbildung unrömisch — unrömisch wie die Planetengötter und der *deus summus* selbst, obschon in dem grossen Gebet an die ersteren am Ende des ersten Buches (I 10, 14) Juppiter als *Tarpeiae rupis habitator* und Mars als *Gradius* angerufen, die Planeten also mit den nationalrömischen Göttern identifiziert werden. Dieselbe Stelle, näher besehen, gibt uns zugleich einen neuen Beweis für unsere These, dass die behandelte Partie aus dem Ende des zweiten Buches nicht recht römisch ist: dieselben Planeten, von denen dort behauptet wird, sie hätten über den Kaiser nichts zu bestimmen, da er ihresgleichen und wie sie ein Vollstrecker des Willens des *deus summus* sei, dem allein er unterworfen sei, dieselben Planeten werden hier feierlich gebeten, den Kaiser und sein Haus, *Constantinum maximum principem et huius invictissimos liberos, dominos et Caesares nostros*, für ewige Zeiten zum Heile der Welt zu erhalten, und der Riss, der zwischen diesem, der römischen Praxis entsprechenden Gebete und der anderen Aeusserung klappt, wird

¹ Vgl. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur S. 91 ff. Wissowa, Religion und Kultus der Römer² 78 ff. 94.

² Obiges ist zur allgemeinen Charakterisierung des Verhältnisses von Kaiser und Göttern in Rom gesagt, das sich auch in den 100 Jahren nicht wesentlich geändert haben dürfte, die seit dem Niedergang der Arvalbruderschaft bis auf Firmicus vergangen waren (Wissowa, Realenzykl. II 1467).

doch nur recht notdürftig überbrückt durch den Zusatz, sie sollten dies tun, *dei summi obsecuti iudicio, perpetua his* (d. h. den Kaisern) *decernentis imperia*.

So erkennen wir deutlich: jene logische Durchführung des Gottkönigsgedankens ist nicht dem Kopfe des Firmicus entsprungen — der wäre dazu auch viel zu schwach gewesen —, ist überhaupt nicht römisch, sondern weist nach dem Osten und dem Ideenkreis des hellenistischen Herrscherkultes. Eben dahin führt uns aber auch die Forschung nach den astrologischen Quellen des Firmicus. Nach allem, was wir erkennen können, ist der Grundstock der Mathesis jenes einflussreiche Werk des geheimnisvollen Paares Nechepso und Petosiris, der göttlichen Ägypter, welches im zweiten Jahrhundert v. Chr. entstanden ist (Boll, Realenzykl. VI 2372 f. Kroll, Neue Jahrbücher 1901, S. 569)¹. So werden wir plötzlich in das Vaterland des Kallimachos gewiesen und ihm auch zeitlich überraschend nahe gebracht. Es wäre ja an sich möglich gewesen, dass Kallimachos und Firmicus, das dritte vorchristliche und das vierte nachchristliche Jahrhundert, die einander in dieser Beziehung ja nicht so sehr fernstehen, den Gottkönigsgedanken in demselben Sinne und in derselben Richtung zu Ende gedacht hätten. Nun sehen wir, dass der Herrscherkult in dem alten Lande des Gottkönigtums, Ägypten, die Wurzel beider ist²; und wir erhalten für die Geschichte der Astrologie

¹ Wenn also Nechepso und Petosiris insbesondere auch Vorlage dieses Kapitels sind, so erklärt sich der besonders feierliche Ton, durch den sich Firmicus von den andern Astrologen abhebt, obschon auch bei ihnen die moralischen Forderungen an den Astrologen nicht fehlen: nach allem, was wir wissen, muss das Werk, welches sich als Schöpfung des erhabenen Priesters eines Idealmonarchen gab, diesen hochfeierlichen, religiösen Charakter zur Schau getragen haben.

² Ueber den altägyptischen Königs Kult teilt mir mein Kollege Roeder folgendes mit. Jeder König ist in Wahrheit Sohn des Götterkönigs, der in Gestalt des alten Königs der Königin genahet ist (wie Zeus der Alkmene als Amphitryon, Poseidon der Tyro als Enipeus!). Dieser Akt ist mit allen seinen Einzelheiten im Anfang des neuen Reiches (1600—1500) mehrfach dargestellt worden. Nach älterer priesterlicher Anschauung wurde jeder sterbende König im Jenseits oberster Gott und machte die andern Götter zu seinen Dienern (Pyramidentexte des A.R.). Im religiösen Empfinden des Volkes hingegen standen die Gottkönige wohl nicht auf gleicher Höhe wie die alten und eigentlichen Götter. Ein Ausgleich der divergierenden Anschauungen und eine Systematisierung hat nicht stattgefunden. Vgl. Erman, D. ägypt. Rel.² (1909), 48 ff.

eine Bestätigung dessen, was wir bisher nur aus allgemeinen Erwägungen schliessen konnten, dass das Schicksal der Astrologie in den hellenistischen Monarchien das gleiche war wie im römischen Kaiserreich, dass sie sich derselben Vorsicht und Loyalität wie gegen die römischen Kaiser auch den Diadochen gegenüber befeissigen musste, deren Schosskind sie im übrigen bekanntlich in sehr vielen Fällen war.

Eine Frage bleibt uns noch zu beantworten. Das Gemeinsame bei Kallimachos und Firmicus war, dass sie die gleichen Rangverhältnisse im Himmel und auf Erden statuierten und in gleicher Weise miteinander in Beziehung setzten. Aber die himmlischen Hofstaate sind verschieden: hier steht Zeus gegen Poseidon, Hephaistos, Apollon, Ares, Artemis usw., dort der *summus deus* gegen die Planeten. Wer hat das Verhältnis, das zuerst offenbar für die olympischen Götter gestaltet worden war, ins Astrologische übersetzt? Statt 'Nechepso und Petosiris' oder (um einen klaren Begriff für nebelhafte Namen zu setzen) 'die hellenistisch-ägyptische Astrologie' zu sagen, lässt sich noch eine bestimmtere Antwort finden: der *deus summus*, dessen Willen (der offenbar identisch ist mit dem *fatum*, von dem Firmicus unaufhörlich redet) die Planeten vollziehen, ist offenbar stoisch. Die stoische Philosophie aber ist ja diejenige, die die Astrologie in sich aufgenommen und gegen die Angriffe der mittleren und neuen Akademie (vor allem des Karneades) verteidigt hat. Sie, die Staatsphilosophie so vieler hellenistischer Monarchen, hat jedenfalls auch die Astrologie an den Höfen noch heimischer gemacht, als sie aus eigener Kraft schon geworden sein mochte, und hat ihr zugleich aus ihren Mitteln für die die Person des Herrschers betreffenden Fragen die Ausstattung gegeben, die ihr auf dem glatten Parkett des Hofes vonnöten war.

Unser Endresultat lautet: die Wendung des kallimacheischen Gedankens ins Astrologische ist unter stoischem Einfluss in hellenistischer Zeit und wahrscheinlich in Aegypten vollzogen worden; wahrscheinlich hat sie Firmicus dem Werk des Nechepso und Petosiris entnommen.

2. Das Schlussgebet.

Wenn auch Zeus insbesondere der Gott der Könige ist, so ist es dem Untertanen doch nicht verboten, ihn zu preisen und zu ihm zu beten, zumal wenn er einen Hymnus auf ihn dichtet. Also beschliesst Kallimachos seinen Hymnus mit einem Gebet an

Zeus entsprechend dem Brauch der homerischen Hymnen, die trotz der starken Aufnahme andersartigen Stilkolorits doch seine Hauptmuster sind. Diese pflegen mit einem χαῖρε oder καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε zu schliessen, dem entweder die Uebergangsformel
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' αἰοιδῆς

(h. II. III. V. VI. XIX usw. vgl. Theokr. XVII 135) oder

σεῦ δ' ἐγὼ ἀρξάμενος μεταβήσομαι ἄλλον ἐς ὕμνον

(h. IV. IX. XVIII) oder eine kurze Bitte folgt wie V 494 πρόφρονες ἀντ' ὑδῆς βίοντον θυμῆρε' ὀπάζειν. VI 19 f. δὸς δ' ἐν ἀγῶνι νίκην τῷδε φέρεσθαι, ἐμὴν δ' ἔντυνον αἰοιδῆν. X 5 δὸς δ' ἱερόεσσαν αἰοιδῆν. XI 5 δὸς δ' ἄμμι τύχην εὐδαιμονίην τε usw. In gleicher Weise schliesst Kallimachos den III., V. und VI. Hymnus, und am Ende des I. beginnt er sein Gebet:

χαῖρε, μέγα Κρονίδη πανυπέρτατε . . .

Was bedeutet χαῖρε im Götteranruf? Diese Frage lässt sich nicht ohne ein längeres Ausholen beantworten.

Wenn der Mensch zum Menschen spricht: 'Sei froh!', so wünscht er ihm, es möge ihm so gehen, dass er frohgemut sein könne; dasselbe also, was die griechische Briefeinleitungsformel εὖ πράττειν, die lateinische *salutem plurimam dicit*, das *salve* und *vale*, das deutsche 'Heil', 'Guten Tag', 'Leb wohl' und die meisten Grussformeln der meisten Völker bedeuten. Aber ein Unterschied liegt darin, dass der Grieche gleich einen Schritt weiter tut und nicht das Wohlergehen, sondern seine psychologische Konsequenz, das χαίρειν, zur Grussformel macht. Ein mir sehr verehrter Lehrer fand einmal ein Charakteristikum mangelnden Ernstes bei einem gewissen Menschen darin, dass er bei jeder Gelegenheit statt des üblichen Abschiedsgrusses 'viel Vergnügen' sagte. Das gleiche darf man, glaube ich, cum grano salis, über das griechische χαῖρε urteilen, gleichgültig ob man den darin zum Ausdruck kommenden Charakterzug als *levitas* oder als Lebenskunst bezeichnet. Solche Kleinigkeiten lehren, dass die übrigens so berechnete Reaktion der letzten Jahrzehnte gegen das Dogma vom ewig heiteren Griechenland sich auch des Masshaltens befleißigen muss.

Dass das χαῖρε, vom Menschen dem Gott zugerufen, nicht diese Bedeutung haben kann, ist ohne weiteres klar. Wenn ein Mensch einen Gott bittet, er solle froh sein, so wünscht er offenbar, der Gott möge an ihm, dem Betenden, seine Freude haben, er möge froh gestimmt, d. h. gnädig, sein Anliegen aufnehmen. Dass diese zunächst aus einfacher Erwägung gewonnene Auf-

fassung die richtige ist, lässt sich auch beweisen. Wenn davon gesprochen wird, dass den Göttern irgend etwas, eine Oertlichkeit, ein Fest, eine Handlung oder was es sonst ist, lieb ist, so wird in Gebeten, Hymnen und bei anderen Gelegenheiten neben ἡδεσθαι¹, γεγηθέναι², τέρπεσθαι³, ἀγάλλεσθαι⁴, ἀνδάνειν⁵, μέλειν⁶, φιλεῖν⁷ besonders oft und gern das sich zunächst bietende χαίρειν⁸ gebraucht. Dasselbe Verbum wird naturgemäss verwendet, wenn ein Betender dem Gott den Wunsch ausspricht, dass er an seiner Bitte oder seiner Gabe Wohlgefallen haben möge. Von Homer an sind die Belege dafür sehr zahlreich. Odysseus hebt die erbeutete Rüstung des Dolon empor und spricht betend zu Athena (K 462):

Χαίρε θεὰ τοῖσδεσσι· σὲ γὰρ πρώτην ἐν Ὀλύμπῳ
πάντων ἀθανάτων ἐπιδωσόμεθα.

Derselbe Odysseus, nach Ithaka heimgebracht, betet zu den Nymphen (v 357):

νῦν δ' εὐχολῆσ' ἀγανῆσιν

χαίρετ'. ἀτὰρ καὶ δῶρα διδώσομεν . . .

d. h. nehmt für jetzt freundlich mit Gebet vorlieb; später sollen reellere Gaben folgen. Vgl. ferner Simonid. fg. 164 Bergk: Εὐχεο σοῖς δῶροισι, Κύτων, θεὸν ᾧδε χαρῆσαι . . . ὥσπερ . . . Sappho fg. 118: (Mich stiftete dir, Artemis, deine Dienerin, Arista)

¹ Callim. h. V 44 (Ἀθαναία) ἵππων καὶ σακέων ἀδομένα πατάγῳ.

² h. Orph. II 8 (Προθυραία) καὶ εὐτοκίησι γέγηθας.

³ Bacchyl. XV 7 (Φοῖβος) ἀδεία φρένα τερπόμενος (δπι). Eurip. fg. 453, 11 Ἐριν θηκτῷ τερπομένην σιδάρω. fg. 586 Διονύσου . . . ὅς ἀν' Ἴδαν τέρπεται σὺν ματρὶ φίλα τυμπάνων (ἐπ') ἰαχαῖς. Aristoph. Thesmoph. 990 ᾧ Διόνυσσε . . . χοροῖς τερπόμενος. h. Orph. LV 8 (Ἀφροδίτη) τερπομένη θαλίησι. 22 ἡ νύμφαις τέρπη καλυκώπιον. LXXIV 4 (Λευκοθέη) κύμασι τερπομένη.

⁴ Bacchyl. XV 5 (Φοῖβος) εἴτ' ἄρ' ἐπ' ἀνθεμόεντι (που) Ἐβρω (δάφνα ἀ)γάλλεται ἢ δολιχαύχετι κύκνω. h. Orph. VI 2. XXII 6. XXIV 4. XLII 8. XLIX 2. Mesomed. II 10.

⁵ Aristoph. Equ. 551 ἵππῳ ἀναξ Πόσειδον, φη χαλκοκρότων ἵππων κτύπος καὶ χρεμετισμὸς ἀνδάνει.

⁶ Callim. h. III 1 Ἄρτεμιν . . . ὑμνόμενον, τῆ τόξα λαγωβολία τε μέλονται. Orph. fg. 259 Ἀβελ (Μουσεών) ἧσι μέμηλε χορὸς θαλία τ' ἐρατειναί.

⁷ Eurip. Bacch. 419 (Διόνυσος) φιλεῖ δ' ὀλβοδότειραν Εἰρήναν.

⁸ Eurip. Bacch. 133 τριετηρίδων αἰς χαίρει Διόνυσος; 418. Aristoph. Vesp. 389 ᾧ Λύκε δέσποτα, γείτων ἦρωσ' σὺ γὰρ οἷσπερ ἐγὼ κεχάρησαι. h. Orph. IX 8 (Σελήνη) ἡσυχὴ χαίρουσα καὶ εὐφρόνη ὀλβιομοίρω. XIV 6 (Ῥέα) οὖρεσιν ἢ χαίρεις θνητῶν τ' ὀλολύγμασι φρικοῖς. XXVIII 5. XXIX 12. XLV 3. LI 5. 17. LV 21. LVI 7. LXI 3. LXIII 2. 9. 10.

ᾗ σὺ χαρεῖσα πρόφρων ἀμετέραν εὐκλείσον γενεάν. Das Skolion 5 bei Bergk:

ᾠ Πάν, Ἀρκαδίας μέδων κλεεννάς,
ὄρχηστὰ, Βρομίαις ὄπαδὲ Νύμφαις,
γελάσειας, ᾧ Πάν, ἐπ' ἑμαῖς
εὐφροσύναισι, ταῖσδ' αἰοδαῖς κεχαρημένος

hat Aristoph. Thesmoph. 977 ff. vorgeschwebt:

Ἐρμῆν τε νόμιον ἄντομαι
καὶ Πάνα καὶ Νύμφας φίλας
ἐπιγέλασαι προθύμως
ταῖς ἡμετέροισι
χαρέντα χορείαις¹.

Das Gebet des Sokrates an die Wolken Aristoph. Nub. 274:

ὕπακούσατε δεξάμεναι θυσίαν καὶ τοῖς ἱεροῖσι χαρεῖσαι
ist getreulich (wie diese ganze Partie: Dieterich, Kl. Schr. 117 ff.)
den orphischen Formeln nachgebildet, wie zahlreiche Parallelen
der orphischen Hymnen zeigen, z. B. XVIII 18 f. Abel:

σεμνοῖς μυστιπόλοις χαίρων ὁσίοις τε σεβασμοῖς·
ἴλαον ἀγκαλέω σε μολεῖν κεχαρηότα μύσταις;

vgl. I 10. XVII 8. XXVII 14. XXXI 7. LI 17. LII 13.
LXXXII 6; dazu noch hymn. auf Asklepios bei Bergk PLG II⁴
p. 246, v. 6. h. Delph. I 45 (Crusius), hymn. mag. II 1 Abel.
Eurip. Iph. Aul. 1524. Aristoph. Thesmoph. 314 u. a. m.

Aus diesen Stellen — die sich leicht noch vermehren lassen; ich gebe nur, was mir aus früheren, längst nicht abgeschlossenen Sammlungen zur Hand ist — ergibt sich die Beurteilung der sehr viel zahlreicheren (aber noch keine bei Homer), wo das einfache χαίρει ohne ein Objekt gesetzt ist. Unzweifelhaft liegt meines Erachtens die liturgische Bedeutung, nicht der matte Sinn des Grusses vor an allen Stellen, wo der χαίρει-Ruf nach festem hymnischem Stilgesetz erfolgt: am Schluss aller homerischen Hymnen (ausser V. VIII. [jung!]. XII [ein Fragment!]. XXIV; über XX und XXIII s. u.), aller Hymnen des Kallimachos (I 91. 94. II 113. III 225. 259. 268. IV 325. V 140. 141. VI 2. 119. 134); Hesiod. theog. 104. 963. Alkaios fg. 5, 1. Scol. 3, 4. carm. pop. 46, 14. 47, 18. Ion fg. 1, 15. Scer. 2. Crat. 2. Archil. 119. Pind. fg. 87, 1. Aeschyl. Eum. 775. Eurip. Alc. 1004.

¹ Das χαίρειν der gnädigen Götter wie hier zum Lachen gesteigert: Sappho 1, 13 τὸ δ' ᾧ μάκαιρα, μειδιάσαισ' ἀθανάτῳ προσώπῳ. carm. pop. 46, 7 (Hymnus der Athener auf Demetrios Poliorketes) ὁ δ' ἱλαρός ὡσπερ τὸν θεὸν δεῖ καὶ καλὸς καὶ γελῶν πάρεστιν. Vgl. Crusius, Rhein. Mus. LI 557.

Hipp. 64. Ion 1619. Or. 1673. Aristoph. Av. 869. Thesmoph. 111. 129. 972. Eepbant. fg. 3. Cratin. 321. Eupol. 8. Herod. IV 1. 4. 6. 9. Procl. hymn. VI 1 ff. h. mag. (Abel) II 2, 12. V 40. Gewiss wird nicht jeder, der in späterer Zeit dem Gott sein χαῖρε zurief, die alte Bedeutung recht empfunden haben, gewiss aber der Hymnendichter; und auch dem Mann aus dem Volke konnte sie, sowie er nicht gedankenlos die Formel hersagte, sondern einen Augenblick sein Wort bedachte, in ihrem vollen Sinn wieder auftauchen. Lässt doch Theokrit in den Adoniazusen seine Gorgo sich mit den Worten (149):

χαῖρε Ἄδων ἀγαπητέ· καὶ ἐς χαίροντας ἀφίκευ

von dem Gott verabschieden, obschon sie inzwischen schon wieder einmal aus der Begeisterung über den gehörten Hymnus herausgefallen ist und ihren Mann einen alten Sauertopf geheissen hat (χώνηρ ὄξος ἄπαν, πεινᾶντι δὲ μηδὲ ποτένθης).

Den Uebergang vom sakralen Anruf zum Gruss von Mensch zu Mensch bildet das χαῖρε, das der Ankömmling oder der Scheidende von der Heimat oder vom Leben dem Boden, den Quellen, dem Licht, den Göttern der Heimat, allem was ihn umgibt, zuruft, eine häufige Szene in der Tragödie (Aeschyl. Ag. 508 ff. Soph. Ai. 91. 863. Phil. 1453. 1464. fg. 825. Eurip. Hel. 1165. Her. 523. Hipp. 1094. Phoen. 631. fg. 558. 696. 817. Astyd. 5. Aristoph. Pac. 523. 582. fg. 110. Cratin. 220. u. a. m.).

Ein zweiter Beweis für die besondere liturgische Bedeutung des χαῖρε ist, dass ἴληθι (ἴλαθι, ἴλήκοι usw.) offenbar ihm synonym gebraucht wird; am deutlichsten am Schluss dreier homerischer Hymnen anstatt des χαῖρε: XX. XXIII. XXXIV. Dazu Hom. Od. γ 380. π 184. Simon. fg. 49. Bacchyl. X 8. Callim. VI 139 (das χαῖρε 134 wieder aufnehmend). Mesomed. III 14. h. mag. Abel I 27. IV 24. V 28 u. a. m.

Interessant ist der Anfang des Epilogs des homerischen Hymnus auf den Delischen Apollon (I 165 f.):

Ἄλλ' ἄγεθ' ἰλήκοι μὲν Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ζύν,
χαίρετε δ' ὑμεῖς πάσαι. . . .

Deutlich hat hier der Dichter das üblichere χαῖρε dem Gott gegenüber vermieden, um ihn nicht zu beleidigen, indem er dasselbe Wort an ihn richtete wie an die Mädchen.

So lautet also der Beginn des Gebetes im Zeushymnus des Kallimachos: 'Sei mir gnädig, grosser Kronossohn, allerhöchster

Geber der Güter, Geber der Leidlosigkeit.' Dass das Doppelprädikat δῶτορ ἑάων, δῶτορ ἀπημονίης der doppelten Bitte um ἀρετή und ὄλβος entspricht, hat schon Kuiper, *Studia Callimachea* I bemerkt. Da aber ἀπημονή nicht wohl mit der ἀρετή gleichgesetzt werden kann, wie der δῶτορ ἑάων sich mit ἄφενος und ὄλβος deckt, so mag es integritas, mens sana in corpore sano, Wohlbehaltenheit des Leibes und der Seele bezeichnen sollen.

Da nun der Dichter zum Entgelt für seine Leistung, den Hymnus, von der Gunst des Gottes etwas erbitten will, macht er sich klar, dass er ja das, was ein Hymnus zu leisten hat, noch gar nicht geleistet hat, dass er nichts von den Taten des Gottes gesungen hat. Mit einer geschickten Wendung zieht er den Kopf aus der Schlinge und bricht allen Vorwürfen des Gottes nicht nur, sondern auch kritischer Dichterkollegen die Spitze ab mit der Versicherung, niemand könne Zeus' Taten besingen. Auch dabei bedient er sich des gerade in diesem Hymnus zur leidigen Manier gewordenen Zirkels:

τεὰ δ' ἔργματα τίς κεν αἰεῖοι;

οὐ γένετ', οὐκ ἔσται· τίς καὶ Διὸς ἔργματ' αἰεῖσει;

So ist die Bahn frei, und nach einer zweiten und dritten Segensbitte, damit die heilige Zahl voll werde,

χαῖρε πάτερ, χαῖρ' αὔθι

spricht der Dichter aus, was er von Zeus erfleht:

δίδου δ' ἀρετήν τ' ἄφενός τε.

οὔτ' ἀρετῆς ἄτερ ὄλβος ἐπίσταται ἄνδρας ἀέξειν

οὔτ' ἀρετῆ ἀφένιοι· δίδου δ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον.

Wieder die Form des mathematischen Beweises. Behauptung: wir brauchen aus der Hand des Zeus beides, ἀρετή und ὄλβος¹;

¹ ὄλβος und ἄφενος wechseln synonym, während 84

ἐν δὲ ῥηφηνίην ἔβαλές σφισιν, ἐν δὲ καὶ ὄλβον

ein Unterschied bestehen muss, offenbar der, dass ῥηφηνίη nur den Reichtum bezeichnet, ὄλβος darüber hinaus Wohlstand und Gelingen in jedem Sinne. Bemerkte zu werden verdient, dass Kallimachos nach dem am Ende so nachdrücklich eingeschärften Satz, dass ὄλβος ohne ἀρετή ebensowenig etwas sei wie ἀρετή ohne ὄλβος, auch hier hätte sagen müssen, dass Zeus den Königen ὄλβος und ἀρετή gegeben habe. Wenn er nur den ὄλβος nennt, so liegt darin nicht, dass er ihnen die ἀρετή vorenthalten habe — dies wäre im Munde manches andern wohl, im Munde des Kallimachos ist es nicht denkbar —, sondern das gerade Gegenteil: Zeus gibt den Königen den ὄλβος; die ἀρετή haben sie schon.

Beweis: eines ohne das andere ist unvollkommen; Ergebnis: δίδου δ' ἀρετὴν τε καὶ ὄλβον, quod erat demonstrandum.

Bei der reichlichen Polemik, mit der der Zeushymnus gespickt ist, sind wir berechtigt, auch hier in diesen nachdrücklich betonten Sätzen eine solche zu erwarten. Aber auch ohne diese Stütze in dem Gesamttenor des Hymnus ist sie für einen Kenner der Geschichte des Gebets deutlich erkennbar. Seit dem fünften Jahrhundert ist das Gebet, wie es im öffentlichen und besonders im privaten Kult gang und gäbe war, sowohl von den wahrhaft Frommen wie von den Verstandeskritikern beanstandet worden. Man machte geltend, dass das Beten um äussere Güter ebenso unfromm wie töricht sei. Entweder, meinte man, solle man es den Göttern anheimstellen, was sie geben wollten; denn sie allein wüssten, was den Menschen gut sei, darum solle man sie nur um 'das Gute' bitten; oder man solle um moralische Güter bitten, deren Wert ja zweifellos ist. Was viele behandelt und ausgesprochen haben¹, fasst Theokrit XVII 137 in die Worte zusammen:

ἀρετὴν γέ μιν ἐκ Διὸς αἰτεῦ.

Diesen von der Popularphilosophie propagierten Gedanken weist Kallimachos nicht ab, aber als Mann des praktischen Lebens modifiziert er ihn: wohl ist es nötig, dass man die Götter um ἀρετή bittet; aber mit den moralischen Gütern allein ist in diesem Leben nicht auszukommen, wir brauchen auch irdische. Darum bittet er Zeus:

δίδου δ' ἀρετὴν τε καὶ ὄλβον.

Mit diesem Kompromiss zwischen Philosophie und praktischem Lebenssinn² hat Kallimachos eine Formel gefunden, die auch dem Hofe mehr zusagen mochte als die Forderungen der reinen Idealisten, die den Werten und Autoritäten dieser Welt weniger Achtung entgegenzubringen pflegen, als denen lieb ist, welchen Zeus als seine besondere Gabe den ὄλβος gegeben hat.

3. Spezielle Muster.

Wie die hexametrische Form, die Gesamtanlage und zahlreiche Einzelberührungen in Motiven und Ausdrücken zeigen,

¹ Henricus Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus* (= Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. IV 1), Giessen 1907.

² Ähnlich urteilt v. Wilamowitz, *Die Textgeschichte der griechischen Bukoliker* 54 f. über den Vers.

geben sich die Hymnen des Kallimachos als modernisierte Nachbildungen der homerischen. Aber bei einem Dichter wie Kallimachos und im alexandrinischen Zeitalter ist es natürlich, dass daneben auch die stärksten Einflüsse von andern Seiten bemerklich sind, ja kaum ein bedeutender Dichter (oder Dichtungsgattung) zu nennen ist, der nicht eingewirkt hätte, zumal Kallimachos ja nicht die Absicht hatte, den homerischen Hymnenstil zu kopieren, sondern ihn wiederzubeleben. Und dazu war es nötig, das, was nach seinem Absterben an lebendigen religiösen Kräften und Säften sich entwickelt hatte, dem erstarrten Körper im gehörigen Masse einzufliessen. So zeigt der kallimacheische Hymnus denselben Mischstil wie die alexandrinische Epik überhaupt. Für den Wortschatz hat dies Kuiper, *Studia Callimachea*, zur Genüge nachgewiesen, ja manches Mal des Guten zu viel getan. Für das Inhaltliche, Motivische und manche Fragen der Komposition ist noch allerlei zu tun.

Im Zeushymnus haben unter anderm die drei älteren Dichter, die die Hauptvertreter einer stark betonten Zeusreligion sind, eingewirkt: Hesiod, Pindar, Aischylos.

Der color Hesiodicus ist von 79 ab bis zum Ende spürbar. Nach den direkten Zitaten in V. 79 und 82/3 hat Kuiper auch noch in 89 (πλειῶνι vgl. Op. 617) und 92/3 (ἔργματα vgl. Theog. 823. Op. 801) hesiodisches Gut aufgezeigt. Ich möchte glauben, dass in diesem Zusammenhang auch 91 δῶτορ ἑάων eher Reminiscenz an Hesiod ist (Theog. 46. 111. 632. 664 θεοὶ δωτήρες ἑάων) als an Hesiods Quelle Homer (θ 325 θεοὶ δωτήρες ἑάων. 335 Ἑρμεία Διὸς υἱὲ διάκτορε δῶτορ ἑάων), trotzdem nur an letzterer Stelle δῶτορ steht.

Pindarisch ist die zweimalige Polemik gegen gewisse Mythen aus moralisch-rationellen Gründen (was sich ähnelt: denn nicht nur, wer der Gottheit etwas Unmoralisches, sondern auch wer ihr etwas Unverständiges zutraut, ist in den Augen Verständiger ein Lästler): 4 ff. gegen das Grab des Zeus in Kreta, d. h. gegen Euhemeros, und 60 ff. gegen die communis opinio, dass die Kroniden um die drei Reiche gelost hätten. Noch nicht bemerkt ist, dass auch gleich die Eingangsverse:

Ζηνὸς ἔοι τί κεν ἄλλο παρὰ σπονδηῖσιν αἰεῖδεν
 λῶιον ἢ θεὸν αὐτόν, αἰεὶ μέγαν, αἰὲν ἄνακτα,

Πηλαγόνων ἑλατήρα, δικασπὸλον οὐρανίδησιν;

deutlich Bezug nehmen auf den pindarischen Hymnenanfang, fg. 89a (ἀρχὴ προσοδίου):

Τί κάλλιον ἀρχομένοις
 ἢ καταπαυομένοισιν
 ἢ βαθύζωνόν τε Λατῷ
 καὶ θοᾶν ἵππων ἐλάτειραν αἰεῖσαι;

Dieses Prooimion war bekannt genug, dass Aristophanes unter leichter Umbiegung seinen Ritterchor eine Strophe damit beginnen lassen konnte (Equ. 1263, wo der Scholiast das Fragment beibringt). Wer die Anlehnung im Motiv nicht überzeugend findet oder — was sich eher hören liesse — in dieser Form einen typischen Hymnenanfang vermuten möchte¹, den Kallimachos nicht speziell von Pindar zu übernehmen brauchte, der wird überführt durch das wörtliche Zitat ἐλάτειραν ~ ἐλατήρα, das uns nun auch eine Aporie im Kallimachos löst. Das Πηλαγόνων ἐλατήρα fanden Rubnken und Blomfield so anstössig, dass sie es durch ὀλετήρα ersetzten. Mit Recht verwarfen die neueren Herausgeber diese Konjektur, aber eine Singularität blieb die Verbindung doch. Nun sehen wir, dass das pindarische Vorbild den Dichter zur Wahl des Wortes ἐλατήρ veranlasst hat, das er nun freilich in eine neue eigentümliche Verbindung brachte und auf Zeus übertrug, hierin jedoch nicht die Spuren seines Pindar verlassend, der Ol. IV 1 den Zeus als ἐλατήρ ὑπέρτατε βροντᾶς ἀκαμαντόποδος angeredet und damit als erster, soviel wir sehen können, das Wort über den engen Kreis der hippischen Bedeutung hinausgehoben hat².

Uebrigens möchte ich glauben, dass Kallimachos mit diesem Pindarzitat polemische Kritik übt. Dem pindarischen 'Was gibt es Schöneres zu besingen als Leto und Artemis, die Treiberin der Rosse?' setzt er vorwurfsvoll die Verbesserung entgegen: 'Was gibt es Besseres zu besingen als Zeus, den Treiber — nicht der Rosse, das können Sterbliche schliesslich auch, sondern der Giganten!'

Pindar und Kallimachos hatte Horaz c. I 12, 13 vor Augen, als er dichtete:

*Quid prius dicam solitis parentis
 laudibus, qui res hominum ac deorum*

¹ Wie Olymp. II Ἄναξιφόρμιγγες ὕμνοι, τίνα θεόν, τίν' ἦρωα, τίνα δ' ἄνδρα κελαδήσομεν; das Horaz c. I 12 nachbildet, oder Pind. fg. 29 Ἴσμηνόν, ἢ χρυσαλάκατον Μελίαν, ἢ Κάδμον, ἢ Σπαρτῶν ἱερὸν γένος ἀνδρῶν . . . ὕμνήσομεν; aber das ist doch auch beides Pindar!

² Hom. Δ 145. Ψ 369 ἐλατήρ = Wagenlenker. Λ 702 und Aesch. Pers. 32 ἐλατήρ ἵππων.

*qui mare ac terras variisque mundum
temperat horis*

in demselben Gedichte, das mit der Nachbildung des Anfangs der olympischen Ode II begonnen hatte.

Aeschyleisch scheint mir — wenige Verse vor 90, wo Kuiper das ἄνη auf Aesch. Sept. 713 zurückgeführt hat — der Gedanke in 87/88, wo es von Ptolemaios heisst:

ἔσπεριος κείνός γε τελεῖ τὰ κεν ἦρι νοήση·
ἔσπεριος τὰ μέγιστα, τὰ μείονα δ', εὔτε νοήση.

Wenigstens ist mir kein anderer vorkallimacheischer Ausdruck des uns aus dem Christentum geläufigen Gedankens, dass bei Gott Wollen und Vollbringen eins ist, bekannt ausser Aesch. Suppl. 598 f., wo den Schluss des gewaltigen Preisliedes auf den allmächtigen Zeus die Worte bilden:

πάρεστι δ' ἔργον ὡς ἔπος
σπεύσαι τι τῶν βούλιος φέρει φρήν.

So hat für den Wissenden auch hier Kallimachos das Band zwischen Zeus und dem König fester geknüpft.

Breslau.

Konrat Ziegler.