

# **LAKTANZ UND DIE KOSMOGONIE DES SPÄTANTIEN SYNKRETISMUS**

VON

**KONSTANTIN VILHELMSON**

TARTU 1940



# I

## Das System des Laktanz.

Die Kritik der heidnischen Gottesvorstellungen im ersten Buch der Institutionen vertieft Laktanz im zweiten Buch dadurch, dass er die Ursachen der von ihm entlarvten Irrtümer darlegt. Er greift dabei auf die letzten Anfänge aller Dinge zurück, womit sich die Frage nach den Ursachen der grossen Verwirrung der Geister, die zur Entstehung der heidnischen Religion geführt hat, zur Frage nach dem Ursprung des Bösen überhaupt erweitert. Das für das christliche Bewusstsein so dunkle und von der christlichen Spekulation immer wieder in Angriff genommene Problem wird in einer Weise gelöst, die sich in ihrem Radikalismus mit der Gottesauffassung der heidnischen Philosophie ebenso wenig wie mit der christlichen Lehre verträgt: das Böse ist wie das Gute eine Schöpfung Gottes. Gut und Böse sind die beiden Prinzipien, die Gott der Welt-schöpfung vorausgehen liess: *Antequam ordiretur hoc opus mundi, fecit in principio bonum et malum* <sup>1)</sup>).

In der weiteren Ausführung wird aber die Schroffheit dieses Satzes wenn nicht gänzlich aufgehoben, so doch bedeutend gemildert. Unverkennbar tritt die Absicht hervor, Gott dennoch von der Verantwortung für die Entstehung des Bösen zu entlasten. Zum mindesten soll der Auffassung vorgebeugt werden, als ginge das Böse unmittelbar auf Gott zurück. Gut und Böse erscheinen zunächst als zwei konkrete Gestalten: die beiden im Anfang aller Dinge von Gott geschaffenen Geister. Ursprünglich waren beide gut. Während aber der zuerst geschaffene Geist, der auch Sohn Gottes genannt wird, dem Schöpfer treu blieb, missbrauchte der nach ihm geschaffene die ihm von Gott verliehene Freiheit in der Weise, dass er sich dem Neide gegen den guten Sohn Gottes hingab und so infolge einer Wandlung seiner ursprünglichen Natur zum Gegner des guten Geistes und des Guten überhaupt wurde <sup>2)</sup>). Von ihm stammt

---

<sup>1)</sup> Div. inst. II, 8, 3, Handschriften RSg. Zitiert wird nach der Ausgabe von Brandt im CSEL.

<sup>2)</sup> II, 8, 3 ff.

alles Böse in der Welt, und er ist der eigentliche *inventor mali*, denn der Gedanke, dass Böses aus Gott hervorgehen könne, ist nicht zulässig<sup>3)</sup>. Auch insofern kommt das Böse in keine direkte Berührung mit Gott, als bei der Erschaffung des bösen Geistes Gott nicht selber zu Werke ging, sondern der gute Geist die Vermittlung übernahm. So werden zwischen Gott und das Böse mehrere Zwischenglieder eingeschaltet. Der zur Entlastung Gottes eingeführte Freiheitsbegriff ist besonders geeignet, den Satz von der Erschaffung des Bösen durch Gott seinem wörtlichen Sinne nach aufzuheben. Andererseits scheint es aber wegen der Art und Weise, wie — wenn man der Lesart einer Handschrift glauben soll — von der Vermittlerrolle des guten Geistes erzählt wird, dass diesem Entlastungsversuch keine Bedeutung beigelegt werden darf: *fecit per ipsum quem genuit alterum corruptibilis naturae, in quo indoles divinae stirpis non permaneret*<sup>4)</sup>. So war der zweite Geist scheinbar von vornherein zum Abfall prädestiniert, und man sieht nicht ein, welchen Sinn es haben konnte, von seiner Freiheit zu sprechen. Auch bleibt im ganzen Abschnitt des zweiten Buches, der von der Entstehung des Bösen handelt, die Formulierung der These vom Bösen als einer Schöpfung Gottes durch die sie einschränkenden Ausführungen unbeeinflusst<sup>5)</sup>.

Die These, die das Böse von Gott geschaffen oder aus seinem Willen hervorgegangen sein lässt, kehrt in ihrer schroffen Formulierung des öfteren wieder<sup>6)</sup>. Daneben findet sich aber nicht weniger oft die Ausdrucksweise, die deutlich genug die Auffassung einer von Gott unabhängigen Entstehung des Bösen aus der Freiheit des zweitgeschaffenen Geistes vertritt: Gott vernichtete das Böse nicht.

<sup>3)</sup> II, 8 RSg 6.

<sup>4)</sup> II, 8, 3 RS. Den Nachsatz *in quo*... haben alle Handschriften, *permaneret* für *permansit* findet sich nur in R.

<sup>5)</sup> II, 8 RSg 1: *cur autem iustus deus talem voluerit esse... explanare conabor*, 2: *constituit fecitque ante omnia duos fontes rerum sibi adversarum inter seque pugnantium, illos scilicet duos spiritus, rectum atque pravum... 3: item facturus hominem... bonum et malum fecit.*

<sup>6)</sup> VII, 5 Sg 1: *et bonum instituit et malum. cur enim malum voluit esse, si id odio habet?* Epit. 24 (29), 1: *cur vero ipse daemoniarchen a principio fecit...?* De op. D. 19 Pgh: *dedit et constituit adversarium nequissimum et fallacissimum spiritum... cur autem deus hunc vexatorem generi hominum constituerit, breviter exponam.* Vgl. De ira D. 15, 2: *... simul deum proposuisse et bonum et malum.*

sondern duldet es, nachdem es einmal entstanden war <sup>7)</sup>). Für diese Duldung des Bösen wird aber derselbe Grund angegeben, der nach der parallelen Lehre für seine Erschaffung durch Gott massgebend war: im Kampfe mit dem Guten war das Böse geeignet, den Zwecken Gottes zu dienen. So nähert sich die Lehre von der Entstehung des Bösen aus der Freiheit wieder der mit ihr konkurrierenden vom Bösen als einer Schöpfung Gottes.

Man hat die Stellen, in denen Gut und Böse in gleicher Weise als Schöpfungen Gottes hingestellt werden, lange Zeit als Interpolationen betrachtet. Neben inneren Gründen des Widerspruchs gegen die im zweiten Buch der Institutionen gegebene Erklärung der Entstehung des Bösen aus der Freiheit diene dieser Ansicht die Tatsache als Stütze, dass die Stellen, in denen das Böse als eine von Gott beabsichtigte Schöpfung erscheint, nur in einer Gruppe von Handschriften vertreten sind <sup>8)</sup>). Die Ansicht wird jetzt, nachdem einer ihrer gründlichsten Verfechter, Brandt, sie später aufgegeben <sup>9)</sup> und Pichon in seinem Laktanzbuch die angezweifelte Stellen verteidigt hat <sup>10)</sup>, nicht mehr erwogen. Es darf als sicher gelten, dass in den „dualistischen Zusätzen“ der authentische Text vorliegt. Die Textfassung, die diese Stellen nicht bietet, muss als das Ergebnis einer Kritik betrachtet werden, die die Lehre vom göttlichen Ursprung des Bösen als ketzerisch verwirft und dem entsprechend den Text zu verbessern sucht. Diese Kritik bleibt aber auf halbem Wege stehen. Sie tilgt nur das äusserlich Auffallendste und macht auch hier nur halbe Arbeit, indem sie Stellen unangetastet lässt, die die beanstandete Lehre ebenfalls ausdrücklich bieten <sup>11)</sup>.

Dieselbe Halbheit hatte sich aber auch die moderne Kritik zu schulden kommen lassen, wenn sie aus inhaltlichen Gründen Inter-

<sup>7)</sup> Div. inst. V, 7, 3: *cur a deo, cum iustitiam terrae daret, sit retenta diversitas*. 8: *...virtutem, quam deus, ut absolutam perfectamque redderet, retinuit id quod erat ei contrarium*. Vom bösen Geist heisst es III, 29, 16: *idcirco enim in primordiis transgressionis non statim detrusus a deo est, ut hominem malitia sua everceat ad virtutem*.

<sup>8)</sup> Darüber s. Brandt in der Praefatio zu seiner Ausgabe und seinen Aufsatz „Über die dualistischen Zusätze und die Kaiserreden bei Lactantius“, Sitzungsber. d. Wien. Ak. d. Wiss. 118 (1889) VIII, 9 ff. Vgl. R. Pichon, Lactance, Paris 1901, 9 ff.

<sup>9)</sup> In seiner Rezension des Buches von Pichon, Berl. Phil. Wochenschr. 1903, 1225.

<sup>10)</sup> s. Anm. 8.

<sup>11)</sup> Z. B. Epit. 24 (29), 1. s. auch Anm. 6.

polutionen annahm und dabei im Text vieles stehen liess, was doch von ihrem Standpunkt nicht hineingehört hätte. So glaubte Brandt mit anderen in den „dualistischen Zusätzen“ eine Entstellung der wahren Lehre des Kirchenvaters zu sehen: den Gedanken, dass Gott das Böse gewollt und geschaffen habe, hätte Laktanz nie aussprechen können, denn für Laktanz sei Gott die Quelle des Guten allein, während das Böse der freien Tat des bösen Geistes entsprungen wäre <sup>12)</sup>. Dennoch war Brandt genötigt zuzugeben, dass auch beim echten Laktanz überall Ansätze vorliegen, die, in ihren Konsequenzen weitergeführt, die beanstandete Lehre ergeben mussten <sup>13)</sup>. Bei diesem Zugeständnis handelt es sich nur um einen dem Standpunkt der Interpolationshypothese angemessenen Ausdruck für die Tatsache, dass auch der von den vermeintlichen späteren Einschlebseln gereinigte Text des Laktanz an vielen Stellen die anstössige Lehre voraussetzt, auch wenn sie nicht ausdrücklich formuliert wird.

Hielt Brandt die Lehre von der Freiheit des bösen Geistes für die eigentliche Meinung des Kirchenvaters, die sich mit dem Inhalt der „dualistischen Zusätze“ nicht vereinigen liesse, so enthalten nach Pichon die angezweifelte Stellen die wahre Lehre des Laktanz, nur dass in ihnen die Lehre von Gut und Böse in einer reineren und unbedingteren Fassung erscheint als sonst <sup>14)</sup>. Damit geht aber Pichon über die Schwierigkeiten allzu leicht hinweg. Es lässt sich nicht leugnen, dass bei Laktanz zwei wesentlich verschiedene Auffassungen von der Entstehung des Bösen vertreten sind, wenn auch die Lehre von der Erschaffung des Bösen durch Gott allein der Grundrichtung des Systems entspricht. Wir erklären uns diesen eigentümlichen Sachverhalt damit, dass Laktanz eine Quelle benutzt, deren Lehre seinen Beifall fand, obwohl sie der christlichen Auffassung widersprach. Dieser Widerspruch wird von Laktanz nicht ignoriert, er bemüht sich vielmehr aufs angelegentlichste, ihn

<sup>12)</sup> Brandt, Die dualistischen Zusätze 49. Brandt verweist auf Div. Inst. VI, 6, 3 und Epit. 63 (68), 1 ff. Die zweite Stelle bietet für die Ansicht Brandts keine Stütze. Es wird dort nur auf die Absurdität der aus der Lehre Platons von der Güte Gottes als Beweggrundes bei der Welterschöpfung sich ergebenden Konsequenzen hingewiesen: *ergo secundum sententiam Platonis idem deus et bonus est, quia bona fecit, et malus quia mala* (4). Gott hat nach Laktanz die Welt geschaffen, nicht weil er gut ist, sondern wegen des Menschen. Nicht, dass Gott das Böse geschaffen habe, wird hier beanstandet, sondern dass er gut und böse zugleich sein könne.

<sup>13)</sup> Brandt, a. a. O. 57.

<sup>14)</sup> Pichon, a. a. O. 13.

auszugleichen. Damit erreicht er nur, dass, wie es in der Natur der Sache liegt, die Schärfe des Gegensatzes verwischt, nicht aber aufgehoben wird.

Die Lehre von Gut und Böse als Schöpfungen Gottes galt es hier herauszuheben, weil sich in ihr das Charakteristische des Systems zusammenfasst, soweit es auf der von uns angenommenen Quelle beruht. Im Folgenden sollen die Elemente aufgedeckt werden, aus denen sich dieses System zusammensetzt. Sie werden sich dann in der Schöpfungslehre wiedererkennen lassen.

Die Lehre des Laktanz ist zunächst ein Dualismus. Alles Sein und Geschehen beruht auf dem Kampf zwischen Gut und Böse. Die Welt ist in ihrer Zusammensetzung nur eine Auswirkung des Wesens der beiden von Gott geschaffenen Geister, insofern als in ihr immer ein Gut ein Böses gegenübersteht. Wenn am Ende der Tage die Macht des Bösen gebrochen sein wird, muss sich entsprechend auch diese Welt aufheben. Dann verbleibt das Reich Gottes ewig in ungetrübter Reinheit. Beim Menschen tritt der Dualismus von Gut und Böse in seiner seelisch-leiblichen Beschaffenheit in Erscheinung. Die Seele ist das Himmlische und Gute im Menschen, der Leib das Irdische und Böse. Die Entwicklung zielt auch beim Menschen auf die Ausscheidung des Bösen. Im Ergebnis des letzten grossen Kampfes zwischen Gut und Böse wird sich der Mensch vom Leibe befreien, er wird damit der vollkommenen Tugend und Weisheit teilhaftig werden und zugleich auch die Unsterblichkeit wiedererlangen, die er im Urzustand besessen, dann aber durch den Sündenfall verloren hatte.

Von einem typischen Dualismus unterscheidet sich die Lehre des Laktanz dennoch durch einen wesentlichen Zug. Während dort die geforderte Befreiung des Guten aus seiner Vermischung mit dem Bösen nur die Restaurierung eines ursprünglichen Zustandes bedeutet, ist nach der Lehre des Laktanz der Prozess der Entmischung insofern ein schöpferischer, als durch ihn etwas Neues, anfänglich nicht Dagewesenes herbeigeführt wird. Diese Auffassung des Weltprozesses wird freilich nicht rein durchgeführt, da sich in sie die biblische Lehre störend einschleibt, aber sie bleibt dennoch der leitende Gesichtspunkt. Mit ihr hängt eine Deutung des Verhältnisses von Gut und Böse als einer korrelativen Beziehung (s. u. S. 10) zusammen, die zur Auffassung des landläufigen Dualismus in direktem Gegensatz steht und sich mit der Vorstellung von der endgültigen Überwindung des Bösen durch das Gute konse-

quenterweise nicht vereinigen lässt. Da aber an dieser Vorstellung dennoch festgehalten wird, ergibt sich so als das Ganze der Lehre eine in sich widerspruchsvolle Konstruktion.

Im Mittelpunkt dieser Lehre steht der Mensch. Die Welt ist für den Menschen geschaffen worden. In ihr wird er geboren und zur Erfüllung seiner Bestimmung vorbereitet: *idecirco mundus factus est, ut nascamur: ideo nascimur, ut adgnoscamus factorem mundi ac nostri deum: ideo adgnoscamus, ut colamus: ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus dei constat: ideo praemiis immortalitatis adficimur, ut similes angelis effecti summo patri ac domino in perpetuum serviamus et simus aeternum dei regnum. haec summa rerum est, hoc arcanum dei, hoc mysterium mundi ...*<sup>15)</sup> So hat nach dieser Zusammenfassung die Schöpfung und alles Geschehen den Zweck, den Menschen der Unsterblichkeit entgegenzuführen. Die Unsterblichkeit ist aber nur der Lohn für die *virtus* und *sapientia*, die sich der Mensch in seinem irdischen Dasein erwerben soll<sup>16)</sup>. In dieser Entwicklung zur Tugend und Weisheit bildet nun das Böse einen unentbehrlichen Faktor, denn nur im Kampf mit dem Bösen übt das Gute seine Kräfte und entfaltet sich so zur schliesslichen Vollkommenheit<sup>17)</sup>. Daher wurde der Mensch von Gott als ein seelisch-leibliches Wesen geschaffen. Die Seele als das Gute sollte mit dem Leibe kämpfen und sich aus dessen Widerstand die Kraft zur eigenen Vollenendung schöpfen<sup>18)</sup>. Ist so das Böse ein notwendiges Mittel zur Entfaltung des Guten, es erhält es diese Bedeutung doch nur dadurch, dass es im Gegensatz zum Guten steht und von ihm bekämpft wird. Aus diesem Kampf geht das Gute schliesslich als Sieger hervor. Dann steht der Mensch seines Leibes ledig und im Vollbesitz der Tugend und Weisheit da<sup>19)</sup>. Durch die Befreiung vom Bösen wird

<sup>15)</sup> Div. inst. VII, 6, 1—2. Vgl. Epit. 64 (69), 1.

<sup>16)</sup> VII, 5, 21; 27.

<sup>17)</sup> III, 29, 16: Der böse Geist wurde nicht gleich bei seinem Abfall bestraft, *ut hominem malitia sua exerceat ad virtutem: quae nisi agitetur, nisi vexatione adsidua roboretur, non potest esse perfecta*. V, 7, 3: *virtutem ... non esse perfectam, nisi exerceatur adversis*. 9: *agitata enim malis quatientibus stabilitatem capit et quanto frequenter impellitur, tanto firmiter roborabitur*. VII, 5, 9: *ne (animae) immortalitatem delicate adsequerentur ac molliter, sed ad illud aeternae vitae ineloquibile praemium cum summa difficultate ac magnis laboribus pervenirent*.

<sup>18)</sup> II, 12, 7.

<sup>19)</sup> VII, 5 Sg 12 f.



somit nicht ein Verlorenes wiedergewonnen, sondern ein Keimhaftes zur vollen Entwicklung gebracht.

In diese Auffassung des Kampfes zwischen Gut und Böse drängt sich, sie verwirrend, die Lehre vom Sündenfall. Nach dieser Lehre besass der Mensch die Unsterblichkeit, die ihm als Belohnung am Ende der Tage zu teil wird, schon im Anfang seines Erdendaseins. Er verlor sie, nachdem er, vom Bösen verführt, das Gebot Gottes übertreten hatte. Als seine Aufgabe ergab sich daraus die Wiedererlangung des Verlorenen <sup>20)</sup>. Der Besitz der Unsterblichkeit setzt aber einen vollkommenen Zustand voraus. Es scheint auch tatsächlich, dass die Vorstellung, nach der der Mensch von Anfang an aus Gut und Böse bestand, wieder aufgegeben wird. Der Mensch im Paradiese, so heisst es, befand sich *in solo bono* <sup>21)</sup>. Demnach hätte das Böse erst nach dem Sündenfall im Menschen Eingang gefunden, so dass die vom Menschen zu erstrebende Vollkommenheit dennoch nur darin bestehen würde, dass der paradiesische Zustand wieder erreicht wäre. Aber für Laktanz bedeutet der paradiesische Zustand nicht den der Vollkommenheit. Die Bezeichnung *in solo bono* kommt diesem Zustand nur aus dem Grunde zu, weil der Mensch vor dem Sündenfall ein unbewusstes Dasein führte und daher das Böse noch nicht kannte: er war wie ein *infans, boni ac mali nescius*. Der Sündenfall, der darin bestand, dass der Mensch die Frucht des Baumes der Erkenntnis genoss, brachte ihm die *sapientia* oder, wie man im Sinne der ganzen Gedankenführung sagen darf, die Keime der *sapientia*, so dass er, zum bewussten Leben erwacht, das Gute vom Bösen zu unterscheiden begann <sup>22)</sup>. Nun ist aber für Laktanz die Weisheit zugleich das Ziel, zu dem der Mensch im Kampf mit dem Bösen geführt werden soll. Die Keime zu ihr hätte der Mensch schon bei seiner Entstehung erhalten müssen, da schon seit seiner Entstehung das Gute in ihm mit dem Bösen verbunden war, und es hätte dazu nicht erst des Sündenfalles bedurft. Ebenso hätte der Mensch nicht erst durch den Sündenfall seine Unsterblichkeit verlieren müssen. Die Lehre, nach der der Mensch schon von vornherein aus Gut und Böse besteht, kann die Unsterblichkeit nur für den Endzustand postulieren, in dem das Böse aufgehoben erscheint, oder sie für eine präexistente, noch ganz undifferenzierte, jenseits von Gut und Böse stehende Seinsform annehmen. Aber eine solche Seinsform des Men-

<sup>20)</sup> II, 12, 15 ff.

<sup>21)</sup> VII, 5 Sg. 12.

<sup>22)</sup> VII, 5 Sg. 10--11.

schen kennt die biblische Lehre nicht. Man sieht so, dass der biblische Bericht in seiner traditionellen Auslegung dazu zwang, eine ursprüngliche Konzeption zu trüben und innerlich widerspruchsvoll zu machen.

Die Lehre vom Kampf zwischen Gut und Böse enthält aber noch eine andere Schwierigkeit. Wenn das Böse nach Laktanz die Fähigkeit hat, durch seinen Widerstand gegen das Gute zu dessen Entfaltung und endgültigen Verwirklichung beizutragen, so hängt das für Laktanz damit zusammen, dass zwischen den Gegensätzen Gut und Böse das Verhältnis der Korrelativität besteht. Das Gute ist nichts anderes als der Gegensatz zum Bösen. Wie das Gute in seinem Wesen nur durch den Begriff des Bösen erkannt wird, so ist es auch in seinem Dasein durch das Böse bedingt. Hebt man das Böse auf, so muss notwendigerweise auch das Gute aufgehoben werden: *alterum si tollas, utrumque sustuleris* <sup>23)</sup>). Diese Auffassung der zwischen Gut und Böse bestehenden Beziehung bildet für Laktanz einen Grundpfeiler seiner Lehre. Er hängt an ihr mit grosser Liebe und kann sich nicht darin genügen, ihr immer aufs neue Ausdruck zu verleihen <sup>24)</sup>). Der Konsequenzen freilich, zu denen ihn eine solche Auffassung führen müsste, wird er sich nicht bewusst. Besteht das Gute nur im Kampf gegen das Böse, so kann es nie zum endgültigen Siege des Guten über das Böse kommen. Jeder Sieg des Guten muss gleichzeitig einen Sieg des Bösen bedeuten, und so kann der Weltprozess nur zur Vertiefung und Verschärfung des Gegensatzes, nie aber zu seiner Aufhebung führen. Laktanz spricht ausdrücklich nur von der Erstarkung, die das Gute im Kampf mit dem Bösen erfährt, doch schimmert der Gedanke, dass das Böse nicht minder als das Gute sich im Kampf entwickeln muss, bei ihm noch hindurch: am Ende der Tage erscheint auch das Böse in gesteigerter Kraft, und der Kampf entbrennt daher mit ausschliesslicher Heftigkeit. Wenn aber, wie die Institutionen lehren, im Ergebnis dieses Kampfes das Böse überwunden und das Gute für immer vom Bösen befreit werden soll, so wird mit dieser Vorstellung die Auffassung, nach der Gut und Böse als Korrelate unlösbar miteinander verknüpft sind, wieder aufgehoben und durch die dem typischen Dualismus

---

<sup>23)</sup> II, 8 RSg 4. Vgl. VII, 5 Sg 2: *sublato igitur malo etiam bonum tolli necesse est*.

<sup>24)</sup> II, 8 RSg 3 ff. V, 7, 4 ff. VI, 15, 5 ff. VII, 5 Sg 2 ff. Epit. 24 (29), 10 f. De ira D. 15, 2. De op. D, 19, 8.

eigene ersetzt, für den der Gegensatz zwischen Gut und Böse ein absoluter ist.

Gerade dieses Nebeneinander zweier sich gegenseitig ausschließender Auffassungen liefert aber wichtige Gesichtspunkte für die Erklärung des bei Laktanz verarbeiteten Systems als Ganzen in Hinsicht sowohl auf seine Entstehung als auch auf seine Zielsetzung.

Dieses System erhebt sich auf der Grundlage eines Dualismus iranischer Prägung, der hier eine Umdeutung im Sinne des monotheistischen Gedankens erfährt. Es übernimmt im vollen Umfange das allgemeine Schema der iranischen Lehre vom Kampf des Bösen gegen das Gute, sucht aber im Rahmen dieses Schemas das Böse als eine Schöpfung Gottes zu erklären. Das Böse soll nicht nur auf Gott zurückgeführt werden, sondern es muss seinen göttlichen Ursprung auch in der Dynamik des Weltgeschehens erweisen. Der gegenwärtige Zustand der Welt ist auch nach der bei Laktanz erscheinenden Lehre eine Mischung aus Gut und Böse, doch wird der Zustand der Vermischung nicht wie in dem iranischen Dualismus als die Folge davon betrachtet, dass das Böse aus eigenem Antrieb in den Bereich des Guten eingedrungen wäre, sondern aus dem Willen Gottes abgeleitet. Dem entsprechend erhält der Kampf zwischen Gut und Böse, der den Weltprozess ausmacht, einen anderen Sinn als in der iranischen Lehre. Das Ziel ist nicht die Wiederherstellung des Guten, sondern dessen Entfaltung. Ihre Begründung gibt sich diese Deutung des Weltprozesses dadurch, dass sie das Verhältnis zwischen Gut und Böse als Korrelation begreift und aus diesem Verhältnis für das Gute die Möglichkeit ableitet, am Widerstand des Bösen zu wachsen und sich zu entwickeln. Die Grundvoraussetzung des iranischen Dualismus, nach der das Gute dem Bösen in absoluter Gegnerschaft gegenübersteht, wird damit aufgehoben. Mit der Forderung der völligen Überwindung des Bösen wird sie aber wieder eingeführt. Das Gute, das seinem Wesen nach durch das Böse bedingt war und nur als Gegensatz zum Bösen bestehen konnte, erhält jetzt seine vom Bösen unabhängige Eigenbedeutung wieder. Der absolute Begriff des Guten, der gleichsam für die Dauer des Weltgeschehens durch den relativen ersetzt wurde, wird wieder hergestellt. Diese Inkonsequenz liess sich aber nicht vermeiden, denn nur auf diese Weise konnte es gelingen, den Monotheismus mit dem dualistischen Schema zu vereinigen. Die Doppeldeutigkeit des Begriffs des Guten erweist sich so als die Naht, die zwei einander nicht adäquate Lehren zusammenhält. Durch sie ist aber zugleich auch die Möglich-

keit gegeben, das Ganze der Gedankenführung aufzurollen und in seinen Bestandteilen zu erkennen.

In dieser Beziehung liefert die eigentümliche Verwendung, die der Begriff der Korrelativität bei Laktanz erhält, einen weiteren Anhaltspunkt. Durch die Lehre, nach der Gut und Böse sich gegenseitig bedingen, glaubt sich Laktanz die Auffassung des Bösen als eines Mittels zu ermöglichen, das Gute zu steigern und es so seiner Vollendung entgegenzuführen. Wo immer er diese Bedeutung des Bösen hervorhebt, erscheint sie bei ihm nur als die Folge des zwischen Gut und Böse bestehenden korrelativen Verhältnisses. Man erkennt aber leicht, dass es sich hier um eine ganz illegale Folgerung handelt. Mit dem Begriff der Korrelativität ist nicht auch zugleich der der Entwicklung gegeben. Es liegt eine Verwechslung vor. Wenn Gut und Böse in ihrem Sein von einander abhängig sind, so müssen sie freilich auch in ihrer Entwicklung von einander abhängig sein, aber die Entwicklung selbst lässt sich aus dem Verhältnis der gegenseitigen Abhängigkeit nicht ableiten. Zwei Begriffe werden so zu einander in eine logische Beziehung gebracht, die sie nicht haben können.

In dieser illegalen Anwendung des Korrelativitätsgedankens bei Laktanz scheint uns ein Hinweis auf eine Lehre gegeben zu sein, die wir als die Zwischenstufe annehmen müssen, über die sich die im System angestrebte Monotheisierung des Dualismus vollzieht. Es handelt sich dabei um den bestimmten Typus einer monistischen Lehre, in dem sowohl der Gedanke von der Korrelativität des Guten und Bösen als auch die Auffassung des Weltprozesses als einer Entwicklung vorgebildet war. Für die monistische Lehre war die Korrelativität der Gegensätze der Ausdruck für die Einheit alles abgeleiteten Seins und dessen Wesensgleichheit mit dem obersten Prinzip. Indem die monotheistische Interpretation den Gedanken von der Korrelativität der Gegensätze übernahm, zugleich aber dessen Voraussetzung, die monistische Gottesauffassung, verwarf, musste sie ihm innerhalb des beibehaltenen monistischen Schemas einen neuen Sinn geben.

Den allgemeinen Typus der monistischen Lehre, dessen Spuren sich bei Laktanz nachweisen lassen, glauben wir in jener gnostischen Spekulation vertreten zu sehen, die aus der Refutatio des Hippolytos als das System des Simon Magus bekannt ist. Der oft verworrene und widerspruchsvolle Bericht des Hippolytos <sup>25)</sup> gibt dennoch ein

---

<sup>25)</sup> Hippolytus, Refut. VI, 9—18.

in seinen Grundzügen deutliches Bild dieser Lehre. Sie kann als ein dynamischer Monismus bezeichnet werden. Die Gottheit oder das Urfeuer ist nach Simon die „unbegrenzte Möglichkeit (ἀπέραντος δύναμις)“, die über das Medium der Welt im Menschen ihrer Verwirklichung zustrebt. Der Weg, auf den sich die Aktualisierung des Göttlichen vollzieht, ist der der Differenzierung. Das eine Göttliche spaltet sich in Sonderpotenzen, die aus ihm in Paaren oder Syzygien hervorgehen, wobei in den einzelnen Syzygien die ursprüngliche Einheit der Glieder sich darin bekundet, dass sie nach Analogie des Männlichen und Weiblichen untrennbar mit einander verbunden sind. Die den Kosmos konstituierenden Syzygien werden als Paare materieller, aber zugleich auch intellektueller Wesenheiten dargestellt. Darin zeigt es sich, dass der ganze Prozess der Entfaltung des Göttlichen als eine Entwicklung zu Bewusstsein und Erkenntnis gedacht wird. Im Kosmos ist die ἀπέραντος δύναμις nur der „Möglichkeit“, nicht aber der „Wirklichkeit“ nach <sup>26)</sup>, d. h. mit ihm ist die endgültige Aktualisierung noch nicht erreicht. Diese vollzieht sich erst im Menschen, der Frucht der gesamten Weltentfaltung. Wenn die Entwicklung des Menschen ebenfalls als eine ἐκκρίσις oder διάκρισις bezeichnet wird <sup>27)</sup>, so bedeutet das, dass auch in ihm immer aufs neue eine Spaltung in die Bewusstseins-elemente stattfinden muss, bis die vollendete Erkenntnis, die Gnosis, erreicht ist. Im Menschen wird so das Göttliche seiner endgültigen Realisierung entgegengeführt. Das völlig Realisierte hat aber ewigen Bestand, denn in ihm kehrt die Gottheit gewissermassen in einer anderen Seinsform zu sich selber zurück. Dagegen muss alles nicht restlos Verwirklichte wieder vergehen. Der Kosmos wird vom Urfeuer, aus dem er hervorgegangen ist, wieder verzehrt, es bleibt aber seine Frucht, der im Menschen aktuell gewordene göttliche Geist.

Mit dieser Spekulation teilt die Lehre des Laktanz mehrere ihrer leitenden Gedanken. Auch für sie ist der Weltprozess eine Entwicklung, die sich insofern gleichfalls auf dem Wege der Differenzierung vollzieht, als sie durch Kampf und Gegensatz bedingt ist. Die Welt ist auch für Laktanz nur eine Vorbereitungsphase auf den Menschen, sie ist nur eine notwendige Übergangsphase und muss als solche wieder zu existieren aufhören, wenn die Entwicklung im Menschen ihr Ziel erreicht hat. Alles Verwirklichte geht nach Simon in

<sup>26)</sup> VI, 12: δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ.

<sup>27)</sup> VI, 10.

die Ewigkeit ein. Ebenso verbindet sich für Laktanz die Vorstellung von der erreichten Vollkommenheit mit derjenigen von der ewigen Dauer: mit der Vollendung ist zugleich auch die Unsterblichkeit gegeben. Die Entwicklung des Menschen gipfelt nach Laktanz in der *perfecta virtus*. In den Zusammenfassungen der Lehre wird aber das zu erreichende Ziel vornehmlich als die *agnitio dei*, die Gotteserkenntnis, bestimmt, wobei in diesem Zusammenhang auch der Ausdruck *sapientia* gebraucht wird <sup>28)</sup>. Die *sapientia* ist zugleich der Zustand, in den der Mensch aus der unbewussten Unschuld übergeführt werden soll. Das geschieht auch hier auf dem Wege der *διάνοιας*, insofern als die Spaltung des Menschen in Gut und Böse oder Seele und Leib die notwendige Voraussetzung für die Erreichung des ihm gesetzten Zweckes bildet. Die Beziehung zur gnostischen Spekulation ist deutlich, denn auch für Simon ist das Ziel die Entfaltung des Bewusstseins zur vollkommenen Erkenntnis. Dass diese Erkenntnis letztlich nur die Gotteserkenntnis ist, ergibt sich aus der ganzen Anlage dieser Spekulation.

Das System des Laktanz erklärt sich — so dürfen wir uns jetzt genauer fassen — als die monotheistisch-teleologische Ausdeutung einer Synthese, in der sich der iranische Dualismus mit einer Spekulation des geschilderten gnostischen Typus vereinigt hat. Erst wenn man bei Laktanz eine solche Synthese als den letzten Hintergrund seiner Lehre voraussetzt, lässt sich für die dem System wesentlichen Gedanken das richtige Verständnis gewinnen. Diese sind zunächst die Folge einer doppelseitigen Anpassung. Für das Weltbild des Simon Magus repräsentieren die Glieder der Gegensatzpaare, in die das Ureine sich spaltet, immer den gleichen Wert, weil es hier nur auf die Differenzierung als solche ankommt. Streng genommen verteilen sich für diese Lehre Wert und Unwert oder Gut und Böse in der Weise, dass auf der Seite des Guten einerseits die Gottheit als reine Möglichkeit, andererseits der Zustand ihrer vollen Aktualisierung tritt, während das Böse im Zwischenzustand der nur teilweisen Verwirklichung erscheint. Alles unvollkommen Realisierte ist ja nach dieser Lehre dem Untergang preisgegeben und wird im Weltbrand wieder vernichtet. Nun sich ein solches Weltbild mit dem des Dualismus verband, das in der Schöpfung überall ein Böses einem Guten gegenüberstellt, mussten sich die Gegensätze auf Gut und Böse

---

<sup>28)</sup> Div. inst. VII, 6, 1—2. Epit. 64 (69), 1. Div. inst. VII, 5, 27; 27 Sg 12 f.

verteilen. Jede Syzygie stellte aber entsprechend ihrer Herkunft aus dem Einen eine Einheit zweier wechselseitig auf einander bezogener Elemente dar. Da aber diese Elemente nach der Übertragung der Syzygienlehre auf das dualistische Weltbild in jedem einzelnen Fall zu Repräsentanten von Gut und Böse wurden, musste sich daraus für Gut und Böse das Verhältnis der gegenseitigen Bedingtheit ergeben. Hier liegt somit die letzte Wurzel jener Lehre, durch die Laktanz sein teleologisches System begründen zu können meint.

Die Entwicklung des Menschen musste sich in der Synthese der monistischen Lehre mit dem Dualismus als Differenzierung in Gut und Böse und als fortschreitende Vertiefung dieses Gegensatzes darstellen. Die Möglichkeit einer solchen ständigen Verschärfung des Gegensatzes liess sich zunächst aus der allgemeinen Tatsache ableiten, dass die Dinge an ihrem Widerstande wachsen und zur Entfaltung gelangen. Diese Auffassung der Entwicklung konnte aber, wenigstens in bezug auf den Einzelmenschen, nicht folgerichtig durchgeführt werden. Laktanz berücksichtigt nur eine Seite des Gegensatzes. Der Widerstand des Bösen fördert wohl das Gute, dass aber auch das Böse durch das Gute gefördert werden müsste, wird verschwiegen, weil eine solche Auffassung zu schweren Konsequenzen führen würde. Die Entwicklung des Einzelmenschen konnte nicht mehr in der Differenzierung als solcher, sondern nur in der Steigerung der einen Seite des Gegensatzes, des Guten oder der Seele, bestehen.

Wenn sich bei Laktanz die Auffassung des Bösen als eines Mittels zur Steigerung und Entfaltung des Guten direkt mit dem Gedanken von der Korrelativität des Guten und Bösen verbindet, so zeigt sich darin die monotheistische Interpretation des auf den Dualismus übertragenen monistischen Schemas. Sie löste den Gedanken von der Korrelativität der Gegensätze aus seiner ursprünglichen Beziehung zur monistischen Gottesauffassung und machte ihn zur Voraussetzung für eine teleologische Deutung des Bösen. Er leistet jedoch nicht das, wozu er im System verwendet wird und steht zudem in Widerspruch zur Forderung der endgültigen Überwindung des Bösen.

Der Typus einer monistisch-gnostischen Spekulation, wie er auf die Lehre des Laktanz bestimmend eingewirkt hat, erscheint noch zum zweitenmal in Synthese mit dem iranischen Dualismus. Die pseudo-klementinischen Schriften enthalten die Lehre einer juden-

christlichen Sekte, die dem Elchasaismus nahe verwandt ist <sup>29)</sup>. Es ist schon mehrfach hervorgehoben worden, dass diese Lehre, wie sie in den Homilien und Rekognitionen verarbeitet ist — man pflegt sie schlechthin die Lehre der Klementinen zu nennen — sich mit dem Dualismus des Laktanz eng berührt <sup>30)</sup>, denn auch in ihr wird ein Dualismus von Gut und Böse vertreten, der sich letztlich in der Gottheit aufhebt, indem Gut und Böse nach dem in den Homilien ebenso wie auch von Laktanz gebrauchten Bilde gleichsam die beiden Hände Gottes darstellen, mit denen er das Werk der Schöpfung und der Wiederherstellung seines Reiches verrichtet. Für uns zeigt sich die Verwandtschaft beider Lehren aber auch darin, dass das in den Klementinen erscheinende System eine Synthese aus denselben Elementen darstellt, die sich auch bei Laktanz aussondern lassen. Auch das Weltbild der Klementinen erklärt sich aus der Übertragung eines dynamischen Monismus auf einen Dualismus iranischer Herkunft. Die Welt baut sich auch hier aus Syzygien auf, die auf denselben kosmogonischen Typus hinweisen, wie er bei Simon Magus vorliegt. Die Glieder der Syzygien sind auf Gut und Böse verteilt, so dass sich die Schöpfung wie auch bei Laktanz aus Gut und Böse zusammensetzt. Der Gegensatz des Guten und Bösen trägt aber auch für die Klementinen die Notwendigkeit einer Entwicklung in sich, die, wenn sie sich vollendet hat, zur Aufhebung der gegenwärtigen Welt führt. Die Geschichte der Menschheit ist dadurch gekennzeichnet, dass das Gute und das Böse sich immer aufs neue in leitenden Persönlichkeiten, den wahren oder männlichen und den falschen oder weiblichen Propheten verkörpern, die einander gegenüberstehen wie die Glieder der kosmischen Syzygien. Im Laufe des Weltgeschehens muss sich — das ist der freilich nicht ausgesprochene, aber dennoch zu grunde liegende Sinn dieser Lehre — der Gegensatz zwischen Gut und Böse immer weiter vertiefen, denn in der letzten prophetischen Syzygie treten sich Christus und der Anti-

<sup>29)</sup> s. besonders W. Waitz, *Die Pseudoklementinen, Texte u. Unters. zur Gesch. d. alchristl. Lit.*, N. F. X, 4, Leipzig 1904, 125 ff., und desselben Verfassers Einleitung zu den Auszügen aus den Pseudoklementinen bei E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* <sup>2</sup>, Tübingen 1924, 151 f.

<sup>30)</sup> Martens, *Das dualistische System des Laktanz*. in: *Der Beweis des Glaubens*, N. F. IX, Gütersloh 1888, 14—25, 48—70, 114—119, 138—153, 181—193. F. W. Bussel, *The purpose of the worldprocess and the problem of evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate dualism*, *Studia Biblica* 1896, 133—188.



christ gegenüber. In ihr hat die Entwicklung ihren Gipfelpunkt erreicht. Diese kehrt aber damit auch wieder zu Gott als ihrem Ausgangspunkt zurück. Er ist sowohl die *ἀρχή* als auch die *τελευτή* der Dinge <sup>31)</sup>. Das monistisch-gnostische Schema, nach dem das Ureine durch die Differenzierung in die Gegensätze aus seiner Potenzialität heraustritt, um sich im Menschen zu realisieren, ist somit auch in den Klementinen erkennbar. Es hat sich auch hier auf das iranische Weltbild gelagert und dem entsprechend modifiziert.

Die so gestaltete synthetische Spekulation erhält auch in den Klementinen eine monotheistische Deutung. Der monotheistische Standpunkt wird freilich nicht konsequent durchgeführt, denn stellenweise erscheint eine monistische Gottesauffassung, die aber scheinbar nicht die der zu grunde liegenden gnostischen Spekulation ist. Andererseits ist die monotheistische Lehre der Klementinen mit Zügen ausgestattet, deren Herkunft aus dem Iran keinem Zweifel unterliegt <sup>32)</sup>. Das Verhältnis dieser freien iranischen Elemente zu den in der Synthese mit der gnostischen Spekulation gebundenen ist nicht leicht zu bestimmen. Wir nehmen für die Herkunft dieser Synthese ein religiöses Milieu an, dessen Monotheismus in weitgehender Weise von iranischen Anschauungen beeinflusst war. Kreise desselben Milieus griffen diese Spekulation nachträglich wieder auf und stellten sie ins Zentrum ihrer monotheistischen Lehre, ohne dabei ein streng durchgeführtes System zu erzielen. Diesen Sachverhalt spiegeln die Klementinen wieder. Die Quelle des Laktanz sind nicht die Klementinen, wohl aber eine Schrift, die in einer ganz nahen, wenn auch nicht näher bestimmbar Beziehung zu den Klementinen stand, denn auch bei Laktanz erscheint eine auf den Dualismus übertragene monistisch-gnostische Spekulation vom Typus der Lehre des Simon Magus in der Deutung eines iranisierenden Monotheismus.

Der iranische Einfluss zeigt sich bei Laktanz, wenn man von der zentralen Lehre absieht, an zwei bedeutsamen Stellen der Darstellung: in der Schilderung der Vorgeschichte des Kampfes zwischen Gut und Böse und im Bericht über die letzten Dinge. Die Eschatologie des VII. Buches der Institutionen weist eine Reihe von Einzelzügen auf, die in der iranischen Tradition ihre genaue Entsprechung haben. Allerdings scheint Laktanz selber für diese ira-

<sup>31)</sup> Hom. XVII, 9.

<sup>32)</sup> W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Forschungen zur Relig. u. Lit. d. A. u. N. T., 10. Heft, Göttingen 1907, 136 ff. J. Bidez - F. Cumont, Les mages hellénisés I, Paris 1938, 153 f.

nischen Elemente auf eine Sonderquelle zu verweisen. Er spricht in der Epitome von der Übereinstimmung, die in der Schilderung der letzten Dinge zwischen der Lehre der Kirche und heidnischen Weissagungen herrsche, wobei er unter den Vertretern des Heidentums neben Hermes Trismegistos und den Sibyllen auch den König Hystaspes erwähnt. Auch in den Institutionen selbst wird der Name des Hystaspes zweimal genannt. Es handelt sich um die *Χρησεις Ὑστάσπου*, eine zu Beginn unserer Zeitrechnung entstandene pseudepigraphische Schrift eschatologischen Inhalts, die sonst nur aus wenigen knappen Hinweisen bekannt ist <sup>33)</sup>. Man hat vermutet, dass auch diejenigen Einzelzüge in dem Bericht des Laktanz, die sich deutlich als iranisches Lehnsgut zu erkennen geben, aber ohne Nennung des Hystaspes als Gewährsmannes mitgeteilt werden, ebenfalls auf die benutzten *Χρησεις* zurückgehen. Es bleibt aber die Möglichkeit offen, dass manche dieser Einzelzüge direkt aus der von uns angenommenen, den Klementinen nahestehenden Grundquelle stammen, die iranische Vorstellungen im weitesten Umfange verwertet haben muss.

Viel mehr Interesse beansprucht die andere Stelle, Sie setzt dieselbe Form der iranischer Lehre voraus, an die sich auch der Monotheismus der Klementinen anlehnt:

Nach Laktanz sind das Gute und das Böse in gleicher Weise an der Welterschöpfung beteiligt. Freilich erscheint als der eigentliche Baumeister der Welt der zuerst geschaffene gute Geist, der Sohn Gottes <sup>34)</sup>. Aber das Böse tritt dennoch nicht von aussen an die so geschaffene Welt heran, sondern bildet von vornherein einen Bestandteil der Schöpfung und zwar in der Weise, dass sich Gut und Böse in der Welt die Waage halten. So ist auch nach dem iranischen Mythos die Schöpfung eine doppelte, insofern als jeder Schöpfung Ormuzds eine Gegenschöpfung Ahrimans entspricht. In der jüdisch-christlichen Tradition hat das Böse zur Welterschöpfung keine Beziehung. Die Welt ist ausschliesslich das Werk Gottes. Das Böse dringt erst nachträglich in die gute Schöpfung Gottes ein, verdirbt sie innerlich, lässt sie aber ihrem äusseren Bestande nach unberührt. Auf den Zusammenhang mit der Erzählung von Ormuzd und Ahriman deutet aber bei Laktanz vor allem der Umstand, dass Gut und Böse auch hier in den Gestalten zweier feindlicher und einander bekämpfender Geister verkörpert erscheinen. Eine Eigentümlichkeit

<sup>33)</sup> Bidez-Cumont, a. a. O. I, 217 ff, II, 359 ff.

<sup>34)</sup> Div. inst. II, 8, 7.

in dem Bericht des Laktanz, die sich auf die Person des bösen Geistes bezieht, gewährt einen weiteren Hinweis. Während der gute Geist ausdrücklich Gottes Sohn genannt wird, erhält der böse diese Bezeichnung nicht. Dem scheint es zu entsprechen, dass vom Bösen gesagt wird, er sei nicht von Gott selber, sondern durch Vermittlung des guten Geistes geschaffen worden. Dass aber auch der böse Geist ein Sohn Gottes ist, geht aus einigen Wendungen dennoch hervor. So heisst es einmal von den beiden Geistern: *alterum dilexit ut bonum filium, alterum abdicavit ut malum* <sup>35)</sup>). Die Worte können nur den Sinn haben: den einen Sohn liebte er, weil er gut war, vom anderen sagte er sich los, weil er böse war. Wenn Laktanz ferner an einer anderen Stelle vom guten Geist als dem *primus et maximus filius* Gottes spricht <sup>36)</sup>, so setzt diese Wendung gleichfalls voraus, dass auch der böse Geist Gottes Sohn ist. Diese Inkonsistenz lässt sich nicht anders erklären, als dass in der Quelle des Laktanz sowohl das Gute wie auch das Böse als Söhne Gottes verkörpert auftraten, dass aber Laktanz sich für diese Lehre seiner Quelle nicht endgültig entscheiden konnte. Die Vorstellung vom bösen Geist als einem Sohn Gottes ist ja nur der mythologische Ausdruck dafür, dass auch das Böse seinen Ursprung in Gott hat.

Die für die Erzählung vom guten und bösen Geist bei Laktanz vorauszusetzende Quelle geht ihrerseits auf den Mythos von Ormuzd und Ahriman zurück. Es handelt sich aber dabei um diejenige Fassung des Mythos, in der Ormuzd und Ahriman als die beiden Söhne eines Vaters erscheinen. Sie entspricht einer Form der iranischen Religion, die über Licht und Finsternis oder Gut und Böse ein noch höheres Prinzip setzt und dieses als *Zarvan akarana*, die unendliche Zeit, bezeichnet <sup>37)</sup>. Man neigt jetzt dazu, für diese Form der irani-

<sup>35)</sup> II, 8, 6 RSg 7.

<sup>36)</sup> II, 8, 6 RSg 9.

<sup>37)</sup> Den Zarvanismus behandeln: H. J u n c k e r, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung, Vortr. d. Bibl. Warburg 1921–22, Lpz. 1923, 125 ff; E. B e n v é n i s t e, The Persian religion, Paris 1929, 69 ff. und Le témoignage de Théodor bar Kônay sur le zoroastrisme, Le monde oriental, XXVI–XXVII, 1932–33, 170 ff; H. S. N y b e r g, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, Journal Asiatique, 1931, 36–134; 193–244. Eine griechische Nachricht über den Zarvanismus ist bei Damascius, De princ. 125, p. 322 Ruelle, erhalten. Sie stammt vom Aristoteleschüler Eudemos von Rhodos: *Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ ἄρειον γένος, ὡς καὶ ταῦτα γράφει ὁ Εὐδήμιος, οἱ μὲν Τόπον, οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἡνωμένον, ἐξ οὗ διακρίθῃναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς*

schen Lehre ein hohes Alter anzunehmen. Sie bestand noch bis zum Fall der Sassaniden neben dem Zoroastrismus, von dem sie bekämpft wurde. Unter den Sassaniden war der Zarvanismus herrschend. Danach wurde er für ketzerisch erklärt, und seine Spuren wurden aus den heiligen Büchern getilgt. Der Zarvanismus teilt, abgesehen von der Einführung des *Zarvan akarana* als obersten Prinzips, mit der Religion Zoroasters deren Grundlehren. Die Entwicklung der Dinge verläuft im allgemeinen nach demselben Schema. Auch hier steht der Kampf zwischen Licht und Finsternis im Mittelpunkt und führt auch hier zur Überwindung des Bösen durch das Gute. Der Dualismus wird hier nur insofern aufgehoben, als er nach oben zu überbrückt wird und Gut und Böse für abgeleitete Prinzipien gelten. Die Unversöhnlichkeit der Prinzipien wird aber dadurch nicht gemildert, und der Gegensatz bleibt in seiner ganzen Schroffheit bestehen. Der zarvanitische Mythos macht Ormuzd und Ahriman zu Zwillingsbrüdern. Ormuzd ist der gute Sohn Zarvans, Ahriman der schlechte. Alles Gute in der Welt geht auf Ormuzd, alles Böse auf Ahriman zurück. So gehören, wie es in einem von der Zarvanlehre handelnden anonymen syrischen Traktat aus dem V. Jhd. heisst, dem Ormuzd das Licht, das Leben, die Gesundheit, der Reichtum, der Mensch und die edlen Tiere, dem Ahriman aber die Finsternis, der Tod, die Krankheit, die Armut und die niederen Lebewesen<sup>38)</sup>. Man wird die Identität des allgemeinen Schemas der Zarvanlehre mit demjenigen, das bei Laktanz der Vorgeschichte des den Weltprozess bestimmenden Kampfes zwischen Gut und Böse zu grunde liegt, nicht in Abrede stellen können. Hier wie dort sieht man einen Gott als Vater von zwei Söhnen, von denen der eine das Gute, der andere das Böse verkörpert, und hier wie dort wird von den beiden von der Gottheit erzeugten Wesen eine Welt geschaffen, in der wegen der Teilnahme beider am Schöpfungswerk immer ein Gutes einem Bösen gegenübersteht.

Wie nun von Bousset gezeigt worden ist, gehen auch die Ausführungen der Klementinen über die Gottheit in deren Beziehung

---

καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐπίονες λέγειν. οὗτοι δ' οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδικοῦτον φύσιν διακρινομένην ποιοῦσι τὴν διττὴν συστοιχίαν τῶν κρειττόνων, τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ὀρμιάσδην, τῆς δὲ τὸν Ἀρριμάνιον.

<sup>38)</sup> Nyberg, *Journal Asiatique* 1929, 238 f. und Bidez-Cumont, II, 102. Vgl. auch die Übersetzung eines anderen syrischen Textes bei Bidez-Cumont II, 100: „Ce sont les dieux qui ont fait ce monde; le dieu Bon créa les bonnes créatures, le dieu Mauvais créa les créatures mauvaises.“

zu Gut und Böse auf den Zarvanmythus zurück <sup>39)</sup>. Es ergibt sich daraus, wenn unsre Vermutung über die Entstehung der klementinischen Lehre richtig ist, dass man auch für das iranische Element der synthetischen Spekulation, die bei Laktanz und in den Klementinen im Mittelpunkt steht, den Zarvanismus vorauszusetzen hat. Unter dieser Voraussetzung erleichtert sich auch die Erklärung der Tatsache, dass der Dualismus mit einer monistischen Spekulation eine Verbindung eingehen konnte. Die Zarvanlehre bot in ihrem allgemeinen Schema eine Analogie zum monistischen Typus, insofern als auch sie ein oberstes Prinzip annahm, aus dem sie die Gegensätze hervorgehen liess, um sie dann wieder aufzuheben. Die bei Laktanz erscheinende Lehre vom göttlichen Ursprung des Bösen, die der christlichen Auffassung zuwiderläuft, andererseits aber dennoch einem konsequenten Monotheismus entspricht, ist somit keine nachträgliche Interpretation des iranischen Dualismus, sondern entstammt ebenfalls der iranischen Tradition.

Die Zarvanlehre musste eine besondere Anziehungskraft dort ausüben, wo der monotheistische Gedanke so weit im Vordergrund stand, dass die bedenklichen Konsequenzen seiner restlosen Durchführung übersehen werden konnten. Es ist daher kein Zufall, dass sich der Einfluss des Zarvanismus gerade in den Klementinen zeigt, den Schriften einer Sekte, die aus dem Judentum hervorgegangen ist.

Die Beziehung zum Judentum zeigt sich nicht nur im zarvanistischen, sondern auch im monistischen Element der Synthese, die wir bei Laktanz und in den Klementinen als den Grundstock des Systems annehmen mussten. Seine philosophische Entsprechung konnte ein konsequenter Monotheismus nur in einer Alleinheitslehre finden, wie sich ihm im Zarvanismus die religiöse Entsprechung bot. Auch die Deutung des biblischen Monotheismus im Sinne einer Alleinheitslehre setzt ein Milieu voraus, für das der Gedanke von der einen Gottheit im Zentrum der religiösen Anschauung steht. So erklärt es sich, dass in den Klementinen hier und da eine deutlich pantheistische Gottesauffassung vertreten wird. Man ist daher auch berechtigt, zwischen der samaritischen Abstammung Simons und dem Monismus seiner Lehre einen Zusammenhang anzunehmen, vorausgesetzt, dass die *Ἀπόφασις μεγάλη*, deren Inhalt Hippolytos wiedergibt, in ihrem Grundstock tatsächlich auf den Simon von Gitta zurückgeht, dessen Lebenslauf uns aus mehreren Quellen bekannt ist. Die Nähe des Laktanz zum Judentum, die man auf grund

<sup>39)</sup> Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 136 ff.

mancher Einzelzüge beobachtet hat <sup>40)</sup>, tritt somit auch im Grundschema des Ganzen zu Tage.

Die von uns vertretene Auffassung dieses Grundschemas als einer Synthese zweier Elemente beantwortet die Frage nach der Herkunft des Systems in einer Weise, die sowohl seinen leitenden Gedanken im einzelnen als auch der Tatsache, dass sie sich zu einem Ganzen verbinden konnten, besser Rechnung trägt, als das bisher der Fall gewesen ist. In einer „Das dualistische System des Laktanz“ betitelten Abhandlung von M a r t e n s, die das Verdienst hat, eine Reihe von Beziehungen aufgewiesen zu haben, die Laktanz mit den Klementinen verknüpfen, werden die Grundanschauungen des Kirchenvaters in ihrem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis wie folgt charakterisiert: „Ausgehend von dem ethischen Dualismus, dass die Sünde notwendig ist als die Folie der Tugend, gelangt er bei seiner ethisch-teleologischen Weltanschauung zu dem physischen Dualismus als der notwendigen Bedingung für die Verwirklichung des ethischen Weltideals, welcher Bedingung die Welt als Mikrokosmos oder als Makrokosmos unbedingt entsprechen muss. Im Mikrokosmos, dem Menschen, steht dem Leibe als dem bösen die Seele als das gute Prinzip entgegen: Gegensätze, welche durch die gesamte Schöpfung hindurch sich nachweisen lassen. Die Welt aber ist durch den Schöpferwillen Gottes entstanden. Die notwendige Konsequenz also ist, dass Gott auch das Böse gewollt und geschaffen habe. Obgleich Laktanz von dieser dem Christentum direkt zuwiderlaufenden letzten Konsequenz zurückschreckt, so wird er dennoch durch die Prämisse seines Systems zu derselben hingedrängt, kommt also zum metaphysischen Dualismus <sup>41)</sup>.“ M a r t e n s stellt somit die Lehre von Gut und Böse als Korrelaten in den Mittelpunkt des Systems und sucht aus ihr die übrigen Grundgedanken abzuleiten. Wie jedoch diese Lehre mit der teleologischen Deutung des Weltprozesses in Zusammenhang steht und zu einem „physischen Dualismus“ führen kann, ist nicht einzusehen, denn die Tatsache, dass das Böse die notwendige Folie des Guten bildet, liefert weder die Voraussetzung für die Möglichkeit der Realisierung des guten Weltzwecks, noch folgt aus ihr etwas für die Struktur der Welt und die Zusammensetzung des Menschen. Wo immer man aber den Ausgangspunkt wählen mag, ein Zusammenhang zwischen den Teilen des

---

<sup>40)</sup> M a r t e n s, Das dualistische System des Laktanz, Der Beweis des Glaubens, N. F. IX, 1888, 141 f.

<sup>41)</sup> Martens, a. a. O. 50.

Systems lässt sich nicht erkennen, solange man im System, wie es uns vorliegt, verbleibt und nicht auf die Komponenten zurückgeht, als deren Resultante es sich darstellt. Ein Versuch in dieser Richtung wird von M a r t e n s nicht unternommen, und auch in seiner Analyse der Klementinen beschränkt er sich darauf, die Verwandtschaft mit der Lehre des Laktanz festzustellen.

Auch B r a n d t ging bei der Darstellung des Systems von der Lehre aus, nach der Gut und Böse sich gegenseitig bedingen. Dass diese Auffassung von Gut und Böse nicht identisch ist mit der Vorstellung vom Bösen als einem Mittel zur Förderung des Guten, wird auch von ihm nicht diskutiert. Da beide Gedanken in der Theodizee der Stoa vertreten sind und Laktanz selbst sich für sie auf stoische Quellen beruft, so gelangte B r a n d t zum Schluss, dass Ausgangspunkt und Ursprung der dualistischen Lehre des Laktanz in stoischen Anschauungen zu suchen seien <sup>42)</sup>. Nun kann es ohne weiteres als sicher gelten, dass der wesentliche Zug dieser Lehre, der sie als einen Dualismus charakterisiert — die Auffassung alles Seins und Geschehens als eines Kampfes zwischen Gut und Böse — in keiner Weise auf den von B r a n d t gemeinten stoischen Einfluss zurückführbar ist. Man könnte diesen Einfluss höchstens für die eigenartige teleologische Deutung annehmen, die der Kampf zwischen Gut und Böse bei Laktanz erfährt. Aber auch in dieser Hinsicht kann das stoische Vorbild nicht richtunggebend gewesen sein. Die beiden auch in der Stoa zur Rechtfertigung des Bösen angeführten Argumente, auf die sich Laktanz beruft: dass das Böse das notwendige Korrelat des Guten bildet und dass das Gute des Bösen zu seiner Festigung und Steigerung bedarf, erscheinen in der Stoa an ganz verschiedenen Stellen und werden nie zu einander in Beziehung gebracht. Wenn sie bei Laktanz mit einander verbunden werden, so setzt das ein Schema voraus, das zu einer solchen Verknüpfung die Veranlassung bieten konnte. Es ist das Schema jener in das System des Laktanz als einer seiner Bestandteile eingegangenen monistischen Lehre, in der ein Zusammenhang zwischen Korrelativität und Entwicklung insofern gegeben war, als die Entwicklung dort als Differenzierung in die Gegensätze gedacht war, in dem so Differenzierten aber seine Herkunft aus dem Einen in der gegenseitigen Bezogenheit der Elemente zum Ausdruck kam. Für die monotheistische Interpretation

---

<sup>42)</sup> B r a n d t, Die dualistischen Zusätze, Sitzungsber. d. Wien. Ak. d. Wiss. 118 (1889), VIII, 64 ff.

dieser auf den Zarvanismus übertragenen Lehre schwand mit der monistischen Auffassung des Urprinzips zugleich auch die Voraussetzung, unter der die Gegensätze auf einander bezogen sein mussten, und der so frei gewordene Gedanke von der Korrelativität der Gegensätze wurde in eine direkte Verbindung mit dem Entwicklungsgedanken gebracht. Wenn dieser seinen konkreten Inhalt in der Vorstellung erhielt, dass das Gute im Kampf mit dem Bösen zur Entfaltung und Ausprägung seines Wesens gelangt, so mag hier stoischer Einfluss vorliegen. Aber der Entwicklungsgedanke selbst in seiner Anwendung auf Gut und Böse stammt nicht erst aus der Stoa <sup>43)</sup>. Bei der Anlehnung an die Stoa handelt es sich nur um die nachträgliche Formulierung und Konkretisierung zweier Gedanken, die — in einer freilich andersartigen Verbindung als sie bei Laktanz erscheinen — bereits in der synthetischen Grundspekulation vorgebildet waren. Diese hat aber zur stoischen Lehre keine ursprüngliche Beziehung, denn obgleich die Auffassung des Bösen als des notwendigen Gegensatzes zum Guten letztlich auch in der Stoa mit deren Monismus zusammenhängen mag <sup>44)</sup>, so liegt bei Laktanz, wie schon jetzt deutlich sein dürfte und sich bei der Behandlung der Schöpfungslehre vollends zeigen wird, ein anderer monistischer Typus zu grunde als der, den die stoische Lehre repräsentiert.

---

<sup>43)</sup> Auch in den Klementinen dient das Böse, das hier vornehmlich als Strafe gefasst wird, dem Zweck der Verwirklichung des Guten: Homil. XIX, 16; XX, 3. *Recogn.* III, 75.

<sup>44)</sup> Laktanz beruft sich auf das bei Gellius N. A. VII (VI), 1 erhaltene Zitat aus Chrysipps Schrift über die Vorsehung, das er Epit. 24 (29), *in extenso* anführt. Danach muss mit dem Guten notwendig auch das Böse gegeben sein: ... *cum bona malis contraria sint, utraque necesse est opposita esse inter se et quasi mutuo adversoque fulta nisu consistere: nullum adeo contrarium est sine contrario altero. quo enim pacto iustitiae sensus esse posset, nisi essent iniuriae, aut quid aliud iustitia est quam iniustitiae privatio?* ... Es wäre möglich, diese Auffassung des Verhältnisses von Gut und Böse mit dem Sympathiegedanken der Stoa in Verbindung zu bringen. Sie könnte sich dann aber nur auf den Gegensatz von Gütern und Übeln, nicht aber auf den des sittlich Guten und Bösen beziehen. Dass Gut und Böse sich gegenseitig bedingen, würde auf dem Gedanken beruhen, dass alle Dinge sich zum Ganzen weben und ein jedes in diesem Ganzen seine Bestimmung und Bedeutung hat. In dem grossen Zusammenhang des Kosmos ist jedes einzelne Glied auf alle übrigen angewiesen und umgekehrt: keines darf isoliert werden, ohne dass sich die Isolierung auf alle übrigen auswirkte. (Cic., *De orat.* III, 5, 20; *De fin.* III, 22, 74). Wenn die Dinge sich gegenseitig tragen und bedingen, so gilt dasselbe auch von ihren subjektiven Spiegelungen, den Gütern und Übeln. In diesem Sinne bedingen sich auch Güter und Übel gegen-



## II

### Der dualistische Pythagoreismus.

Laktanz will in seiner Schöpfungslehre nur wiedergeben, was die „heilige Schrift“ über die Weltentstehung berichtet, denn das besagen die einleitenden Worte: *nunc . . . ad divinam mundi fabricam revertamur, de qua in arcanis religionis sanctae litteris traditur*<sup>45)</sup>. Dass damit die Bibel gemeint ist, beweist die Anwendung ähnlicher Ausdrücke im VII. Buch, wo die Bedeutung „heilige Schrift“ ausser jedem Zweifel steht<sup>46)</sup>. In Wirklichkeit handelt es sich aber viel

---

seitig. Im Haushalt der einen Natur, der *οἰκονομία τοῦ ὅλου*, hat jedes Übel in derselben Weise seine notwendige Existenz wie das ihm entgegengesetzte Gut (Arnim, St. vet. fr. II, 1176; 1181). Daher hebt sich auch vom Standpunkt des Ganzen der Unterschied zwischen Gütern und Übeln auf. Zeus macht auch das Feindliche freundlich und webt Böses und Gutes zur Einheit zusammen (Arnim I, 537, 15 f). Für eine auf die Totalität gerichtete Gesinnung — und dieses ist die Gesinnung des Weisen — werden daher Güter und Übel in gleicher Weise zu *ἀδιόγορα*. Alles Relative, in seiner Existenz durch ein anderes Bedingte stellt sich so ausserhalb der Kategorie des Sittlichen. Soweit daher die Tatsache der gegenseitigen Bedingtheit von Gut und Böse zur Rechtfertigung des Bösen angeführt wird, kann diese Rechtfertigung einen besonderen Ausdruck für den Grundsatz der stoischen Ethik bedeuten, dass die Übel, von denen der Mensch befallen wird, letztlich kein Böses darstellen, da einzig dem in sittlicher Beziehung Bösen diese Bezeichnung mit Recht zukommt. Doch soll nach dem Zitat bei Gellius auch das Laster dadurch seine Rechtfertigung finden, dass es das notwendige Gegenteil der Tugend bildet. Diese Anwendung des Gedankens von der wechselseitigen Bedingtheit der Erscheinungen ist illegal und steht in direktem Widerspruch zu den Voraussetzungen, von denen aus die Stoa zur Unterscheidung zwischen sittlichem Wert und *ἀδιόγορον* gelangt. Sie findet sich auch bei Epiktet (Diss. I, 12, 16) und Mark Aurel (IX, 42. Vgl. Barth, Die Stoa<sup>4</sup>, 55). Hier tritt das Überwiegen des Religiösen über das Ethische in Erscheinung: die Gottheit wird über alle Unterschiede, auch den zwischen Gut und Böse, hinausgehoben.

<sup>45)</sup> II, 9, 1.

<sup>46)</sup> VII, 15, 1: *in arcanis sanctarum litterarum*. Es handelt sich um die Erzählung vom Auszug der Kinder Israel aus Ägypten. Vgl. VII, 14, 7:

weniger um eine Wiedergabe als um eine sehr freie Auslegung des Genesisberichts im Sinne einer der biblischen Erzählung scheinbar ganz fremden Spekulation.

Wir bringen zunächst die wesentlichen Gedanken dieser Schöpfungslehre in der Folge, in der sie berichtet werden.

Zuerst schuf Gott in der Höhe den Himmel als seinen Wohnsitz und in der Tiefe die Erde als Wohnsitz der Menschen und der übrigen Lebewesen. Gottes Wohnsitz, die Oberwelt, ist zugleich das Reich des Lichtes und des ewigen Lebens, während auf der Erde, der Stätte der Unterwelt, Finsternis und Tod herrschen. Auf der Erde unterschied Gott zunächst zwei Richtungen: den Osten und den Westen. Mit dem Osten ist wieder Licht und Leben verbunden, mit dem Westen dagegen Finsternis und Tod. Diesen beiden Richtungen gesellte der Schöpfer zwei andere: den Süden und den Norden. Wie der Süden als warme Himmelsrichtung dem das Sonnenlicht bringenden Osten verwandt ist, so der kalte Norden dem finsternen Westen. Denn Licht und Finsternis sind einander in derselben Weise entgegengesetzt wie Wärme und Kälte, wie Feuer und Wasser oder wie Leben und Tod. Jede Himmelsrichtung erhielt ferner eine Jahreszeit zugewiesen, und zwar entsprechen dem Norden und dem Süden der Winter und der Sommer, dem Osten und dem Westen der Frühling und der Herbst. Dem Osten wurde ausserdem der Tag und dem Westen die Nacht zugeordnet. Tag und Nacht verhalten sich zu einander wie Gott und der von ihm geschaffene böse Geist. Wenn in der Nacht auch zahllose Sterne leuchten, so können sie die Finsternis dennoch nicht überwinden und spenden keine Wärme. Wärme und Feuchtigkeit sind die beiden einander entgegengesetzten Qualitäten, aus denen Gott in wunderbarer Weise alles geschaffen hat. Da die göttliche Kraft in Wärme und Feuer besteht, könnte nichts aus Gott hervorgehen, ohne sofort zu verbrennen, wenn dieser Kraft nicht als ihre Materie Feuchtigkeit und Kälte entgegenständen. Allem Geschaffenen liegt daher „zwieträchtige Eintracht (*discors concordia*)“ zu grunde. Mit Unrecht lässt Heraklit alle Dinge aus dem Feuer, Thales aus dem Wasser entstehen. Erst die Mischung dieser beiden Elemente erzeugt die Dinge. Wasser und Feuer können sich freilich nicht mischen, da sie, aneinandergebracht, sich gegenseitig vernichten würden, wohl aber mischen sich die ihnen

---

*mundum deus . . . , sicut arcanis sanctae scripturae continetur, sex dierum spatio consummavit . . .*

zu grunde liegenden Substanzen Wärme und Feuchtigkeit. Die Wärme ist das männliche, aktive, die Feuchtigkeit das weibliche, passive Element. Daher ist auch die Wärme das Element der Seele, die Feuchtigkeit das der Körperlichkeit. Der Gebrauch des Feuers, durch den der Mensch sich vom Tier unterscheidet, bezeugt den göttlichen Ursprung des Menschen und seine Unsterblichkeit, denn das Feuer ist ein aufwärtsstrebendes Element und infolge dieser Eigenschaft ein Abbild des Lebens. Umgekehrt versinnbildlicht das Wasser, das Element des Irdischen und Körperlichen, in seinem Abwärtsstreben den Tod. In welcher Weise aber diese beiden Grundelemente, Feuer und Wasser, von Gott geschaffen wurden, das weiss ausser ihm niemand <sup>47)</sup>).

Sieht man zunächst von den Einzelheiten ab, so erhält man das Bild einer Welt, die sich auf dem Gegensatz des Guten und Bösen in der Weise aufbaut, dass diese Prinzipien in den Urelementen Feuer und Wasser oder Warm und Feucht verkörpert erscheinen und dass alle übrigen Gegensatzpaare, aus denen sich die Schöpfung zusammensetzt, nur Manifestationen oder Entsprechungen dieser Urelemente bilden. Dennoch ist dieses Weltbild, auch abgesehen davon, dass die beiden feindlichen Prinzipien der Gottheit als dem einen Urquell alles Geschaffenen untergeordnet werden, kein dualistisches. Für die iranische Lehre klafft die Welt mitten auseinander, denn zwischen den Schöpfungen Ormuzds und Ahrimans besteht keine andere Beziehung als die der Feindschaft. Im Weltbild des Laktanz hebt sich die Gegensätzlichkeit, von der es beherrscht wird, dadurch auf, dass die Glieder der einzelnen Gegensatzpaare als Erscheinungen von Gut und Böse sich wechselseitig bedingen. Die den Gegensatz von Gut und Böse repräsentierenden Weltelemente stehen aber auch in ihren rein äusseren Qualitäten zu einander in Korrelation. Die spätere Schrift *De ira Dei* bringt unter Anlehnung an den Schöpfungsbericht der Institutionen dieses Verhältnis klar zum Ausdruck: *ipsum mundum ex duobus elementis repugnantibus et invicem copulatis esse concretum, igneo et humido: nec potuisse lucem fieri, nisi et tenebrae fuissent, quia nec superum potest esse sine infero, nec oriens sine occidente, nec calidum sine frigido, nec molle sine duro* <sup>48)</sup>). Die Korrelativität der Gegensätze ist der leitende Gedanke dieser Schöpfungslehre. Das kommt auch

---

<sup>47)</sup> II, 9.

<sup>48)</sup> *De ira Dei* 15.

darin zum Ausdruck, dass die Gegensätze, auf denen sich die Schöpfung aufbaut, nach einer Analogie gedacht werden, in der die Korrelativität in ihrer reinsten Gestalt erscheint. Wenn berichtet wird, dass der Schöpfer in der Höhe den Himmel, in der Tiefe die Erde und dann auf dieser wieder vier Richtungen unterschied, denen er andere kosmische Wesenheiten zuordnete, so bedeutet das, dass zwischen den Weltelementen dasselbe Verhältnis angenommen wird, das zwischen den Gliedern der räumlichen Gegensatzpaare besteht. Damit wird die Gegensätzlichkeit selbst zum Band, das die Elemente der Welt an einander zu einer untrennbaren Einheit verknüpft. Die *discordia* der Weltelemente ist zugleich auch die Ursache ihrer *concordia*. Man sieht, dass es der Gedanke von der Harmonie der Gegensätze ist, der hier eine eigenartige Deutung erfährt. Auf diese Deutung soll noch später zurückgekommen werden.

Das für das Weltbild des Laktanz Wesentliche: dass die Gegensätze, die immer ein Gutes und ein Böses darstellen, sich zur Harmonie ergänzen, findet seine Entsprechung in der pythagoreischen Lehre, sofern diese die Wirklichkeit auf den Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten oder des Geraden und Ungeraden zurückführt, der für sie zugleich auch den Gegensatz des Besseren und Schlechteren oder des Vollkommenen und Unvollkommenen bedeutet. Dieser dualistische Zug tritt nicht immer in der gleichen Schärfe hervor, aber er scheint es gewesen zu sein, der die Veranlassung dazu bot, den Pythagoreismus mit der persischen Weisheit zusammenzubringen und aus Pythagoras einen Schüler Zoroasters und der Magier zu machen. Tatsächlich sind uns Darstellungen des Pythagoreismus bekannt, in denen dieser im Sinne der iranischen Lehre gedeutet wird oder umgekehrt die iranische Lehre eine Interpretation im Sinne des Pythagoreismus erfährt. Zu solchen Darstellungen weist auch die Schöpfungslehre des Laktanz nahe Beziehungen auf.

Im Weltbild des Laktanz fällt der alles beherrschende Gegensatz von Gut und Böse mit der allgemeinen Polarität der Erscheinungen zusammen. Im iranischen Weltbild fehlt dem Gegensatz von Licht und Finsternis diese Beziehung zur Gegensätzlichkeit als solchen. Dem entspricht es, dass die Grenze zwischen den Schöpfungen des guten und denen des bösen Geistes bei Laktanz ganz anders verläuft als diejenige, die im iranischen Dualismus die Werke Ormuzds von denen Ahrimans scheidet. So werden die Elemente, die nach iranischer Auffassung durchweg gut und göttlich sind, bei Laktanz auf Gut und Böse verteilt. Das Feuer stellt sich dem Was-

ser wie das Gute dem Bösen oder das Licht der Finsternis gegenüber. Wie Feuer und Wasser verhalten sich auch die ihnen entsprechenden anderen kosmischen Grössen. In der pythagoreisierenden Lehre, die in einem bei Hippolytos erhaltenen Fragment als Weisheit des Zaratas (= Zoroaster) erscheint, werden die grossen Wesenheiten des Kosmos in ganz ähnlicher Weise dem Licht und der Finsternis zugeordnet. Zoroaster tritt auch hier als der Lehrer des Pythagoras auf, den er in seine Lehre einweihet: *Διόδωρος δὲ ὁ Ἑρετριεὺς καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικός φασὶ πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν· τὸν δὲ ἐκθέσθαι αὐτῷ δύο εἶναι ἀπ' ἀρχῆς τοῖς οὖσιν αἷτια, πατέρα καὶ μητέρα· καὶ πατέρα μὲν φῶς, μητέρα δὲ σκότος, τοῦ δὲ φωτός μέρη θερμόν, ξηρόν, κοῦφον, ταχύ· τοῦ δὲ σκότους ψυχρόν, ὑγρόν, βαρὺ, βραδύ· ἐκ δὲ τούτων πάντα τὸν κόσμον συνεσπάναι, ἐκ θηλείας καὶ ἄρρενος . . . περὶ δὲ τῶν ἐκ γῆς καὶ κόσμου γενομένων τάδε φασὶ λέγειν τὸν Ζαράταν· δύο δαίμονας εἶναι, τὸν μὲν οὐράνιον, τὸν δὲ χθόνιον· καὶ τὸν μὲν χθόνιον ἀνέρα τὴν γένεσιν ἐκ τῆς γῆς, εἶναι δὲ ἔδωρ, τὸν δὲ οὐράνιον πῦρ μετέχον τοῦ ἄερος, θερμὸν τοῦ ψυχροῦ· διὸ καὶ τούτων οὐδὲν ἀναιρεῖν οὐδὲ μιαίνειν φησὶ τὴν γῆν· ἔστι γὰρ ταῦτα οὐσία τῶν πάντων <sup>49)</sup>*. Das Fragment scheidet sich deutlich in zwei selbständige Teile, die zwei verschiedene dem Zaratas zugeschriebene Lehren enthalten. Wir fassen zunächst den zweiten Teil ins Auge, der mit der Erwähnung der beiden *δαίμονες*, des himmlischen und des irdischen, beginnt. Mit diesen können, wo es sich um eine Lehre des Zoroaster handelt, nur Ormuzd und Ahriman gemeint sein. Ist das richtig, so liegt in diesem Teil des Fragments eine Lehre vor, in der sich der iranische Dualismus von Licht und Finsternis mit einem griechischen Dualismus von Himmel und Erde vereinigt hat. Die Vorstellung vom Himmel und der Erde als der Zweiheit, in der alles seinen Ursprung hat, ist aber besonders in einer Tradition lebendig, die man die orphisch-pythagoreische nennt <sup>50)</sup>. Hier auch wird diese Vorstellung zu einer im engeren Sinne dualistischen, indem das Himmlische als das Gute, das Irdische aber als das Böse erscheint. In bezug auf das Weitere bietet der Text des Fragments eine Schwierigkeit. Es ist nicht ganz klar, ob die beiden *δαίμονες* selbst mit dem *ἔδωρ* und dem *πῦρ μετέχον τοῦ ἄερος* identifiziert werden oder ob sie nach der dem Text zu grunde liegenden Lehre diese Ele-

<sup>49)</sup> Hippolytus, Refut. I, 2.

<sup>50)</sup> Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893, 100 ff.

mente bloss hervorbringen. Letztere Auffassung vertritt Reitzenstein, der das Fragment in einem anderen Zusammenhang behandelt<sup>51)</sup>. Er schlägt ausserdem vor, im Text nach τὸν δὲ οὐράνιον die Worte τὴν ψυχὴν, εἶναι δὲ zu ergänzen. Man würde dann die Gleichungen γένεσις = ὕδωρ und ψυχὴ = πῦρ μετέχον τοῦ αἰθέρος erhalten. Damit wäre die Verbindung mit der nachfolgenden Erwähnung der ψυχῇ hergestellt<sup>52)</sup>. Wie immer man sich zu dieser Emendation verhalten mag, sie würde nur die Bestätigung für die ohnehin schon aus dem Text hervorgehende Tatsache liefern, dass das Fragment eine Lehre enthält, die der des Laktanz eng verwandt ist. Wenn im Fragment die Verteilung der grossen Weltwesenheiten auf Gut und Böse in der Weise vorgenommen wird, dass auf der Seite des Guten der Himmel und das an der Luft teilhabende Feuer, auf der Seite des Bösen aber die Erde und das Wasser zu stehen kommen, so ist diese Verteilung mit derjenigen fast identisch, die bei Laktanz vorliegt. Die Textfassung Reitzensteins würde die Beziehung der im Fragment mitgeteilten Lehre zum orphisch-pythagoreischen Dualismus noch deutlicher hervortreten lassen. Wenn nach dieser Textfassung die Seele ihren Ursprung im Himmel hat, so erkennt man in dieser Vorstellung die bekannte orphisch-pythagoreische Auffassung vom Menschen wieder, der seinem Leibe nach ein irdisches, seiner Seele nach aber ein himmlisches Wesen ist<sup>53)</sup>. Das ist aber auch die Lehre des Laktanz.

Von nicht geringerem Interesse ist der erste Teil des Fragments. Hier werden die einander entgegengesetzten Eigenschaften warm und kalt, trocken und feucht, leicht und schwer, schnell und langsam auf die beiden Prinzipien Licht und Finsternis verteilt, die zugleich als „Vater“ und „Mutter“ erscheinen. Es handelt sich bei den zwei ersten Paaren der Aufzählung um die stereotype Reihe der Elementenqualitäten. Bekanntlich hat nach Aristoteles jedes Element zwei Qualitäten: das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm

<sup>51)</sup> Reitzenstein, Die Göttin Psyche, Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. 1917, 6, 34. Vgl. Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus, Stud. d. Bibl. Warburg, Leipz. 1926, 116 f., und Bidez-Cumont, Les mages hellénisés II, 63 ff.

<sup>52)</sup> Vgl. die bei Bidez-Cumont angeführten Stellen, in denen dieselbe Auffassung der Seele vertreten wird, und auch die Darstellung der pythagoreischen Lehre bei Diog. L. VIII, 28: εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος.

<sup>53)</sup> Dieterich, Nekyia, 100 ff., Kern, Orphicorum fragmenta 32.

und feucht, das Wasser kalt und feucht, die Erde kalt und trocken. Die Stoa schreibt dagegen jedem Element nur eine Qualität zu: dem Feuer die Wärme, der Luft die Kälte, dem Wasser die Feuchtigkeit, der Erde die Trockenheit. Setzt man nun in der Gruppierung, die im Fragment mit den Qualitäten vorgenommen wird, für diese die entsprechenden Elemente ein, so ist das ohne Widerspruch nur möglich, wenn man dabei die aristotelische und nicht die stoische Auffassung zu grunde legt, denn warm und trocken können nicht in einer Reihe mit leicht und schnell stehen, wenn das Warme das Feuer, das Trockene aber die Erde bedeutet <sup>54)</sup>. Aus der Lehre des Fragments über die Verteilung der Qualitäten auf Licht und Finsternis würde sich dann aber als ihre Konsequenz die im Schöpfungsbericht des Laktanz vertretene Auffassung ergeben, dass Feuer und Wasser als die Entsprechungen von Licht und Finsternis die eigentlichen und einzigen Elemente darstellen.

Die Lehre von Feuer und Wasser als den eigentlichen Elementen findet sich schon in der älteren griechischen Philosophie. Sie wird für Hippon von Rhegion <sup>55)</sup> und für Archelaos <sup>56)</sup>, wenn auch recht unklar, bezeugt. Auch der Verfasser der hippokratischen Schrift *Περὶ διαίτης* <sup>57)</sup> bekennt sich zu ihr. In einer späteren Zeit erscheint sie in Texten, die eine Beziehung sowohl zum Pythagoreismus als auch zum Iran deutlich aufweisen oder doch mit Wahrscheinlichkeit vermuten lassen.

In der Lehre des Zaratas bei Hippolytos bedeutet der Dualismus von Licht und Finsternis zugleich auch den des Männlichen und Weiblichen. Dem entsprechend wird das Licht als *πατήρ* und die Finsternis als *μήτηρ* bezeichnet. Das ist ein Zug, der sich ohne Schwierigkeit aus dem Pythagoreismus dieser Lehre herleiten lässt. Zu den *συστοιχίαι* der pythagoreischen Tafel der Gegensätze gehört ja auch das Paar *ἄρρεν - θήλην*, und im späteren Pytha-

<sup>54)</sup> Der zweite Teil des Fragments setzt die stoische Elementenlehre voraus, denn hier ist die Luft das kalte Element. Von den bekannten Neupythagoreern vertritt jedenfalls Okellos die aristotelische Auffassung: De rer. nat. II, 7 f.

<sup>55)</sup> Diels, Fr. d. Vors. <sup>5</sup> 38A3.

<sup>56)</sup> Fr. d. Vors. <sup>5</sup> 60A8.

<sup>57)</sup> *Περὶ διαίτης* I, 3 ff. — Zeugnisse über diese Lehre finden sich zusammengestellt bei Reitzenstein, Alchemistische Lehrschriften und Märchen bei den Arabern, Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten XIX, 2 (1923), 74, Anm. 5. Vgl. Bidez - Cumont II, 66.

goreismus macht sich die Tendenz bemerkbar, diesem Gegensatz eine Bedeutung zu verleihen, die sonst nur dem des *περισσόν - ἄρτιον* zukommt<sup>58</sup>). Eine solche Verteilung der Prinzipien auf das Männliche und Weibliche, bei der zugleich in der Gegensätzlichkeit der Elemente ein Dualismus von Gut und Böse zum Ausdruck kommt, erscheint auch in einer von Hippolytos den Ägyptern zugeschriebenen pythagoreisierenden Lehre. Sie verwendet für ihre Zwecke die bekannte Einteilung, nach der die Elemente in die beiden Gruppen der *ἄνωφερῇ* und *κατώφερῇ στοιχεῖα* zerfallen: <ὁ?> ποιήσας τὸν κόσμον ἀρρενόθηλυν αὐτὸν κατεσκεύασε, καὶ δύο στοιχεῖα εἰς τὸ ἄνω ἡμισφαίριον προσέταξε, τὸ τε πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ, καὶ καλεῖται τοῦτο τὸ ἡμισφαίριον τῆς μονάδος ἀγαθοποιόν τε καὶ ἄνωφερές καὶ ἀρρενικόν· λεπτομερὲς γὰρ οὕσα ἡ μονὰς ποτᾶται εἰς τὸ λεπτόπατον μέρος καὶ καθαρώτατον τοῦ αἰθέρος· τὰ τε ἄλλα δύο στοιχεῖα ὄντα παχύτερα ἀπένευεν τῇ δυνάδι, γῆν τε καὶ ὕδωρ, καὶ καλεῖται τοῦτο τὸ ἡμισφαίριον κατώφερές θηλυκόν τε καὶ κακοποιόν· καὶ αὐτὰ δὲ πάλιν τὰ ἄνω δύο στοιχεῖα ἐαυτοῖς συγκοινοῦμενα ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ πρὸς ἐκκαρπίαν καὶ ἀΐξουσιν τῶν ὄλων. καὶ τὸ μὲν πῦρ ἄρρεν ἐστὶ, τὸ δὲ πνεῦμα θῆλυ. καὶ πάλιν τὸ ὕδωρ ἄρρεν ἐστίν, ἡ δὲ γῆ θῆλυ. καὶ οὕτως ἀπ' ἀρχῆς συνεβίωσε τὸ πῦρ τῷ πνεύματι, τῇ δὲ γῇ τὸ ὕδωρ. ὥσπερ γὰρ δόξαμις τοῦ πνεύματός ἐστι τὸ πῦρ, οὕτως καὶ τῆς γῆς τὸ ὕδωρ...<sup>59</sup>) Mit seiner dualistischen Auffassung der Elemente liefert dieser Text eine bemerkenswerte Parallele zur Kosmogonie des Poimandres. Die *ἄλογα κατώφερῇ τῆς φύσεως στοιχεῖα*, Wasser und Erde, bilden dort die böse Materie, die den Urmenschen hinabzieht, während der *ἕτερος νοῦς δημιουργός* in Beziehung zu den emporsteigenden Elementen Feuer und Pneuma gebracht wird<sup>60</sup>). Unser besonderes Interesse hat aber der Schlusssatz des

<sup>58</sup>) Vgl. das bei Nicomachus, Theolog. Arithm. 7 (S. 5 Ast) über die Monas Gesagte: ὡς δὲ σπέρμα συλλήβδην ἀπάντων ἄρσενά τε καὶ θηλείαν τὴν αὐτὴν τίθενται, οὐ μόνον, ἐπεὶ τὸ μὲν περιττὸν ἄρρεν δυοδιαίρετον ὄν, τὸ δὲ ἄρτιον θῆλυ λυτὸν ὄν φωντο, ἀρτίαν δὲ καὶ περιττὴν μόνην αὐτὴν, ἀλλὰ καὶ ὅτι πατήρ καὶ μήτηρ. ὕλης καὶ εἰδους λόγον ἔχουσα ἐπεισέιτο, τεχνίτου καὶ τεχνητοῦ. Desgleichen sagt Nikomachos auch bei Phot. Cod. 187, S. 143 Becker, die Monas sei der νοῦς, εἴτα καὶ ἀρσενόθηλεις καὶ θεὸς καὶ ὕλη δὲ πως. Entsprechend ist der Kosmos nach Apollonios von Tyana ἄρσενός τε καὶ ἀνταρκεμένης φύσεως (III, 34).

<sup>59</sup>) Hippolytus, Refut. IV, 43.

<sup>60</sup>) Hermes Trismeg. I, 10; 15; 9.



Textes. Wenn in ihm das Feuer und das Wasser als die *δυνάμεις* der beiden übrigen Elemente bezeichnet werden, so bedeutet das, dass sich die vier Elemente auch hier auf zwei reduzieren. Dieselbe Auffassung von Feuer und Wasser als primärer Elemente, denen Luft und Erde als abgeleitete Substanzen gegenüberstehen, wird in einer späten alchemischen Schrift auch dem Magier Ostanes zugeschrieben: *Ostanes* <sup>61)</sup> *quoque philosophus ait: „Quattuor autem elementa, id est calor, frigus, humiditas et siccitas ex uno fonte procedunt, et eorum quaedam alia ex aliis iisdem conficiuntur; ex his vero quattuor quaedam sunt quasi radices et quaedam quasi ex his radicibus composita, terra et aer* <sup>62)</sup>.“ Die Auffassung von Feuer und Wasser als den letzten Elementen, aus denen alle Dinge hervorgegangen seien, fand Ostanes, wie ein arabisch verfasster handschriftlicher Text berichtet, auch in einer von ihm entzifferten ägyptischen Inschrift vertreten <sup>63)</sup>. Offenbar ergibt sich im zitierten lateinischen Text für Ostanes diese Auffassung aus der Lehre von den Elementenqualitäten. Wie dieses Ergebnis zu stande kommt, bleibt freilich unklar. Immerhin erscheint darin eine Beziehung dieses Textes zur Mitteilung des Hippolytos über die Spekulation des Zaratas, die ja die Lehre von Feuer und Wasser, wenn auch nicht *explicite*, ebenfalls enthält. Zugleich ist damit ein Hinweis auf die Nähe dieser Lehre zum Pythagoreismus gegeben. Es liegt manches Zeugnis dafür vor, dass in Kreisen des späteren Pythagoreismus die Lehre von den Elementenqualitäten in besonderer Weise gepflegt wurde. In der Darstellung des Pythagoreismus bei Diogenes Laertios werden ähnlich wie im Fragment über Zaratas als die den Kosmos beherrschenden Gegensätze neben Licht und Finsternis die Elementenqualitäten genannt: *ῥόμποιρον δ' εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ φῶς καὶ σκότος καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν* <sup>64)</sup>. Von der *ῥότῃς*, die sich in der Gegensätzlichkeit der Elementenqualitäten zeigt, spricht auch Philon im Zusammenhang

<sup>61)</sup> Konjektur Reitzensteins (Alchemist. Lehrschriften 70) für Arsicanus oder Arsitanus. Vgl. Bidez-Cumont II, 328 A 13, Anm. 1.

<sup>62)</sup> Interrogationes regis Calid et responsiones Morieni; bei Manget, Bibliotheca chemica I, 513 b. Zitiert nach Bidez-Cumont II, 328 A 13.

<sup>63)</sup> Den Beginn des Textes bringt in Übersetzung Berthelot, La Chimie au Moyen Age III, 119 ff., abgedruckt auch bei Bidez-Cumont II, 347 ff., s. besonders 349.

<sup>64)</sup> Diog. L. VIII, 26.

mit seiner vermutlich aus einer pythagoreischen Quelle schöpfenden Lehre vom Logos - τομεύς<sup>65</sup>): λέγουσι γὰρ οἱ ἀκριβέστατα περὶ τῶν τῆς φύσεως ἐξηταζότες, ὅτι ἀναλογία μὲν ἴσα τὰ τέτταρα στοιχεῖά ἐστιν, ἀναλογία δὲ κόσμος ἅπας κραθεῖς τὸ ἴσον ἐκάστῳ τῶν μερῶν ἀπονεμούσῃ συνέστη. καὶ τὰ περὶ ἡμᾶς μέντοι τέτταρα, ξηρόν, ὕγρόν, ψυχρόν καὶ θερμόν τὴν δι' ἀναλογίας ἰσότητα κρασάμενα ἀρμύσασθαι καὶ μηδὲν ἄλλο ἢ κρασιν εἶναι τῶν τεττάρων δυνάμεων ἀναλογίας ἰσότητι κραθεισῶν<sup>66</sup>). Wir zitieren ferner Nikomachos von Gerasa: γένεσις μὲν γὰρ πᾶσα ἐξ ἐναντίων, ὕγροϋ, ξηροϋ, ψυχροϋ, θερμοϋ, ἐναντία δὲ οὐχ ὁμονοεῖ οὐδ' εἰς σύστασίν τινα συντρέχει δίχα ἀρμονίας<sup>67</sup>). Man vergleiche auch das Okelloszitat bei Stobaios: πρῶτως γὰρ ὕλα ... δεύτερον δὲ αἱ ἐναντιώσεις, οἷον θερμότητας καὶ ψυχρότητας καὶ ὑγρότητας καὶ ξηρότητας<sup>68</sup>). Lässt so der Zusammenhang, der zwischen der Lehre von Feuer und Wasser und der Spekulation über die Elementenqualitäten besteht, die Nähe dieser Lehre zum Pythagoreismus vermuten, so verdient andererseits der Umstand Beachtung, dass sie sich auch im zitierten alchemischen Text an den Namen eines iranischen Weisen knüpft. Nimmt man ferner hinzu, dass sie sich in dem von Hippolytos mitgeteilten Weltbild der „Ägypter“ mit einem ausgesprochenen Dualismus von Gut und Böse verbindet, so wird die Annahme ihrer Beziehung zum Iran um so mehr nahegelegt. Soweit die Lehre von Feuer und Wasser in den von uns angeführten Texten erscheint, darf man sie als das Resultat einer Adaptation des Pythagoreismus an den iranischen Dualismus von Licht und Finsternis betrachten. Diese Anpassung vollzog sich mit Hilfe der im späteren Pythagoreismus verbreiteten Lehre von den Elementenqualitäten. Die Voraussetzungen für eine solche Verwendung dieser Lehre waren im Pythagoreismus selbst gegeben, denn Licht und Finsternis bilden eines der Gegensatzpaare der pythagoreischen „Kategorientafel“, und die Darstellung des Diogenes Laertios nennt, wie wir gesehen haben, Licht und Finsternis zugleich mit den Elementenqualitäten als die Gegensätze, die sich im Kos-

<sup>65</sup>) Über den Pythagoreismus dieser Lehre s. E. R. Goodenough, A neo-pythagorean source in Philo Judaeus, Yale Classical Studies III, 1932, 117 ff.

<sup>66</sup>) Quis rer. div. her. 152 f.

<sup>67</sup>) Theolog. arithm. 48 (S. 47 Ast)

<sup>68</sup>) Stob., Ecl. I, 20, 4, p. 174 f. Wachsmuth.

mos das Gleichgewicht halten <sup>69</sup>). Freilich ist es nicht sicher, ob nicht auch schon diese so Verschiedenes in sich vereinigende Darstellung, für die als Gewährsmann Alexander Polyhistor genannt wird, in einigen ihrer Bestandteile auf eine iranisierende Quelle zurückgeht. Die angeführte Stelle erinnert ja lebhaft an das von Hippolytos über die Lehre des Zaratas Berichtete. Es kann dieselbe Quelle sein, die auch Laktanz benutzt, denn manche Einzeltzüge im Bericht des Diogenes finden sich bei Laktanz wieder. Wir verweisen insbesondere auf die bei Diogenes hervorgehobene Bedeutung des θερμόν im pythagoreischen Weltbilde. Das Warme ist Ursache des Lebens in der Welt, Leben bedeutet Teilhaben am Warmen, das Warme im Menschen bezeugt seine Verwandtschaft mit dem Göttlichen: „τὸ θερμόν . . . ἐστὶ ζωῆς αἴτιον . . . <sup>70</sup>)“, „ζῆν μὲν πάνθ' ὅσα μετέχει τοῦ θερμοῦ <sup>71</sup>)“, „ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοῦς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἀνθρώπων θερμοῦ <sup>72</sup>)“. Ebenso wird auch bei Laktanz das Warme zum Leben und zugleich auch zum Göttlichen in Beziehung gebracht: „*vita in calore est*,

<sup>69</sup>) Es kann sein, dass auch die ältere Lehre von Feuer und Wasser dem Pythagoreismus als Vorbild gedient hat. Eine merkwürdige Parallele zur Lehre des Ostanes liefern bei Lucilius die Verse 784 ff., in denen Feuer und Wasser, die ἄρχαι und stoechia zugleich sind, den *posteriora stoechia πνεῦμα* und γῆ gegenübergestellt werden. Reitzenstein, der auf diese Parallele hinweist (Alchemist. Lehrschriften 74, Anm. 5), will das Fragment auch zu den Spekulationen des Archelaos und Hippon (S. Anm. 55 u. 56) in Beziehung bringen. Vgl. auch Bidez-Cumont II, 328 A 13, Anm. 1. Diese Beziehung bleibt allerdings unklar. Bidez-Cumont machen ferner darauf aufmerksam, dass, wie aus einigen Zeugnissen hervorgeht, Feuer und Wasser auch im Iran als die Elemente κατ' ἐξοχὴν galten und daher für die Elemente überhaupt eintreten konnten, s. namentlich I, 75, Anm. 1. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die in der Alchemie so verbreitete Lehre, nach der die Metalle und alle Stoffe überhaupt aus Quecksilber und Schwefel bestehen (E. O. Lippmann, Entstehung und Ausbreitung der Alchemie I, Berlin 1919, 380 ff.) auf die Auffassung von Feuer und Wasser als den beiden Elementen zurückgeht. Quecksilber ist das einzige flüssige Metall, und Schwefel ist überkältetes Feuer (Nemesios von Emesa bei W. Jaeger 75). Anders Lippmann, der die Theorie direkt aus der Lehre von den Elementenqualitäten ableiten will. Über die Lehre von Feuer und Wasser in der Alchemie s. I. Hammer-Jensen, Die älteste Alchymie, Kgl. Danske Videnskab. Selsk., Historisk-filolog. Meddel, IV, 2, 1921.

<sup>70</sup>) VIII, 27.

<sup>71</sup>) VIII, 28.

<sup>72</sup>) VIII, 27.

*mors in frigore* <sup>73)</sup>“, „*(ignis) natura quia mobilis est et sursum nititur, vitae continet rationem* <sup>74)</sup>“, „*virtus dei . . . in calore et igni* <sup>75)</sup>“. Wir vermerken auch, dass sich sowohl bei Diogenes als auch bei Laktanz die — allerdings sehr verbreitete — Auffassung findet, nach der der Gegensatz des Guten und Bösen als Gegensatz der himmlischen zur irdischen Sphäre auftritt. Eine Notiz bei Epiphanius bezeichnet sie als pythagoreisch <sup>76)</sup>.

Liegt so bei Laktanz ein — wenn auch modifizierter — Pythagoreismus vor, so dürfte es auch möglich sein, den bei ihm so nachdrücklich betonten Gedanken, dass die kosmischen Gegensätze zu einander in Korrelation stehen, in eine Beziehung zum Pythagoreismus seiner Lehre zu bringen. Dieser Gedanke ist nicht gewöhnlich. Ganz allgemein darf gesagt werden, dass er mit der Grundanschauung des Pythagoreismus zusammenhängt, nach dem alles Zahl ist, in jeder Zahl aber der korrelative Gegensatz des Geraden und Ungeraden sich zur Harmonie ausgleicht. Eine Formulierung, die in der Weise, wie das bei Laktanz der Fall ist, die Einheit der Gegensätze auf die Korrelativität zurückführt, findet sich aber in den uns bekannten als pythagoreisch bezeugten Texten nicht. Wohl aber können wir auf eine Stelle bei Philon verweisen, die diese Formulierung in derselben Schärfe bringt. In seiner Schrift über die Ewigkeit der Welt macht Philon auf den Widersinn aufmerksam, zu dem die stoische *ἐκπύρωσις*-Lehre führen muss, wenn sie behauptet, dass nach dem Weltuntergang von allen Elementen das Feuer allein übrig bleibt. Das sei unmöglich, da ja dann die Qualitäten des Feuers, das Leichte, Dünne und Wärme, im Widerspruch zur Tatsache, dass in den Gegensatzpaaren die Glieder nicht isolierbar sind, ohne ihr Gegenteil bestehen müssten: *τῶν ἐν ταῖς συζυγίαις ἐναντίων ἀμήχανον τὸ μὲν εἶναι, τὸ δὲ μὴ· λευκοῦ γὰρ ὄντος ἀνάγκη καὶ μέλαν ὑπάρχειν καὶ μεγάλου βραχὺ καὶ περὶ-*

<sup>73)</sup> Div. inst. II, 9, 10.

<sup>74)</sup> II, 9, 25.

<sup>75)</sup> II, 9, 16.

<sup>76)</sup> Diog. L. VIII, 26: *τόν τε περὶ γῆν ἄερα ἄσειστον καὶ νοσερόν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα θνητά· τὸν δὲ ἀνωτάτω ἀεικίνητόν τ' εἶναι καὶ καθαρόν καὶ ἑγχεῖ καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ ἀθάνατα καὶ διὰ τοῦτο θεῖα*. Lact., Div. inst. II, 9, 3: *in quo (= caelo) posuit lucem perennem et superos et vitam perpetuam, et contra in terra tenebras et inferos et mortem*. Vgl. Epiphanius bei Diels, Doxogr. 587; Philolaos bei Stob., Ecl. I, 20, 2, 172 f. W.; Cicero, Somn. Scip. 4, 9.

τοῦ ἄρτιον καὶ γλυκερός πιπρὸν καὶ ἡμέρας νόκτα καὶ ὅσα τούτοις ὁμοιότροπα. γενομένης δ' ἐκπυρώσεως ἀδύνατόν τι συμβήσεται. τὸ μὲν γὰρ ἕτερον ὑπάρξει τῶν ἐν ταῖς συζυγίαις, τὸ δὲ ἕτερον οὐκ ἔσται. φέρε δ' οὕτωςι θεασώμεθα· πάντων εἰς πῦρ ἀναλυθέντων, κοῦφον μὲν ἔσται τι καὶ μαρὸν καὶ θερμόν — ἴδια γὰρ πυρὸς ταῦτα —, βαρὺ δ' οὐδὲν ἢ πυκνὸν ἢ ψυχρόν, τὰ τοῖς λεχθεῖσιν ἐναντία <sup>77)</sup>). Die Welt baut sich somit nach diesen Ausführungen aus Elementen auf, die sich in Syzygien anordnen, d. h. aber in solche Gegensatzpaare, deren Glieder sich wechselseitig bedingen und daher untrennbar mit einander verbunden sind <sup>78)</sup>). Es ist beachtenswert,

<sup>77)</sup> De aeternit. mundi 104 f.

<sup>78)</sup> Für eine solche Auffassung ist die Harmonie der Gegensätze eine Notwendigkeit, die mit der Gegensätzlichkeit zugleich gegeben ist. Die Einheit ist der Gegensätzlichkeit immanent. Eine ganz andere Auffassung tritt uns in der Schrift *Περὶ κόσμου* entgegen. Das Wunderbare, dass die aus einander entgegengesetzten Elementen aufgebaute Welt dennoch bestehen kann, wird durch eine von aussen wirkende alles durchdringende Kraft erklärt, die die Gegensätze an einander bindet (Kap. 5.). Der Verfasser der Schrift lehnt sich dabei im Ausdruck an die Stoa an (*μία ἡ διὰ πάντων διήκουσα δύναμις*). Für die Stoa ist die Einheit den Dingen immanent, insofern als es ein und derselbe Urstoff ist, der sich zur Mannigfaltigkeit der Natur entwickelt. Dennoch liebt es die Stoa, das göttliche Urfeuer den aus ihm entstandenen Dingen als das sie Durchdringende, sie Zusammenfassende und zur Einheit Verbindende gegenüberzustellen. Der Gedanke, dass die Einheit der Gegensätze notwendig eine transzendente Ursache voraussetzt, wird von der christlichen Apologetik übernommen und zum Beweis für die Existenz des einen Gottes verwertet. Die Oratio contra gentes des Athanasios lehnt sich ganz eng an die Ausführungen der Schrift *Περὶ κόσμου* an. Die Transzendenz der die Einheit der Gegensätze bewirkenden Ursache wird aber hier in noch viel höherem Masse betont. Die sich in der Natur zur Harmonie vereinigenden Gegensätze zeugen dafür, dass es ausserhalb der Gegensätze einen gibt, der sie zusammenbindet: *τίς, ὁρῶν τὰ ἐναντία τῇ φύσει συνημμένα καὶ σύμφωνον ἔχοντα τὴν ἁρμονίαν, οἷον τίς, ἰδὼν πῦρ ψυχρὸν καὶ ξηρὸν ὑγρὸν κεκραμένον καὶ ταῦτα μὴ ἀναστατοῦντα πρὸς ἄλληλα, ἀλλ' ἐν ἀποτελοῦντα ὡς ἐξ ἑνὸς τὸ σῶμα, οὐκ ἂν ἐνθυμηθεῖν ἔξωθεν εἶναι τοῦτων τὸν ταῦτα συνάψαντα;* (Migne, Patrol. gr. XXV, 72, 36). Wenn die Gegensätze nicht von einer höheren Ursache zusammengehalten würden, müssten die Weltelemente in beständigem Kampf mit einander liegen. Sie würden sich in diesem Kampf gegenseitig vernichten, oder es würde nur eines die Oberhand behalten (ibid. 37). Es ist eigentümlich, wie der Kirchenvater bei dieser Betonung der Notwendigkeit einer transzendenten Ursache für die Einheit der Gegensätze im Kosmos ganz zu vergessen scheint, dass er in einem anderen Zusammenhang gerade auf die *innere* Einheit hingewiesen hatte, durch die die Weltelemente mit einander verbunden sind. Es wurde von ihm

dass unter den Beispielen für solche Syzygien auch das Paar *περυσσόν-ἄγιον* erscheint. Das lässt auf die Nähe dieser Auffassung zum Pythagoreismus schliessen. Vielleicht deutet darauf auch der Umstand, dass sich die übrigen Beispiele mit Ausnahme des letzten unter denen finden, die Aristoteles für die Lehre des Alkmaion anführt. Diesen knüpfen bekanntlich an den Pythagoreismus enge Beziehungen <sup>79)</sup>. Der Ausdruck *συζυγία* erinnert an die gnostische Lehre, die wir im vorhergehenden Kapitel als ein in das System des Laktanz eingegangenes Element vorausgesetzt haben. Die Nähe auch jener gnostischen Spekulation zum Pythagoreismus wird sich wahrscheinlich machen lassen. Damit wird auch die Frage beantwortet werden, wie sich die im Schöpfungsbild des Laktanz erscheinende pythagoreisierende Lehre zum Genesisbericht verhält, dessen Wiedergabe sie darstellen will.

---

gezeigt, dass die Elemente immer auf einander bezogen und daher nicht isolierbar sind. Die heidnische Gleichsetzung der Gottheit mit einem Element war ja für ihn aus dem Grunde widersinnig, weil sie die Verabsolutierung eines der Bestandteile des Kosmos bedeutete (ibid. 27). Über die Gottheit als die Ursache der Harmonie der Gegensätze vgl. auch Basilius, Homil. II, 2 (Migne, Patrol. gr. XXIX) u. Clemens Alex., Protrept. I, 5.

<sup>79)</sup> Aristoteles, Met. I, 5, 6 (986 a 15 ff.).

### III

#### Der Typus der monistischen Alleinheitslehre.

Es sind zwei Prinzipien, denen nach Laktanz alle geschaffenen Dinge ihren Ursprung verdanken: das Warme und das Feuchte. Für sie, die *substantiae* des Feuers und des Wassers, treten in der Darstellung auch diese beiden Elemente selber ein, so dass gesagt werden kann: alle Dinge sind aus Feuer und Wasser entstanden. In allen Dingen sind diese beiden Elemente vereinigt, die Dinge bilden gewissermassen eine Mischung aus Feuer und Wasser. Neben das Paar Feuer und Wasser tritt aber bei Laktanz eine ganze Reihe von anderen Paaren geschaffener Wesenheiten, deren Beziehung zu Feuer und Wasser nicht dieselbe ist wie diejenige, die zwischen den beiden Elementen einerseits und den Einzeldingen andererseits vorliegt. Besteht jedes Einzelding aus Feuer und Wasser, so gilt das nicht von den jeweiligen Gliedern der Paare, die neben Feuer und Wasser im Anfang der Schöpfung stehen. Diese Glieder bilden, jedes einzeln für sich genommen, in unbestimmter Weise Entsprechungen oder Erscheinungsformen des einen o d e r des anderen Elements. Andererseits ist aber auch das Paar Feuer-Wasser, resp. Warm-Feucht nur eine Analogie oder ein Ausdruck für einen noch ursprünglicheren Gegensatz, den Gegensatz von Licht und Finsternis, in dem sich wiederum der letzte und alles tragende Dualismus von Gut und Böse manifestiert. Sieht man ab von den allumfassenden Gegensätzen Gut-Böse, Licht-Finsternis, Leben-Tod, so erhält man als die Entsprechungen von Feuer und Wasser die folgenden Gegensatzpaare kosmischer Wesenheiten: Himmel-Erde (Oberwelt-Unterwelt), Ost-West, Süd-Nord, Sommer-Winter, Frühling-Herbst, Tag-Nacht. Feuer und Wasser bilden so mit diesen ihren Entsprechungen eine Reihe von Wesenheiten, die sich von den übrigen Schöpfungen als eine Oberschicht oder Vorstufe abhebt.

Bedenkt man, dass die Darstellung des Laktanz nur die biblische Schöpfungslehre wiedergeben will, so liegt es nahe, in ihr jenen Typus der Genesisinterpretation vertreten zu finden, für den

sich das Sechstageswerk in zwei Stufen vollzieht. Es ist der Typus, der in seiner am häufigsten begegnenden Ausprägung zwischen dem ersten und den übrigen Schöpfungstagen eine scharfe Grenze zieht, demgemäss die auf diese beiden Zeitabschnitte verteilten Dinge als wesentlich von einander verschieden betrachtet und die bevorzugte Stellung der Schöpfungen des ersten Tages auch dadurch kennzeichnet, dass sie deren Gesamtheit durch eine bedeutsame Zahl repräsentiert werden lässt. Man denkt zunächst an Philon. Es sind sieben Dinge, die Philon im Genesisbericht der Septuaginta als Schöpfungen des ersten Tages aufgezählt findet: der Himmel (*οὐρανός*), die Erde (*γῆ*), die Luft (*ἀήρ* als Interpretation von *σκότος*), das Leere (*κενόν* als Interpretation von *ἄβυσσος*), das Wasser (*ὕδωρ*), der Geist (*πνεῦμα*) und das Licht (*φῶς*) <sup>80</sup>). Bei diesen Schöpfungen handelt es sich nach Philon um sieben Ideen, die zusammen die intelligible Welt, den *κόσμος νοητός*, ausmachen. Unter den sieben Schöpfungen des ersten Tages rückt bei Philon die letzte, das Licht, mehr noch als das neben ihm genannte Pneuma, in den Vordergrund: es ist das Abbild des göttlichen Logos selbst <sup>81</sup>). Damit wird andeutungsweise die Lehre ausgesprochen, dass sich die Schöpfung der intelligiblen Welt im Licht zusammenfasst. In deutlicher Weise finden wir diese Lehre bei Aristobul vorausgesetzt, wenn es bei ihm heisst, dass der siebente Tag, der uns von Gott zur Ruhe geschaffen worden sei, allegorisch als der erste, nämlich als die Entstehung des Lichtes gedeutet werden könne, in dem alles zusammengeschaut würde <sup>82</sup>). Von „sieben grossen Werken“, die Gott am ersten Tage geschaffen habe, spricht auch das Buch der Jubiläen. Als diese Werke werden in dem recht unsicheren Text, ohne dass die Verteilung auf die Siebenzahl klar würde, Himmel, Erde und Wasser genannt, aber auch die vor Gott

<sup>80</sup>) De op. m. 29.

<sup>81</sup>) De op. m. 30: τὸ δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο θεῖον λόγον γέγονεν εἰκὼν τοῦ διεσκηλευμένου αὐτοῦ τὴν γένεσιν αὐτοῦ.

<sup>82</sup>) Eusebius, Praep. ev. XIII, 12, 9: τὴν ἑβδόμην ἡμέραν, ἣ δὲ καὶ πρώτη φασικῶς ἂν λέγοιτο φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεορεῖται. Auch im slavischen Henochbuch XXV erscheint die gesamte Schöpfung vor ihrer Verwirklichung zunächst im Licht: „Und es ging hervor ein sehr grosses Licht, und ich aber inmitten des Lichts und wie (hervor)gebracht wird Licht vom Licht, so ging hervor ein grosser Aeon, und offenbarend die ganze Schöpfung, welche ich gedachte zu schaffen“. (N. Bonwetsch, Das slavische Henochbuch, Abhdl. d. Gött. Ges. d. Wiss. N. F. I, 1896—97, Nr. 3, 26).



dienenden Engel, sowie die Engel der die Naturerscheinungen wie Feuer, Wind, Wolken und die Jahreszeiten beherrschenden Geister, ferner Licht und Finsternis oder die Engel der über sie gesetzten Geister <sup>83)</sup>). Wodurch sich diese Schöpfungen vor denen der übrigen Tage auszeichnen, lässt sich nur vermuten. Sie sollen wohl allumfassende Wesenheiten darstellen, die für die übrigen Schöpfungen in irgend einer Weise die Grundlage liefern. Dasselbe dürfte von der Zehnzahl der Werke gelten, die nach dem Talmudtraktat Chagiga von Rab (Abba Aricha), dem Gründer einer berühmten Schule in Sura, als die Schöpfungen des ersten Tages unterschieden wurden. Rab entnahm seinem hebräischen Bibeltext folgende Aufzählung: Himmel und Erde, Öde und Leere (*tohu* und *bohu*), Licht und Finsternis, Luft (*ruach*) und Wasser <sup>84)</sup>). Rab führt keine neuen Wesenheiten ein und nennt nur diejenigen, die im Genesisbericht tatsächlich vorkommen. Dafür erscheinen die Schöpfungen hier in Paaren angeordnet. Damit verwendet aber Rab, wie die Genesisinterpretation so häufig, nur einen Zug, der im biblischen Bericht der Tendenz nach schon enthalten ist und sich daraus erklärt, dass diesem Bericht eine Kosmogonie zu grunde liegt, die auf dem Prinzip der Scheidung und Trennung beruht <sup>85)</sup>).

Über die Zusammenhänge, in denen die Lehre von den zehn Schöpfungswerken bei Rab auftritt, ist uns anderweitig nichts bekannt. Dennoch lassen sich vielleicht von dieser Lehre aus Verbindungslinien ziehen zu einer an das Sechstagerwerk anknüpfenden monistischen Spekulation, auf deren Typus auch die Schöpfungslehre des Laktanz zurückgeht. Zunächst ist es möglich, einen anderen Ausspruch Rabs mit einer bekannten Doktrin der spätjüdischen Mystik in Verbindung zu bringen. Er steht im selben Talmudtraktat, der auch Rabs Lehre von den zehn Schöpfungen aufbewahrt hat, und lautet dahin, dass die Welt von Gott durch zehn Dinge geschaffen worden sei: durch Weisheit, Einsicht, Erkenntnis, Kraft, Anschreien, Stärke, Gerechtigkeit, Recht, Gnade und Barmherzigkeit <sup>86)</sup>). Es handelt sich um eine Reihe göttlicher Attribute, wie sie ähnlich auch sonst im Talmud und Midrasch als Mit-

---

<sup>83)</sup> E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900, II, 41 f. u. 42 a.

<sup>84)</sup> Chagiga 12 a.

<sup>85)</sup> H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895, 7. ff. — Vgl. K. Ziegler, Menschen- und Weltenwerden, N. Jbb. 1913, 573.

<sup>86)</sup> Chagiga 12 a.

tel Gottes bei der Weltschöpfung oder allgemein als „Diener vor dem Thron seiner Herrlichkeit“ aufgezählt werden. Gewöhnlich ist die Anzahl sieben: Weisheit, Vernunft, Kraft, Strenge, Gerechtigkeit, Gnade und Erbarmen, oder Weisheit, Gerechtigkeit, Recht, Gnade, Erbarmen, Wahrheit und Frieden<sup>87)</sup>. Es ist gezeigt worden, dass mit dieser Lehre von den göttlichen Kräften oder Eigenschaften, die sich als Mittelwesen zwischen Gott und die Welt stellen, das Judentum den Weg zu einer pantheistischen Gottesauffassung beschreitet, die in der Mystik des Sohar ihren späten Ausdruck fand<sup>88)</sup>. Die von Rab genannten zehn Attribute Gottes lassen sich noch in den zehn Sefirot wiedererkennen, die im Sohar als die obersten Ideen oder Formen alles Seins und Werdens aus dem *en-sof*, dem Unendlichen oder Absoluten, abgeleitet werden<sup>89)</sup>. Wenn das mystische System des Sohar auch keine eindeutig bestimmte philosophische Doktrin vertritt, so trägt doch die Lehre von den Sefirot speziell einen ausgesprochen pantheistisch-emanatistischen Charakter: die Sefirot werden dem Unendlichen gleichgesetzt, sie werden mit zehn Strahlen verglichen, in die sich das Licht des Unendlichen zerteilt und auch als die Form oder Figur Gottes bezeichnet<sup>90)</sup>. Wenn nun die göttlichen Attribute sich in den Sefirot

---

<sup>87)</sup> 'Abot de R. Natan, ed. Schechter, Wien 1887 Rezens. A, Abschn. 3, S. 110 (7 Dinge), s. Anm. 6 u. 7 z. St., und Rezens. B, Abschn. 43, S. 119 (10 Dinge). — Chagiga 12 a. — Vgl. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 1, Breslau 1875, 74 und S. Karppe, Etude sur les origines et la nature du Zohar, Paris 1901, 46 f.

<sup>88)</sup> Karppe, a. a. O. 47 f.

<sup>89)</sup> Der Zusammenhang der Sefirot mit der Lehre von den göttlichen Attributen ergibt sich leicht aus den für die Sefirot üblichen Bezeichnungen. Die Sefirot werden in folgender Aufzählung gegeben: 1. Krone oder oberste Höhe (*keter* oder *rum maala*), 2. Weisheit (*chochma*), 3. Einsicht (*bina*), 4. Grösse (*gedulla*) oder Huld (*chesed*), 5. Stärke (*gebura*) oder strenges Recht (*din*), 6. Herrlichkeit (*tiferet*) oder Barmherzigkeit (*rachamim*), 7. Festigkeit (*nesach*), 8. Pracht (*hod*), 9. Fundament (*jesod*), 10. Reich (*malkut*). Aus dieser Reihe wird zuweilen die erste der Sefirot herausgehoben und dem Absoluten gleichgesetzt. Zur Vervollständigung der Zehnerreihe wird dann zwischen *chochma* und *bina* eine dritte intellektuelle Wesenheit, *daat*, „Erkenntnis“, eingefügt. E. Bischoff, Die Kabbalah, Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft, Leipzig 1917, 102 f. Vgl. Karppe 369 f. Es ergibt sich so eine Reihe, die mit derjenigen Rabs in den ersten drei Gliedern fast zusammenfällt und auch in den übrigen Gliedern Übereinstimmungen aufweist.

<sup>90)</sup> Karppe 369; 409.

als das „obere Universum“ zusammenfassen <sup>91)</sup>, so liegt eine Analogie zu der Lehre von den Schöpfungen des ersten Tages vor, denn auch diese repräsentieren die gesamte Welt auf der obersten Stufe ihrer Entfaltung. Es dürfte daher möglich sein, die beiden genannten Aussprüche Rabs zu einander in Beziehung zu bringen und die zehn Kräfte oder Eigenschaften Gottes als eine Parallele zu den zehn Schöpfungen zu fassen, so dass jene die geistigen, diese die ihnen entsprechenden materiellen Wesenheiten darstellen würden, die der Weltschöpfung zu grunde liegen. Man hätte dann in der Lehre Rabs eine ähnliche Parallelisierung geistiger Wesenheiten mit den Schöpfungen des Genesisberichts, wie sie das gnostische System des Simon Magus bietet. Bei Simon Magus aber handelt es sich um eine eindeutig monistische Lehre.

Die *Ἀπόφασις μεγάλη* des Simon Magus vertritt, wie wir gesehen haben, den Typus einer Spekulation, für den die Gottheit als die letzte *δύναμις* aller Dinge die gesamte Schöpfung in sich trägt, so dass diese nur die Entfaltung und Aktualisierung des in der Gottheit schon Enthaltenen darstellt. Wir begegnen hier zugleich jener Lehre, die zwischen das Eine der Gottheit und die Mannigfaltigkeit der Welt eine Übergangsstufe einschiebt, die durch eine bestimmte Anzahl von Wesenheiten gekennzeichnet ist. Von der Gottheit, der *ἀπέραντος δύναμις* oder dem Urfeuer, gehen sechs *ῥίζαι* aus. Sie haben eine geistige und eine materielle Seite und treten in Syzygien auf, die nach Analogie des Männlichen und Weiblichen gedacht sind. Die Reihe der geistiger Wesenheiten wird durch die Paare *νοῦς - ἐπίνοια*, *φωρὴ - ὄνομα* <sup>92)</sup>, *λογισμός - ἐνθρόνησις* gebildet. Ihnen entsprechen die drei materiellen Paare *οὐρανός - γῆ*, *ἥλιος - σελήνη*, *ἀήρ - ὕδωρ*. Zu diesen sechs Potenzen tritt, alle vorhergehenden zusammenfassend und sich in ihnen manifestierend, eine siebente — mannweibliche — *δύναμις*, der *ἑστώς*, *στάς*, *στησόμενος*, hinzu. Er ist die *ἀπέραντος δύναμις* selbst, soweit diese eine bestimmte Stufe ihrer Aktualisierung erreicht hat <sup>93)</sup>. Wenn das Ganze hier als das letzte Glied einer Reihe erscheint, die von den Teilen dieses Ganzen gebildet wird, so handelt es sich um eine eigentümliche Rechnungsart orientalischen Ursprungs, die auch in der religiösen Spekulation des Hellenismus ihre weite Verbreitung

<sup>91)</sup> K a r p p e 369.

<sup>92)</sup> Dafür hat Theodoret, Haer. fab. I, 1 *φωρὴ* — *ἐννοια*.

<sup>93)</sup> Hippolytus, Ref. VI. 12; 13.

gefunden hat. Es ist besonders Reitzensteins Verdienst, auf dieses Rechnungsprinzip in der hellenistischen Spekulation hingewiesen zu haben <sup>94)</sup>. Die Zahl der von ihm erwähnten Beispiele lässt sich erweitern. So kennt auch Philon dieses Prinzip, wenn sich bei ihm die sieben Schöpfungen des Genesisberichts in der siebenten, dem Licht, zusammenfassen. Das Licht ist ja das Abbild des Logos, der bei Philon oft als der Inbegriff der Ideen oder Kräfte erscheint <sup>95)</sup>. Dieses Rechnungsprinzip ist für den Typus, den die Lehre Simons vertritt, charakteristisch und wird uns auch im weiteren noch begegnen.

Die Lehre von den sechs Wurzeln (*ῥίζαι*) bei Simon ist ebenfalls als eine Genesisinterpretation zu betrachten. Es dürfte ohne weiteres klar sein, dass für die Wahl der Sechszahl der die Welt auf ihrer obersten Stufe konstituierenden Wesenheiten die sechs Schöpfungstage massgebend waren. Die sechs materiellen Wesenheiten sind ebenso dem biblischen Schöpfungsbericht entlehnt, wenn auch das Prinzip der Auswahl zunächst nicht klar hervortritt. Mit Himmel und Erde beginnt ja auch der Schöpfungsbericht der Genesis, in dem Paar *ἀήρ-ὑδωρ* lässt sich der über dem Wasser schwebende Geist Gottes wiedererkennen — man könnte es auch als das Wasser über und unter der Feste fassen <sup>96)</sup> — und *ἥλιος-σελήνη* sind das grosse und das kleine Licht des vierten Schöpfungstages. Diese sechs materiellen Wesenheiten werden bei Simon mit sechs geistigen parallelisiert. Eine ähnliche Parallelisierung der Schöpfungen des Genesisberichts mit Wesenheiten geistiger Art glaubten wir auch bei Rab erkennen zu dürfen. Wie bei Simon, so erscheinen auch bei Rab die Schöpfungen der Genesis in Paaren angeordnet.

<sup>94)</sup> Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus 73 f., vgl. daselbst 226, 1. Über dieses Rechnungsprinzip in Indien s. das von Reitzenstein angeführte Werk H. Oldenbergs Die Weltanschauung der Brähmana-Texte, Göttingen 1919, 87 ff.

<sup>95)</sup> Beispiele für den Logos als das letzte Glied einer Siebenerreihe bei E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1925, 91 f. Es wäre auch auf die pseudo-klementinischen Homilien zu verweisen, wo das Mysterium der *ἐντάς* in den von Gott ausgehenden sechs unendlichen Richtungen erscheint, die zusammen mit der Gottheit die Siebenzahl ergeben, obwohl diese sechs Richtungen keine selbständige Existenz neben der Gottheit haben (XVII, 9).

<sup>96)</sup> So H. Leisegang, Die Gnosis, Leipzig 1924, 72 f. unter Berufung auf den Umstand, dass die Luft „in der Antike immer als feuchter Dunst gedacht wurde.“

Die Übereinstimmung scheint aber noch weiter zu gehen. Wenn uns ein weiterer Ausspruch Rabs überliefert wird, nach dem Gott alles, was er geschaffen habe, als Mann und Weib geschaffen habe <sup>97)</sup>, so ist es vielleicht möglich, diesen Ausspruch auf die Syzygien der Genesisdarstellung Rabs zu beziehen, so dass wie bei Simon, so auch bei ihm die einzelnen Syzygien jedesmal ein Männliches und ein Weibliches vertreten würden.

Liegt bei Simon eine Genesisinterpretation im Sinne einer pantheistischen Auffassung vor, so ist es doch nach allem, was wir von Rab wissen, nicht wahrscheinlich, dass eine solche Auffassung auch seiner Lehre zu grunde gelegen hätte. Aber es lässt sich vermuten, dass auf Rabs monotheistische Lehre das Schema eines verbreiteten pantheistischen Typus von Einfluss gewesen war, während Simon mit dem Schema auch den Pantheismus selber übernommen hatte. Dass ein solcher Typus vorausgesetzt werden darf, zeigt auch eine merkwürdige Übereinstimmung, die das System des Simon mit der Lehre Manis aufweist. Ein Vergleich beider Lehren wird auch erkennen lassen, welche Auffassung sich für die Schöpfungen des Genesisberichts bei ihrer Umdeutung im Sinne des pantheistischen Schemas ergeben musste.

Es ist zuerst von Bousset darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Wesenheiten *νοῦς - ἐπίνοια, φωνή - ὄνομα, λογισμός - ἐνθύμησις* in ihrer Gesamtheit eine Reihe darstellen, die uns in fast derselben Gestalt aus den Berichten über die Lehre Manis bekannt ist, aber auch in der Gnosis, besonders im System des Basileides, wie es von Irenaeus wiedergegeben wird, ihre Verwendung findet <sup>98)</sup>.

Nach dem Bericht des Fihrist über die Glaubenslehren der Manichäer hat der Lehre Manis gemäss das Licht, der erste Grossherrliche, Gott selbst, fünf Glieder: die Sanftmut, das Wissen, den Verstand, das Geheimnis, die Einsicht. Mit dem Lichtgott zugleich bestehen aber zwei gleich anfangslose Dinge: der Luftkreis (Lichtäther) und die (Licht)erde. Der Luftkreis oder Lichtäther hat nun seinerseits die fünf Glieder: Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis, Einsicht, während die Glieder der Lichterde folgende sind: der

<sup>97)</sup> Chagiga 14 a.

<sup>98)</sup> Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 235 f. und „Manichäisches in den Thomasakten“, Ztschr. für d. ntl. Wiss. XVIII, 1917, 4. Vgl. auch Reitzenstein, Nachr. d. Ges. d. Wiss. Göttingen 1922, 258.

leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer <sup>99)</sup>. An einer anderen Stelle heisst es: „Die Lichterde hat fünf Glieder: den sanften Windhauch, den Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer; und ebenso hat der Lichtäther fünf Glieder: die Sanftmut, das Wissen, den Verstand, das Geheimnis und die Einsicht. Er (Mani) lehrt weiter: Diese zehn Glieder des Äthers und der Erde bilden in ihrer Gesamtheit die Grossherrlichkeit <sup>100)</sup>.“ Eine dritte Stelle nennt „vier grossherrliche Wesenheiten: Gott, sein Licht, seine Kraft und seine Weisheit.“ Das Licht Gottes „ist die Sonne und der Mond, seine Kraft die fünf Engel: der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer und seine Weisheit die geheiligte Religion. Diese umfasst fünf Begriffe, den der Lehrer, das sind die Söhne der Sanftmut, den der von der Sonne Erleuchteten, das sind die Söhne des Wissens, den der Presbyter, das sind die Söhne der Vernunft, den der Wahrhaftigen, das sind die Söhne des Geheimnisses, den der Zuhörer, das sind die Söhne der Einsicht <sup>101)</sup>.“ Die fünf Glieder der Lichterde: leiser Lufthauch, Wind, Licht, Wasser und Feuer, in griechischer und lateinischer Wiedergabe *στοιχεῖα* und *elementa* genannt <sup>102)</sup>, erscheinen auch als die Rüstung des Urmenschen, mit der er in den Kampf gegen die Finsternis auszieht <sup>103)</sup>. Sie stellen die Seele des Urmenschen und als diese die Allseele dar <sup>104)</sup>. In den Texten, die eine stärker iranisch gefärbte Tradition wiedergeben, wird der Urmensch mit Ormuzd gleichgesetzt. Der Fünfgott, d. h. die Gesamtheit der fünf Elemente, wird einmal als Sohn des Gottes Ormuzd bezeichnet, und dieser fällt dann wieder mit dem in den Texten dieser Tradition als Zarvan erscheinenden Urgott zusammen, der entsprechend selber zum Träger der fünf Lichtelemente wird <sup>105)</sup>. Dass die fünf Elemente, die im Anfang des arabischen Berichts neben dem Gott des Lichts erscheinen, in derselben Weise wie die Wesenheiten Sanftmut, Wissen, Vernunft, Geheimnis und Einsicht Hülle und Glieder des Lichtgotts werden können, war von vornherein in dem System Manis an-

<sup>99)</sup> G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862, 86.

<sup>100)</sup> *ibid.* 93.

<sup>101)</sup> *ibid.* 95.

<sup>102)</sup> Acta Archelai VII. Augustin, De Haer. 46.

<sup>103)</sup> Flügel, Mani 87. Theodor bar Kônay 127, 18 ff. bei Reitzenstein-Schaeder, Studien 347. Acta Archelai VII.

<sup>104)</sup> Acta Archelai VII. Reitzenstein-Schaeder 250.

<sup>105)</sup> Reitzenstein-Schaeder 250 u. 276, 1.

gelegt. In der zuletzt zitierten Stelle aus dem Fihrist werden ja die fünf Elemente als die Kraft des Gottes bezeichnet. Man wird daher auch ohne weiteres mit Reitzenstein die Dreiheit, die der Fihrist in der Wiedergabe von Manis Lehre in den Anfang aller Dinge stellt, indem er neben dem Lichtgott den Lichtäther und die Licherde nennt, als eine Einheit fassen können: der Lichtäther mit seinen Gliedern Sanftmut, Wissen usw. und die sich aus den fünf Elementen zusammensetzende Licherde wären dann nur als der geistige und der körperhafte Teil des Lichtgottes selber anzusehen <sup>106</sup>).

Die Lehre Manis vertritt zwar einen strengen Dualismus: dem Lichtreich steht in absoluter Feindschaft das Reich der Finsternis gegenüber, ein Teil des göttlichen Lichtes wird von der Finsternis gefesselt, und aus dieser Mischung von Licht und Finsternis geht die Welt hervor. Doch ist das oben wiedergegebene Bild von dem Lichtreich mit der in ihm zum Ausdruck kommenden Anschauung, dass die Elemente, aus denen sich die Welt aufbaut, zugleich die Glieder der Gottheit sind, von Mani einem ursprünglich pantheistischen Typus nachgezeichnet worden. Dieser Typus tritt auch bei Simon Magus in Erscheinung.

Es ist nun von Schaefer nachgewiesen worden, dass die fünf geistigen Glieder des Lichtgottes im Bericht des Fihrist nicht richtig wiedergegeben werden <sup>107</sup>). Die griechische Darstellung in den Acta Archelai hat die Reihe *νόος, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός* <sup>108</sup>). Dieselbe Reihe kommt in den Acta Thomae vor <sup>109</sup>). Ihr entspricht die Aufzählung bei Theodor bar Kônay, die von Schaefer mit „Bewusstsein, Vernunft, Denken, Vorstellung, Gesinnung“ wiedergegeben wird <sup>110</sup>). Diese Reihe muss als die ursprüngliche betrachtet werden. Es handelt sich bei ihr nur um verschiedene Ausdrücke für ein und denselben Begriff des göttlichen Wissens oder den göttlichen Geist selber <sup>111</sup>).

Die enge Beziehung zwischen dem System des Simon Magus und der Lehre Manis wird nun vollends deutlich. Die Reihe der geistigen Wesenheiten, in die sich nach Simon die Gottheit entfaltet,

<sup>106</sup>) Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 161.

<sup>107</sup>) Reitzenstein-Schaefer 284 ff.

<sup>108</sup>) Acta Archelai X.

<sup>109</sup>) Acta Thomae XXVII.

<sup>110</sup>) Reitzenstein-Schaefer 342.

<sup>111</sup>) ibid. 285.

unterscheidet sich von der intellektuellen Reihe Manis nur durch die Sechszahl der Glieder und dadurch, dass an Stelle eines der das göttliche Wissen repräsentierenden Glieder das Paar *φωρή - ὄνομα* erscheint.

Es ist eine Frage für sich, inwiefern es sich bei der geistigen Reihe um eine originale Schöpfung Manis handelt. Dagegen würde der Umstand sprechen, dass schon die Thomasakten diese Reihe enthalten. Doch ist es sehr wahrscheinlich, dass die Thomasakten in der Gestalt, in der sie uns vorliegen, eine Überarbeitung im Sinne der manichäischen Lehre darstellen <sup>112)</sup>. Bedenkt man aber, dass auch bei Rab die geistigen Kräfte der Gottheit in Parallele zu materiellen Wesenheiten treten und diese Lehre wie bei Mani so auch beim Autor der *Ἀποφασίς μεγάλη* als eine pantheistische Spekulation erscheint, so liegt die Annahme nahe, dass jedenfalls das Schema der Parallelisierung und wahrscheinlich auch seine Verbindung mit dem pantheistischen Gedanken Mani bereits vorgelegen hatte <sup>113)</sup>.

Unser Interesse beansprucht in erster Linie die materielle Reihe Simons. In ihr, wie auch in der geistigen, entfaltet sich die Gottheit zu einem Zählbaren. Die Reihe ist aber selber nur eine Potenz, die der weiteren Entwicklung bedarf. Sie stellt in der Weltentfaltung die erste Stufe dar, mit der alle weiteren bereits gegeben sind. Die Sechszahl der in ihr erscheinenden Wesenheiten glaubten wir auf die Sechszahl der Schöpfungstage zurückführen zu dürfen. Aber auch in der Wahl der einzelnen Glieder der Reihe ist die Anlehnung an den Genesisbericht unverkennbar. Es liegt wie bei Philon in seiner Lehre vom *κόσμος νοητός* ein Typus vor, der aus den Schöpfungen des Genesisberichts eine Reihe herausgreift, um sie zu Trägern der weiteren Weltentwicklung zu machen. Wenn nun die geistige Reihe Simons mit der Manis fast identisch ist, diese aber bei Mani mit den Elementen parallelisiert erscheint und auch bei

<sup>112)</sup> Bousset, Ztschr. f. d. ntl. Wiss. XVIII, 33 ff.

<sup>113)</sup> Dass auch die bei Rab erscheinende Reihe geistiger Wesenheiten auf die Formel *νοῦς, ἔννοια, φρόνησις* usw. zurückgeht, lässt sich nicht behaupten. Sie beginnt freilich mit drei das göttliche Wissen bezeichnenden Gliedern, doch scheint es sich hier wie auch dort, wo sieben göttliche Eigenschaften genannt werden, um eine Erweiterung einer ursprünglichen Fünferreihe zu handeln, die für das göttliche Wissen nur einen Ausdruck hatte: die einzelnen göttlichen Attribute wurden verdoppelt und verdreifacht, damit die Zehnzahl herauskommen konnte, s. K a r p p e 47. Der Umstand, dass auch hier ursprünglich eine Pentade vorlag, kann allerdings von Bedeutung sein.



Simon die materiellen Wesenheiten die Grundlage oder Vorstufe der materiellen Welt darstellen, so darf man in Simon den Vertreter einer Spekulation erkennen, die die Schöpfungen der Genesis in derselben Weise als *E l e m e n t e* fasst, wie sie von Philon als *I d e e n* interpretiert werden.

Diese Vermutung findet ihre Bestätigung in dem Umstand, dass wir tatsächlich Elementenreihen kennen, die lebhaft an die Reihen materieller Wesenheiten bei Simon erinnern und mit diesen auch das gemein haben, dass sie gleichfalls in pantheistischen Spekulationen verwandt werden, indem die Glieder der Reihen in ihrer Gesamtheit eine Erscheinungsform der Gottheit selber darstellen. Die Lehre des Simon Magus vertritt eine gnostische Richtung, die eine solche Elementenreihe in dem biblischen Schöpfungsbericht wiederfindet und diesen in dem erwähnten Sinne interpretiert. Es handelt sich dabei freilich nicht um Elemente in der üblichen Bedeutung von Grundstoffen, sondern um Wesenheiten, wie sie sich eine noch vorwissenschaftliche Denkstufe als die die Welt konstituierenden und sie beherrschenden Mächte vorstellt. Auf Wesenheiten dieser Art wendet das Griechentum erst im Zeitalter des Synkretismus ebenfalls den Ausdruck *στοιχεῖα* an, so dass jetzt darunter nicht nur die vier Grundstoffe, sondern auch der Himmel, die Erde und die Gestirne verstanden werden. Diese Erweiterung, die der Begriff *στοιχεῖον* in einer bestimmten Zeit — es ist die Zeit um Christi Geburt — erfahren hat <sup>114)</sup>, darf auf orientalische Einflüsse zurückgeführt werden. „In der religiösen Tradition der Chaldäer oder der Perser... erschienen aber Sonne, Mond, Himmel und die vier Elemente als eine zusammengefasste Einheit. Dazu gesellten sich auch an manchen Orten, z. B. in der Mithrasreligion, die Planeten und die Tierkreiszeichen <sup>115)</sup>.“

Himmel, Erde, Meer, Sonne, Mond und Sterne bezeichnen in ihrer Gesamtheit auch für das frühe Griechentum die ganze Welt. Wir erinnern an die Beschreibung des Achilleschildes in der Ilias. Der göttliche Werkmeister wollte auf dem Schilde den gesamten Kosmos wiedergeben:

*ἐν μὲν γαῖαν ἔτευξ', ἐν δ' οὐρανόν, ἔν τε θαλάσσην  
ἡέλιόν τ' ἀκάμαντα σελήνην τε πλήθουσιν,*

<sup>114)</sup> H. Diels. *Elementum*, Leipzig 1899, 44.

<sup>115)</sup> Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* 226.

ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεγάνωται,  
*Πηλιάδας θ' Ὑάδας τε τό τε σθένος Ὀρίωνος* <sup>116</sup>).

In ähnlicher Weise werden in dem Fragment aus den *Ἡλιάδες* des Aischylos zur Bezeichnung des Alls der Himmel, die Erde und der Äther genannt:

*Ζεὺς ἐστὶν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός,*  
*Ζεὺς τοι τὰ πάντα, χῶτι τῶνδ' ὑπέρτερον* <sup>117</sup>).

Diese an einen Pantheismus anklingenden Verse hat man schon oft als orphisch gedeutet und mit dem bekannten Hymnus verglichen, der Zeus als den Allgott feiert <sup>118</sup>). Wir bringen den Hymnus in der vom Verfasser der Schrift *Περὶ κόσμου* zitierten Fassung:

*Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὕστατος ἀργιμέραννος ·*  
*Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα · Διὸς δ' ἐκ πάντα τελείται ·*  
*Ζεὺς πνυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος ·*  
*Ζεὺς ἄρσην γένητο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νόμῳ ·*  
*Ζεὺς πνοὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή ·*  
*Ζεὺς πόντου ῥίζα · Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη ·*  
*Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἀπάντων ἀργιμέραννος ·*  
*πάντας γὰρ κούφας ἀνδρὶς φάος ἐς πολυγηθὲς*  
*ἐξ ἱερῆς κραδῆς ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων* <sup>119</sup>).

Die in Zeus als dem Allgott enthaltenen oder in ihrer Gesamtheit mit ihm identischen Wesenheiten ergeben hier die Reihe: Erde, Himmel, Luft oder Wind <sup>120</sup>), Feuer, Wasser, Sonne, Mond. Eine andere, von Eusebios mitgeteilte Fassung des Hymnus hat für diese Reihe folgende Aufzählung:

*πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἡμαρ,*  
*καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἐρως πολυτεροπῆς* <sup>121</sup>).

Sie erinnert, wie auch die vorhergehende, an den orphischen Schwur:

<sup>116</sup>) Σ 483—86. Zum folgenden vgl. besonders Bousset, Hauptprobleme 223 ff. und Reitzenstein-Schaeder 69 ff.

<sup>117</sup>) Nauck, Tr. Gr. fr.<sup>2</sup> 70.

<sup>118</sup>) Zuletzt N. Kranz, Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums, Nachr. d. Götting. Ges. d. Wiss., N. F. Fachgr. I, Bd 2, 1938, 148.

<sup>119</sup>) Kern, Fr. 21 a.

<sup>120</sup>) Für das schwer verständliche *πνοὴ πάντων* konjizierte Gottfr. Hermann unter Lobecks Beifall *πνοὴ ἀνέμων*.

<sup>121</sup>) Kern, Fr. 168, 8 f.

καὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἔόντων  
 πῦρ καὶ ὕδωρ γαῖαν τε καὶ οὐρανὸν ἡδὲ σελήνην  
 ἥελιον τε Φανῆ τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν <sup>122)</sup>.

Diese Schwurformel wird von Theo Smyrnaeus in einem Abschnitt überliefert, der der Bedeutung der Achtzahl gewidmet ist: ἡ δὲ ὀγδοάς . . συντίθεται ἐκ τε μονάδος <καὶ ἐπτάδος>. ἔμοι δέ φασιν ὀκτώ τούς πάντων κρατοῦντας εἶναι θεούς, ὥς καὶ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ὅροις ἔστιν εὐρεῖν. Nach Zitierung der Schwurformel mit ihren acht göttlichen Mächten fährt er dann fort: ἐν δὲ Αἰγυπτιακῇ στήλῃ φησὶν Εὐάνδρος εὐρίσκεσθαι γραφὴν βασιλέως Κρόνον καὶ βασιλίσσης Ῥέας · „Προσβύτατος βασιλεὺς πάντων Ὅσιρις θεοῖς ἀθανάτοις πνεύματι καὶ οὐρανῷ καὶ γῇ καὶ νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ καὶ πατρὶ τῶν ὄντων Ἐρωτι· μνημεῖα τῆς αὐτοῦ ἀρετῆς <καὶ> βίον συντάξῃ <sup>123)</sup>“. Denselben, uns sonst nicht bekannten Euandros zitiert Zenobius zur Erklärung des Sprichworts πάντα ὀκτώ: Εὐάνδρος ἔφη ὀκτώ τούς πάντων κρατοῦντας εἶναι θεούς · πῦρ, ὕδωρ, γῆν, οὐρανόν, σελήνην, ἥλιον, Μίθραν, νύκτα <sup>124)</sup>. Es sind die Wesenheiten der von Theon angeführten orphischen Schwurformel, nur dass anstatt Phanes Mithras genannt wird.

Dass alle diese Reihen auf einen und denselben Typus zurückgehen, lässt sich nicht leugnen. Für die Frage nach der Herkunft dieses Typus scheint ein Abschnitt aus der Apologie des Aristeides entscheidend zu sein. Er handelt von den στοιχεῖα, die bei den Chaldäern oder — nach der syrischen Textfassung — Barbaren göttliche Verehrung genießen und nennt sie in dieser Reihenfolge: οὐρανός, γῆ, ὕδωρ, πῦρ, ἀνέμων πνοή, ἥλιος, σελήνη, ἀνθρωπος <sup>125)</sup>. Abgesehen vom letzten Glied ist es fast dieselbe Reihe, die nach dem

<sup>122)</sup> Kern, Fr. 300.

<sup>123)</sup> Theo Smyrnaeus ed. Hiller, p. 104, 20. Nach γῆ fügt Reitzenstein, Studien 73 καὶ ὕδατι ein, um die Zahl acht zu gewinnen, denn er bezieht — vielleicht richtig — auch die nachfolgenden Worte: Τιμóθεός φησι καὶ παρομιάν εἶναι τῇν Πάντα ὀκτώ auf die Aufzählung in der Stele. Nun wird aber die Eins nicht durch Osiris, sondern durch Eros repräsentiert, der identisch mit Phanes oder Metis ist und die Zusammenfassung der ganzen Reihe darstellt. S. Text S. 53. Auch nach Einfügung des Wassers ergeben sich dann immer nur noch sieben göttliche Wesenheiten. Es sind zwei Glieder ausgefallen, oder aber die Stele wurde von Euandros nur wegen der inhaltlichen Ähnlichkeit mit der Achterreihe angeführt.

<sup>124)</sup> Zenobius V, 78.

<sup>125)</sup> J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 7 ff.

Zitat in der Schrift *Περὶ κόσμου* auch der Zeushymnus enthält. Man hat die Aufzählung des Aristeides in Beziehung gebracht zu dem bekannten Bericht Herodots über die Religion der Perser <sup>126)</sup>, wozu ja auch der Umstand berechtigte, dass für das späte Griechentum die Begriffe „Chaldäer“ und „Perser“ vielfach ineinanderfließen <sup>127)</sup>. Herodot erzählt, die Perser verehrten keine menschenähnlichen Götter wie die Griechen: Zeus sei für sie der Himmel. Im Anschluss daran heisst es dann bei ihm weiter: *θεοῦσι δὲ ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι*, und dieses sei die ursprüngliche Form ihrer Religion <sup>128)</sup>. Die angeführten Stellen aus Aristeides und Herodot weisen somit nach dem Iran als dem Herkunftsort der genannten Reihen.

Allen diesen Reihen liegt, wie schon hervorgehoben wurde, eine noch ganz vorwissenschaftliche Auffassung der Elemente zu grunde, nach der sie nicht die Urstoffe im griechischen Sinne bilden, sondern aus der Fülle der Erscheinungen auf Grund einer noch primitiven Systematik herausgegriffene Wesenheiten darstellen, die als die bedeutsamsten empfunden werden und als solche in ihrer Gesamtheit die ganze Welt repräsentieren <sup>129)</sup>. Man kann sie als *Allreihen* oder *Allformeln* bezeichnen.

Für sie ist aber noch ein anderes charakteristisch. Sie stellen das All in seiner Einheit dar, wobei die Einheit ihren Ausdruck in dem Gedanken findet, dass die Elemente in ihrer Gesamtheit identisch sind mit einer göttlicher Gestalt, die den Inbegriff der ganzen Reihe bildet. In dem orphischen Hymnus ist es Zeus, der Allgott, der sich in der Elementenreihe manifestiert. Ebenso repräsentieren auch die in der orphischen Schwurformel und der ägyptischen Stele aufgezählten Wesenheiten das All in seiner Einheit, nur dass hier die Einheit nicht in Zeus, sondern in Phanes oder den mit ihm identifizierten Gottheiten Metis, Eros und Mithras erscheint. Zeus wird ja zum Allgott erst nach der Verschlingung des Phanes, des

<sup>126)</sup> Bousset, Hauptprobleme 224. Reitzenstein-Schaeder 73.

<sup>127)</sup> Bousset, Hauptprobleme 225.

<sup>128)</sup> Herodot I, 131, vgl. Strabon XV, 3, 13.

<sup>129)</sup> Reitzenstein verweist Studien 77 für die Charakterisierung dieser Reihen auf H. Oldenberg, der in seinem Buch „Vorwissenschaftliche Wissenschaft, die Weltanschauung der Brähmana-Texte“, Göttingen 1919, 33 ff. (vgl. auch „Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus“, Göttingen 1915, 18 f.) ähnliche Reihen aus früh-indischen Texten bespricht.

πρωτόγονος oder μονογενής, der die σπέρματα aller Götter in sich enthält <sup>130</sup>). Wenn es O. Gruppe in seiner Darstellung der orphischen Theologie noch unbegreiflich schien, wie Phanes, der Allgott, nur ein Glied neben anderen in der Reihe der göttlichen Wesenheiten bilden konnte und er daher gezwungen war, eine Spaltung der Tradition anzunehmen <sup>131</sup>), so wissen wir jetzt, dass Phanes als das letzte Glied der Reihe nur die Zusammenfassung dieser bedeutet <sup>132</sup>). Philosophisch ausgedrückt, stellt dieser πολύμορφος θεός das Ganze der νοηταὶ ἰδέαι oder das διακεκριμένον τοῦ νοητοῦ dar <sup>133</sup>), und diese Deutung entfernt sich nicht im Wesentlichen von dem in der theologischen Spekulation Gemeinten, insofern als Elemente und Ideen das Gemeinsame haben, dass sie eine Vorstufe zur konkreten Wirklichkeit bilden.

Wir wenden uns nun der Reihe des Aristeides zu. Als letzte unter den von den Chaldäern, bezw. Barbaren verehrten Gottheiten nennt Aristeides den Menschen. Schon Geffcken hat vermutet, dass es sich dabei um die weitverbreitete Lehre vom Urmenschen handelt <sup>134</sup>). Es ist zunächst ganz allgemein die Lehre, in der unter der Bezeichnung „Mensch“ ein göttliches Wesen erscheint. Für diese Lehre in ihren einzelnen Ausgestaltungen ist vor allem auf die Darstellung Boussets in seinen „Hauptproblemen der Gnosis <sup>135</sup>)“ zu verweisen, an die sich auch die folgende kurze Übersicht im Wesentlichen anlehnt.

Die Lehre tritt in verschiedenen Kulturkreisen auf. Sie ist in Indien und im Iran vertreten, im Manichäismus und bei den Mandäern, in der hermetischen und christlichen Gnosis, in der Attisreligion, ferner in der jüdischen und juden-christlichen Adamspekulation, sowie in den späten Systemen des Islam. Selten er-

<sup>130</sup>) Kern, Frg. 85.

<sup>131</sup>) Roschers Lexikon der Mythologie III, Sp. 2257 f.

<sup>132</sup>) Vgl. S. 43 f. In der Formel bei Kern, Frg. 300 steht freilich Νύξ an letzter Stelle. Aber Phanes und Nyx gehören ganz eng zusammen. Ihre Vereinigung ist viel mehr als ein γάμος. Vgl. Proclus, in Tim. 40 e: *πρώτην γὰρ νέμφην ἀποκαλεῖ τὴν Πην καὶ πρώτιστον γάμον τὴν ἔνωσιν αὐτῆς πρὸς τὸν Οὐρανόν· οὐ γὰρ ἐν τοῖς μάλιστα ἡρωμένοις ὁ γάμος, διὸ Φάνητος οὐκ ἔστι γάμος καὶ Νυκτός, ἡρωμένων ἀλλήλοις νοητῶς . . .*

<sup>133</sup>) Damascius, De princ. 123 (I, 316, 18 Ruelle) und Proclus, in Tim. 33 c, vgl. 31 a.

<sup>134</sup>) Geffcken, Zwei griechische Apologeten 57.

<sup>135</sup>) Kap. IV, 160 ff., daselbst auch die Belege.

scheint der Anthropos als das höchste Wesen, die Gottheit selbst. Meist ist er eine neben der Gottheit stehende Gestalt, der erstgeborene Sohn Gottes, ein *δεύτερος θεός*. Wir dürfen ferner — damit gehen wir über Boussets Darstellung hinaus — eine dualistische und eine monistische Spekulation unterscheiden. Für die dualistische Spekulation ist das Hinabsinken des Urmenschen in die Materie oder sein Kampf mit den Finsternismächten wesentlich. Aus seinem Untergang, der zur Mischung des Göttlichen und Guten mit dem Bösen führt, wird dann die Weltentstehung abgeleitet. Der Fall des Urmenschen kann auch eine rein anthropologische Deutung finden, indem auf sein Versagen nur das Böse im Menschen, seine Sündhaftigkeit und Sterblichkeit, zurückgeführt wird. Die monistische Spekulation kennt keine der Gottheit gegenüberstehende Materie und keine gegen das Gute kämpfende selbständige böse Macht. Dennoch erscheint auch hier der Urmensch als kosmogonische Potenz. Diesen Typus vertreten die indische Puruṣa-Lehre, einige gnostische Systeme wie das des Monoimos<sup>136</sup>), die jüdische Adamspekulation und die islamische Lehre vom kosmischen Idealmenschen<sup>137</sup>). Auch in der monistischen Anthropospekulation entsteht die Welt aus dem Urmenschen, insofern als sich in ihm alle Kräfte und Wesenheiten zusammenfassen, die den Kosmos beherrschen. Er ist der Kosmos selber auf der obersten Stufe seines Werdens und bildet so ein Mittelwesen zwischen der Gottheit und der ausgestalteten Welt.

Die kosmogonische Bedeutung des Urmenschen äussert sich in der engen Beziehung, in die er zu den Elementen der Schöpfung tritt. Das gilt sowohl von den dualistischen als auch von den monistischen Systemen. Nach der iranischen Tradition gehen aus dem getöteten Gayomard die sieben Metalle hervor, bei Mani bekleidet sich der Urmensch vor seinem Abstieg ins Reich der Finsternis mit den fünf Lichtelementen, und im Poimandres des hermetischen Korpus wird der Urmensch bei seinem Hinabsteigen mit den Naturen der über die Planetensphären gesetzten Herrscher ausgestattet. In diesen Beispielen schimmert noch die ursprüngliche Vorstellung hindurch, dass die Welt aus dem Menschen entstanden ist. Diese Vorstellung muss — jedenfalls in vielen Fällen — zu grunde liegen, wenn der Mensch als ein kleiner Kosmos gefasst und dem

<sup>136</sup>) Hippolytus, Refut. VIII, 12 ff. und X, 17 (s. u).

<sup>137</sup>) M. Horten, Die Philosophie des Islam, München 1924, 154 ff.

entsprechend von seiner Erschaffung aus den Weltelementen berichtet wird. Die rabbinische Spekulation lässt Adam, den ersten Menschen, aus dem Staube entstehen, der aus allen vier Ecken der Welt genommen wird, und im slavischen Henochbuch bilden die sieben grossen Weltelemente zugleich die sieben Bestandteile Adams<sup>138</sup>). Die Beziehung zur Vorstellung vom Menschen als Makrokosmos ist noch dort zu erkennen, wo von der ungeheuren Grösse des ersten Menschen erzählt wird.

Die Frage, ob man es bei den gemeinsamen Zügen, mit denen der Mensch als göttliches Wesen in so verschiedenen religiösen Kreisen ausgestattet erscheint, mit Vorstellungen desselben Ursprungs zu tun hat oder mit einem erst im späten Synkretismus aus parallelen Ansätzen herausgearbeiteten Typus, ist hier nicht von Belang. Es ist jedenfalls möglich, auf Grund dieser übereinstimmenden Züge vom Anthropos als einer typischen Gestalt in den religiösen Vorstellungen der Zeit des ausgehenden Heidentums zu sprechen.

Wenn nun in der Reihe der göttlichen Wesen bei Aristeides der Mensch an letzter Stelle genannt wird und es sich bei den übrigen Gliedern um fast dieselben Elemente handelt, die in den orphischen Reihen aufgezählt und in Phanes als dem letzten Gliede zusammengefasst werden, so bestätigt sich die Vermutung G e f f k e n s, dass die von Aristeides mitgeteilte Lehre in den Kreis der Anthropospekulation gehört. Der Anthropos ist auch hier das kosmische Wesen, das sich in den Weltelementen manifestiert. Aristeides gibt in seiner Mitteilung über die barbarische Religion das von ihm selber nicht verstandene Schema einer pantheistischen Lehre wieder. Dass diese sich mit der Spekulation der späten Orphik aufs engste berührt, ist sehr bezeichnend. Der orphische Allgott und der Anthropos tendieren auch sonst dazu, in eine Gestalt zusammenzufließen. Beide erhalten das Epitheton *πρωτόγονος*<sup>139</sup>), mit Phanes wird einmal auch der Ausdruck *ὁ μονογενής, ὁ υἱὸς τοῦ*

<sup>138</sup>) Zur Gleichsetzung Adam = Kosmos im talmudischen Schriftkreis s. A p t o w i t z e r, Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien, Hebrew Union College Annual IV, Cincinnati 1929, 205 ff.

<sup>139</sup>) D e r A n t h r o p o s: Hippolytus, Refut. V, 7. Vgl. Philo, De conf. ling. 146, wo die Bezeichnung freilich in erster Linie dem Logos zukommt, der aber an derselben Stelle wie auch 42 dem *ὑνθροπος* gleichgesetzt wird. Phanes: K e r n, Frg. 87 und öfter.

θεοῦ verbunden <sup>140)</sup>, eine Bezeichnung, die sonst dem Sohn Gottes, Christus, zukommt. Aber zwischen Christus und dem Anthropos besteht ja in der gnostischen Spekulation eine nahe Beziehung. Oft tritt Christus, wie Bousset das gezeigt hat, in den gnostischen Systemen an die Stelle des Anthropos <sup>141)</sup>, und für die judenchristliche Gnosis werden Adam, der Urmensch, und Christus zur selben Gestalt <sup>142)</sup>. Ein weiteres gemeinsames Merkmal des Urmenschen und des orphischen Allgotts ist ihre Mannweiblichkeit. Der Anthropos erscheint vielfach als Mann und Weib zugleich <sup>143)</sup> in derselben Weise wie Phanes <sup>144)</sup> und der Zeus des orphischen Hymnus. Ein Beispiel für die Annäherung zwischen Phanes und dem Anthropos glauben wir auch in einer der Darstellungen der orphischen Kosmogonie zu erkennen, wie sie die pseudo-klementinischen Rekognitionen enthalten, wenn hier die Menschengestalt des aus dem Weltei hervorgegangenen zweigeschlechtlichen Phanes betont wird: *processisse speciem quandam hominis duplicis formae, quam illi masculofeminam vocant*. Phanes erscheint hier zugleich in besonders deutlicher Weise als kosmogonische Potenz: aus ihm entstehen die vier letzten Prinzipien und aus diesen wiederum die allumfassenden Wesenheiten Himmel und Erde <sup>145)</sup>.

So finden wir ursprünglich wohl ganz beziehungslose theologische Spekulationen zu einem verbreiteten Typus einer pantheistischen Lehre vereinigt. In dieser pantheistischen Lehre wird der Gedanke von der Welt als einer Erscheinungsform Gottes dadurch ausgedrückt, dass die Gottheit mit den grossen Weltelementen identifiziert wird: diese enthalten ja die ganze Welt auf einer noch potenziellen Stufe ihrer Entwicklung. Dabei kann, wenn die Gottheit als die absolute Einheit gefasst wird, ihre in den Weltelementen schon differenzierte Einheit mit einer zweiten, ihr untergeordneten Ge-

<sup>140)</sup> Kern, Frg. 61.

<sup>141)</sup> a. a. O. 170 f.

<sup>142)</sup> s. u. S. 60.

<sup>143)</sup> So bei den Naassenern, Hippol., Refut. V, 6 u. 7. Im Poimandres wird der Anthropos wie auch sein Vater, der νοῦς, als ἀρρενόθηλος bezeichnet. Die rabbinische Spekulation macht aus Adam ein mannweibliches Wesen (Belege bei Bousset a. a. O. 198). Es ist derselbe Zug, wenn nach Philo, De op. m. 134 der οὐράνιος ἄνθρωπος als der Idealmensch weder Mann noch Weib ist.

<sup>144)</sup> Kern, Frg. 81 und öfter.

<sup>145)</sup> Recognit. X, 17 = Kern, Frg. 56. Über die Einflüsse, die hier vorliegen, s. u. Kap. V.



stalt gleichgesetzt werden, die dann als ein *δεύτερος θεός* neben dem Urgott erscheint.

Auf den geschilderten Typus geht Manis Lehre vom Lichtreich zurück, er ist auch in der späteren Orphik ebenso wie in der bei Aristeides dargestellten Theologie der Barbaren vertreten und erscheint bei Simon Magus als eine Genesisinterpretation, die die Schöpfungen des Sechstageswerks als Elemente fasst. Betrachtet man jetzt noch einmal die Reihe *οὐρανός - γῆ, ἥλιος - σελήνη, ἄήρ - ὕδωρ*, in der sich der mannweibliche *ἑστώς, στάς, στήσόμενος* manifestiert, so wird es deutlich, dass Simon der Spekulation von dem mit den Weltelementen identischen Gott nicht nur das allgemeine Schema entlehnt hat, sondern dass für ihn auch bei der Wahl der als Elemente gedeuteten Schöpfungswerke Reihen von der Art mitbestimmend waren, wie sie innerhalb dieser Spekulation in der Orphik vorkommen und auch durch die bei Aristeides genannten Götter der Barbaren repräsentiert werden.

Der von uns ermittelte Typus einer emanatistisch-pantheistischen Lehre liegt, genau besehen, auch der Genesisinterpretation Philons zu grunde, nur dass Philon keine fremden Elementenreihen verwendet und bei ihm dieser pantheistische Typus mit dem platonischen Dualismus von Idee und Materie eine nachträgliche Verbindung eingegangen ist. Wenn Philon sieben Schöpfungen des ersten Tages annimmt und diese in der siebenten Schöpfung, dem Licht, zusammengefasst werden, wenn ferner diese Vorstufe der Schöpfung mit dem Logos gleichgesetzt wird <sup>146)</sup> und dieser wiederum als der *πρωτόγονος* und dann wieder als der *ἄνθρωπος θεοῦ* oder *κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος* erscheint <sup>147)</sup>, so zeigt sich in diesen Einzelzügen unverkennbar die Zugehörigkeit zum behandelten Typus. Die Spekulation dieses Typus bedarf zur Erklärung der Weltentwicklung keines zweiten Prinzips neben der Gottheit. Die Weltelemente sind für sie nur das Ergebnis der Differenzierung der göttlichen Einheit. Philons Ideen, die in ihrer Siebenzahl als die Urbilder für die ganze vielgestaltige sichtbare Welt dienen sollen, kennzeichnen sich dadurch in deutlichster Weise als solche Weltelemente. Man darf aber noch weitergehen und auch für die Lehre Philons als deren Hintergrund das pantheistische Schema voraussetzen, in dem wie bei Mani und Simon Magus die materiel-

<sup>146)</sup> De op. m. 25.

<sup>147)</sup> De conf. ling. 41 und 146.

len Elemente mit geistigen Wesenheiten parallelisiert erscheinen. Die geistigen Wesenheiten des Schemas erkennt man bei Philon in den göttlichen Kräften, den *δυνάμεις*, wieder, die auch bei ihm insofern die Entsprechungen der materiellen Wesenheiten bilden, als sie sich ebenso wie diese, d. h. die Ideen der materiellen Dinge, in dem Logos zusammenfassen<sup>148)</sup>. Die Nähe der Lehre Philons von den *δυνάμεις* zu dem pantheistischen Schema Manis und des Simon Magus wird auch dadurch kenntlich, dass, wie man gezeigt hat, die *δυνάμεις* Philons eine innerliche Verwandtschaft mit den göttlichen Attributen der rabbinischen Spekulation aufweisen, die ihre Fortsetzung in der Sefirotlehre der späten jüdischen Mystik findet<sup>149)</sup>. Eine Beziehung dieser Spekulation zu Mani und Simon Magus ist aber nach unseren obigen Ausführungen mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen.

Ein weiteres Beispiel für eine Genesisinterpretation, die auf den dargestellten Typus einer monistischen Theologie zurückgeht, bieten die pseudo-klementinischen Homilien. Damit treten wir schon ganz nahe an Laktanz heran. Wie bei Laktanz, so stellt sich auch in den Klementinen die gegenwärtige Welt als der Schauplatz des Kampfes zwischen Gut und Böse dar. Dem entsprechend erscheinen auch die Schöpfungen Gottes, wie ebenfalls bei Laktanz, in Gegensatzpaaren angeordnet, von denen ein jedes immer ein Gutes und ein Böses enthält: *ὁ θεός ... εἰς ὧν αὐτὸς διχῶς καὶ ἐναντίως διεἴλε πάντα τὰ τῶν ἄκρων, ἀπαρχῆς αὐτὸς εἰς ὧν καὶ μόνος θεός ποιήσας οὐρανὸν καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον*<sup>150)</sup>. Die einzelnen hier aufgezählten Schöpfungswerke sind auch hier dem Genesisbericht entnommen mit Ausnahme des *πῦρ* und vielleicht des Paares *ζωή-θάνατος*. Aber die Erwähnung dieses Paares kann auf die Erzählung von den beiden Paradiesbäumen in Gen. 2 zurückgehen, und was das *πῦρ* anbelangt, so steht es, entsprechend der grundsätzlich ablehnenden Haltung, die die Klementinen dem Feuer gegenüber einnehmen, für *σκοτός*<sup>151)</sup>.

<sup>148)</sup> De somn. I, 62.

<sup>149)</sup> Freudenthal, Hellenistische Studien 73 ff. Karppe 370 u. 562 ff.

<sup>150)</sup> Homil. II, 15. Vgl. II, 16: ... *ἐν ἀρχῇ ὁ θεός εἰς ὧν, ὥσπερ δεξιὰ καὶ ἀριστερά, πρῶτον ἐποίησε τὸν οὐρανόν, εἶτα τὴν γῆν καὶ οὕτως κατὰ τὸ ἕξῃς πάσας ἐναλλάσσει τὰς συνυγίας.*

<sup>151)</sup> Zur Gegenüberstellung von *φῶς* und *πῦρ* vgl. Homil. III, 22. Vgl. auch XX, 9: *φίλον γὰρ πρὸς τὸ σκότος.* Homil. XX, 6 bildet das Feuer das letzte

Dennoch ist es bezeichnend, dass der Ausdruck der Genesiserzählung nicht beibehalten wird. Liegt nicht darin ein Indiz dafür, dass auch hier die Reihe der Schöpfungen des Genesisberichts mit einer anderen Reihe kontaminiert erscheint? Dass es sich auch hier um eine Bildung vom Typus der Phanes- oder Anthroposreihe handelt, zeigt neben der Ähnlichkeit im Aufbau auch der Zusammenhang der Reihe mit der in den Klementinen vertretenen jüden-christlichen Adamspekulation. Adam, der erste Mensch, ist nach der Lehre der Klementinen zugleich ein göttliches Wesen. Er ist Träger der göttlichen Weisheit und erscheint in der Weltgeschichte in immer neuen Gestalten als Helfer und Erleuchter der Menschen<sup>152</sup>). So ist er mit Christus, Moses und einer Reihe anderer Propheten identisch. Man hat vermutet, dass in den Klementinen auf Adam die Züge des Anthropos übertragen werden<sup>153</sup>). Diese Vermutung scheint in der zentralen Doktrin der Klementinen ihre Bestätigung zu finden. Wie überall in der Welt sich Gut und Böse gegenüberstehen, so haben auch die wahren, männlichen Propheten immer ihre Gegenspieler in den falschen, weiblichen Propheten. In dieser jeweiligen Verbindung des Guten mit dem Bösen tritt das alles Sein und Geschehen beherrschende Prinzip der Syzygien in Erscheinung. Die Syzygienlehre, das grosse Mysterium, dessen Kenntnis zur Erlangung des Heils unerlässlich ist<sup>154</sup>), unterscheidet voradamitische und nachadamitische Syzygien. Die voradamitischen Syzygien sind diejenigen der Welterschöpfung: Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond, Leben und Tod. In ihnen geht immer das Bessere dem Schlechteren voraus. Adam, die letzte Schöpfung, bildet gewissermassen den Kreuzungspunkt zwischen den ihm vorausgehenden und den ihm nachfolgenden Syzygien. Denn in den prophetischen Syzygien folgt immer dem Bösen oder Weiblichen das Gute oder Männliche. So nennt Petrus in den Rekognitionen folgende aus zehn Paaren bestehende Reihe: 1. *Cain et Abel*; 2. *Gigantum et Noë*; 3. *Pharaonis et Abraham*; 4. *Philistinorum et Isaac*; 5. *Esau et Jacob*; 6. *magorum et legislatoris Moysi*; 7. *tentatoris et Filii hominis*; 8. *Simonis et meum (Petri)*; 9 om-

---

Glied der Elementenreihe. Die Ablehnung des Feuers ist bezeichnend für die Verwandtschaft der Lehre der Klementinen mit der des Elchasai. s. Epiphanus, Panar. XIX, 42.

<sup>152</sup>) Homil. VIII, 10, III, 20. Recogn. II, 22; I, 52.

<sup>153</sup>) Bousset, a. a. O. 171 ff.

<sup>154</sup>) Homil. II, 15.

nium gentium et illius qui mittitur seminare verbum inter gentes; 10. Antichristi et Christi <sup>155</sup>). Die Homilien nennen im Unterschied davon eine Siebenzahl von Paaren, deren Glieder aber zum grössten Teil in den Rekognitionen wiederkehren <sup>156</sup>). Wenn so die beiden Linien der den Kosmos bildenden positiven und negativen Syzygienglieder sich in Adam begegnen, so erkennt man hinter diesem Schema leicht die Vorstellung vom Urmenschen, in dem sich die kosmischen Elemente zusammenfassen. Man hätte dann eine Lehre wie diejenige des Judenchristen Symmachos, von der sich eine merkwürdige Notiz beim Rhetor Victorinus erhalten hat: (*Symmachiani*) *ad dominum nostrum Jesum Christum adiungunt Judaismi observationem, quamquam etiam Jesum Christum fatentur: dicunt enim eum ipsum Adam esse et animam generalem et alia huiusmodi blasphema* <sup>157</sup>). Der Urmensch erscheint ja auch im Manichäismus als der Inbegriff der Elemente und die Allseele zugleich <sup>158</sup>).

So steht im Hintergrunde auch der Genesisinterpretation der Klementinen dieselbe Theologie des einen und vielgestaltigen Gottes, die uns schon so oft begegnete. Es sei zuletzt auf noch einen Vertreter dieser Theologie verwiesen, dessen Lehre für die hier darzustellenden Zusammenhänge ebenfalls unser Interesse beansprucht. Wir meinen den Gnostiker Monoimos, dem Hippolytos in seinem Werk neben anderen Häretikern einen Abschnitt widmet <sup>159</sup>).

Monoimos wendet die Bezeichnung *ἄνθρωπος* auch auf die Gottheit selbst an. Sie ist der *τέλειος ἄνθρωπος* und wird als die absolute Eins gedacht. In ihr fallen alle Gegensätze zusammen. Sie ist *πατήρ* und *μήτηρ* zugleich. Da sie alle Gegensätze in sich birgt, ist sie auch Eintracht und Zwietracht zugleich: sie ist einerseits *πάντα φίλη*, *πάντα εἰρημική*, andererseits *πάντα μαχίμη*, *πάντα πρὸς ἑαυτὴν πολέμιος* <sup>160</sup>). Ihr untergeordnet ist der als die *δεκάς* er-

<sup>155</sup>) Recogn. III, 61.

<sup>156</sup>) Homil. XVII, 4, XVIII, 13 f., II, 52.

<sup>157</sup>) Migne, Patrol. VIII, 1155. Vgl. Bousset, Kyrios Christos, Forschungen zur Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. 1913, 25 und Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 103.

<sup>158</sup>) Acta Archelai c. XIII. Vgl. Reitzenstein-Schaeder, Studien 250 ff., besonders 256 f.

<sup>159</sup>) Hippolytus, Refut. VIII, 12—15, X, 17. Die Notiz bei Theodoret, Haer. fab. I, 18 geht auf Hippolytos zurück.

<sup>160</sup>) Hippolytus VIII, 12.

scheinende Menschensohn, der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Das Verhältnis des Menschen zum Menschensohn wird durch das des Feuers zum Licht illustriert. Stellt die höchste Gottheit die noch gänzlich undifferenzierte, aber alle Möglichkeiten in sich tragende Monas dar, so bedeutet der *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, die Dekas, das Sein auf einer schon entfalteten, aber immer noch potenziellen Stufe. Der Emanationsgedanke wird besonders betont, indem die Annahme einer neben der Gottheit bestehenden Materie eine ausdrückliche Abweisung erfährt<sup>161</sup>). Die Vorstellung von der sich zur Welt entfaltenden Gottheit wird auch bei Monoimos mit der Erzählung vom Sechstageswerk verbunden: die sechs Tage bedeuten sechs in der Dekas enthaltene *δυνάμεις*, durch die der Kosmos entstanden sei. Aber auch zu den Elementen wird die Dekas in Beziehung gebracht. Es handelt sich freilich nicht um eine Allreihe vom oben dargestellten Typus, sondern um die Elemente Feuer, Luft, Wasser, Erde, die hier unter Verwendung der Lehre von den geometrischen Körpern in Platons Timaios auf die in der Dekas enthaltenen Zahlen zurückgeführt werden.

In der Person des Monoimos erscheint uns ein Gnostiker, den an das Judentum nahe Beziehungen knüpfen. Die Lehre von der Dekas verbindet ihn nicht nur mit dem Pythagoreismus, sondern auch mit Rab und mit der Sefirotlehre der Kabbala. Auch er macht von der allegorischen Bibelauslegung weiten Gebrauch. Für seine Nähe zu den Kreisen jüdischer Spekulation scheint uns besonders seine Auslegung der biblischen Erzählung vom Stabe des Moses bezeichnend zu sein, mit dem dieser die zehn Plagen der Ägypter hervorrief<sup>162</sup>). Als Bild veranschaulicht der Stab des Moses in den klementinischen Homilien die Wandlung Gottes in die Elemente. Gott kann sich im Gegensatz zum Menschen beliebig wandeln: *τί δέ: οὐχὶ καὶ τὴν Μωϋσέως ῥάβδον ὁ θεὸς ἐστρεψεν εἰς ξῶον, ποιήσας ὄφιν, ὃν πάλιν μετέστρεψεν εἰς ῥάβδον;*<sup>163</sup>). Das Bild wird mithin in einem der Deutung des Monoimos entsprechenden Sinne angewandt. In den Rekognitionen veranschaulichen die zehn Schläge des Mosesstabes die fünf Prophetenpaare, die aber doch nur die menschlichen Entsprechungen der fünf in den Homilien

<sup>161</sup>) So sind die Worte VIII, 14 zu verstehen: *τί γὰρ δεηθείη ἡ μία κεφαλα οὐσίας τινὸς οἷον εἰ ζῆμις ἔξωθεν εἰς τὸ πάσχα τοῦ κυρίου, τὴν αἰώνιον ἐροτήν, ἥτις ἐστὶν εἰς τὰς γενεὰς δεδομένη.*

<sup>162</sup>) VIII, 14.

<sup>163</sup>) Homil. XX, 6

aufgezählten kosmischen Syzygien bilden <sup>164</sup>). Wenn Monoimos ferner den Anthropos oder dessen Sohn als die *μία κεφαλή τοῦ ἰώτα*, das eine Häkchen des Iota, bezeichnet <sup>165</sup>), das nach Hippolytos im Pythagoreismus die in der Zehn erscheinende Eins symbolisiert <sup>166</sup>), so ist es andererseits wohl auch schon bei ihm zugleich das Jod, der Anfangsbuchstabe des jüdischen Gottesnamens, denn durch das Jod wird noch in der späten jüdischen Mystik des Sohar der unausgedehnte Punkt bezeichnet, von dem die Schöpfung ihren Anfang nimmt <sup>167</sup>).

Der Typus religiöser Spekulation, der auch von Monoimos repräsentiert wird, ist in seiner verbreitetsten Ausprägung durch die Verwendung einer Elementenreihe gekennzeichnet, deren iranische Herkunft mit einiger Sicherheit angenommen werden konnte. Diese Elementenreihe lieferte in zwei Fällen — bei Simon Magus und in den klementinischen Homilien — die Grundlage für eine Genesisinterpretation, die von den einzelnen im biblischen Bericht genannten Schöpfungen eine Anzahl hervorhebt, um sie in ihrer Gesamtheit als die Vorbedingung für alle weiteren Schöpfungen hinzustellen. Auch die Genesisauslegung des Laktanz knüpft an eine Elementenreihe dieses Typus an. Wenn bei Laktanz als Elemente nur Feuer und Wasser genannt werden, so ist es doch deutlich, dass auch die übrigen von ihm erwähnten grossen Schöpfungen wie Himmel und Erde, Sommer und Winter, Tag und Nacht u. s. w., die nicht erst aus diesen Elementen bestehen, ebenfalls als *στοιχεῖα* in dem umfassenden Sinne zu betrachten sind, wie er für die Wesenheiten der besprochenen Reihen gilt. Die im folgenden gegebene Zusammenstellung dieser Reihen mit derjenigen, die sich dem Schöpfungsbericht des Laktanz entnehmen lässt, wird die Identität des Typus leicht erkennbar machen:

1. Zeushymnus (*Περὶ κόσμου*): *γαίη οὐρανός, πνοὴ πάντων, πῦρ πόντος, ἥλιος σελήνη.*
2. Aristeides: *οὐρανός γῆ, ἕδωρ πῦρ, ἀνέμων πνοή, ἥλιος σελήνη.*

<sup>164</sup>) Recogn. III, 55. Auch bei Philon, De vita Mos. I, 96 ff. werden die zehn Plagen in Beziehung zu den Elementen gebracht.

<sup>165</sup>) Hippol., Refut. VIII, 12, VIII, 17.

<sup>166</sup>) VI, 24.

<sup>167</sup>) K a r p p e, a. a. O. 372. Vgl. auch J a k o b B ö h m e, Mysterium magnum 35, 16: Das Joth stehet in dem ☉ als in dem einen, das ist das Auge der Ewigkeit ohne Grund und Zahl.

3. Zeushymnus (Eusebios):  $\pi\tilde{\upsilon}\rho$   $\tilde{\upsilon}\delta\omega\rho$ ,  $\gamma\alpha\iota\alpha$   $\alpha\iota\theta\acute{\eta}\rho$ ,  $\nu\tilde{\nu}\xi$   $\eta\mu\alpha\rho$ .
4. Orphischer Schwur:  $\pi\tilde{\upsilon}\rho$   $\tilde{\upsilon}\delta\omega\rho$ ,  $\gamma\alpha\iota\alpha$   $\sigma\tilde{\upsilon}\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\varsigma$ ,  $\sigma\epsilon\lambda\acute{\eta}\nu\eta$   $\eta\lambda\iota\omicron}\varsigma$ .
5. Simon Magus:  $\sigma\tilde{\upsilon}\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\varsigma$   $\gamma\eta$ ,  $\eta\lambda\iota\omicron}\varsigma$   $\sigma\epsilon\lambda\acute{\eta}\nu\eta$ ,  $\acute{\alpha}\eta\rho$   $\tilde{\upsilon}\delta\omega\rho$ .
6. Euandros (nach Zenobios):  $\pi\tilde{\upsilon}\rho$   $\tilde{\upsilon}\delta\omega\rho$ ,  $\gamma\eta$   $\sigma\tilde{\upsilon}\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\varsigma$ ,  $\sigma\epsilon\lambda\acute{\eta}\nu\eta$   $\eta\lambda\iota\omicron}\varsigma$ .
7. Pseudo-Clemens:  $\sigma\tilde{\upsilon}\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\varsigma$   $\gamma\eta$ ,  $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$   $\nu\tilde{\nu}\xi$ ,  $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$   $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ ,  $\eta\lambda\iota\omicron}\varsigma$   $\sigma\epsilon\lambda\acute{\eta}\nu\eta$ .
8. Laktanz: *ignis aqua, caelum terra, oriens occidens, meridies septentrio, ver autumnus, aestas hibernum tempus, dies nox.*

Unter den bei Laktanz genannten Wesenheiten finden sich freilich einige, für die es in den zum Vergleich zusammengestellten Reihen keine Parallelen gibt. Dass aber die Reihe des Laktanz dennoch denselben Typus repräsentiert, dürfte nicht zweifelhaft sein. Sieht man ab von den Himmelsrichtungen und Jahreszeiten, so stimmt die Reihe des Laktanz in den übrigen Elementen vollständig mit der des Zeushymnus bei Eusebios überein, denn dass dort  $\alpha\iota\theta\acute{\eta}\rho$  gleich  $\sigma\tilde{\upsilon}\rho\alpha\nu\acute{\omicron}\varsigma$  ist, kann als sicher gelten. Neben dem Inhalt der Reihen ist es die Anordnung ihrer Glieder, durch die die Gemeinsamkeit des Typus gekennzeichnet ist. Die Anordnung der Glieder in Gegensatzpaaren wird angestrebt und ist in den meisten Fällen durchgeführt. Ist es richtig, dass es sich bei diesen Reihen um iranische Elemente handelt, so zeigt sich in deren antithetischer Gliederung die Hellenisierung, der sie sich unterzogen haben. Gegensatz und Symmetrie der Weltelemente sind die hervorragendsten Merkmale eines jeden griechischen Kosmosbildes. Die Reihen sind mit einander nicht identisch. Nur der orphische Schwur und die von Zenobios angeführte Aufzählung des Euandros enthalten genau dieselben Elemente. Ein Gegensatz aber, nämlich der von Himmel und Erde, ist allen gemeinsam. Die Bedeutung, die diesem Gegensatz in den griechischen Kosmogonien zukommt, ist bekannt. Es ist namentlich die Orphik, die Uranos und Ge in den Anfang der Entwicklung stellt. Als ausdrücklich orphisch gibt sich aber auch ein grosser Teil der von uns zusammengestellten Reihen. Orphischer Einfluss ist auch für die Kosmogonie des Simon Magus vermutet worden. Die von ihm gegebene Beschreibung der Entstehung seines ersten Paares, des männlichen  $\nu\omicron\tilde{\nu}\varsigma$  und der weiblichen  $\acute{\epsilon}\pi\iota\nu\omicron\iota\alpha$  oder des Himmels und der Erde, zwischen die sich die  $\delta\tilde{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$   $\acute{\alpha}\rho\sigma\epsilon\nu\acute{\omicron}\theta\eta\lambda\upsilon\varsigma$ , der  $\acute{\epsilon}\sigma\tilde{\omega}\varsigma$ ,  $\sigma\tilde{\tau}\acute{\alpha}\varsigma$ ,  $\sigma\tau\eta\sigma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron}\varsigma$  stellt, enthält eine ganz

deutliche Beziehung zum Phanesmythus <sup>168)</sup>. Wir dürften daher nicht fehlgehen, wenn wir den Aufbau der von uns verglichenen Reihen aus einer Synthese erklären, die der orphische Dualismus von Himmel und Erde mit einer iranischen Elementenlehre eingegangen ist. In der Folge einer solchen Synthese mussten sich die Elemente der iranischen Reihe auf den Gegensatz von Himmel und Erde verteilen. Man sieht noch deutlich die Schwierigkeiten, die sich zunächst dieser Verteilung boten. Für das Element Wind oder Luft der iranischen Reihe, das *πνεῦμα*, liess sich kein Gegenelement finden, das der Erde hätte entsprechen können. In den Reihen 1 und 2 unsrer Zusammenstellung wird das *πνεῦμα* daher zum Feuer geschlagen und so dem Wasser gegenübergestellt. Für die Reihe des Simon Magus fiel diese Schwierigkeit fort, weil das Feuer als die Gottheit selbst sich ausserhalb der Reihe stellte und die Luft daher allein die Entsprechung des Himmels gegenüber dem der Erde entsprechenden Wasser bilden konnte. In den übrigen Reihen wurde die Symmetrie dadurch erzielt, dass das *πνεῦμα* überhaupt keine Aufnahme unter die selbständigen Elemente fand.

Die Reihen weisen ferner Beziehungen zum Pythagoreismus auf. Das allgemeine Schema der sich an sie knüpfenden Spekulation von dem einen sich zur Welt über eine Vorstufe allumfassender Wesenheiten differenzierenden Gottheit hat seine Analogie in der pythagoreischen Lehre von der potenziell alle Dinge in sich schliessenden Monas, die auf einer niedrigeren Stufe, der Dekas, noch einmal als die Potenz alles Seienden in Erscheinung tritt <sup>169)</sup>. Wie sich der Typus dieser Spekulation mit einem Pythagoreismus verbinden konnte, das zeigt das Beispiel des Monoimos. Eine Analogie zum Pythagoreismus bietet auch das Prinzip der Gegensätzlichkeit, auf dem die Reihen aufgebaut sind. Wenn dieses Prinzip bei Simon Magus und auch in den Klementinen — die kosmischen Syzygien entsprechen hier den prophetischen — als der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen in Erscheinung tritt, so kann das mit der

<sup>168)</sup> Leisegang, Die Gnosis 93 f.

<sup>169)</sup> Theolog. arithm. p. 54 Ast: ... τὸν θεὸν φησιν ὁ Νικόμαχος τῇ μονάδι ἐφαρμόζειν, σπερματικῶς ὑπάρχοντα πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ὄντα, ὡς αὐτῇ ἐν ἀριθμῷ ἐμπεριέχεται δυνάμει τὰ δοκοῦντα ἐναντιώτατα κατ' ἐνέργειαν εἶναι πᾶσιν ἁπλῶς ἐναντιώτερος τρόποις. Dasselbst p. 59 über die δεκάς: πάντα μὲν σπερματικῶς ἐντὸς αὐτῆς περιειληφνῖα ... p. 63 καλεῖται δὲ κράτος καὶ παντέλεια, ἐπεὶ πάντα περαίνει τὸν ἀριθμὸν, περιέχουσα πᾶσαν φύσιν ἐντὸς ἑαυτῆς ἀρτίον τε καὶ περισσού, κινουμένον τε καὶ ἀκινήτον, ἀγαθὸν τε καὶ κακόν.



orphischen Lehre von der mannweiblichen Gottheit zusammenhängen, es kann sich darin aber auch das Vorbild des späteren Pythagoreismus zeigen, der, wie von uns schon vermerkt wurde, die Gegensätzlichkeit als solche mit Vorliebe durch die des Männlichen und Weiblichen zum Ausdruck bringt. In der Schilderung, die Simon Magus von der ἀπέραντος δύναμις gibt, lehnt er sich deutlich an den Pythagoreismus an, wenn er das Urwesen alle ἀριθμοί und ἀριθμητά zugleich in sich enthalten lässt <sup>170)</sup>). Wir verweisen schliesslich darauf, dass in der Achtzahl der Glieder — eine solche liegt vor, wenn man die Gottheit mitrechnet, in den Reihen 1, 2, 4 und 6, wobei die Texte, die 4 und 6 zitieren, die Achtzahl ausdrücklich hervorheben — eine pythagoreische Spekulation erscheint. Die Acht ist die Zahl der Harmonie. Man nennt sie παναριθμῖος oder auch Καθμεία. Die Theologumena arithmeticae, die das berichten <sup>171)</sup>, bringen im selben der Achtzahl gewidmeten Abschnitt auch die Mitteilung über eine Lehre des Philolaos, deren Beziehung zu der Phanesspekulation unsrer Reihen nicht zu verkennen ist: ἔρωτα καὶ φιλίαν καὶ μῆτιν καὶ ἐπίνοιαν ἐπ' ὁδοῶδι συμβῆναι τοῖς οὖσιν <sup>172)</sup>).

Diese Doppelbeziehung zu Orphik und Pythagoreismus weist nun auch, wie wir bereits gesehen haben, die Lehre des Zaratas auf, soweit es sich um den zweiten Teil des von Hippolytos mitgeteilten Fragments handelt <sup>173)</sup>). Aber auch dieser Lehre liegt, was man bisher nicht erkannt hat, eine Reihe vom Typus der hier besprochenen zu grunde. Die Lehre des Fragments verteilt die drei Elemente Feuer, Luft und Wasser auf die beiden Wesenheiten Himmel und Erde in der Weise, dass sie das Feuer und die Luft aus dem Himmel, das Wasser aus der Erde entstehen lässt. Wir dürfen jetzt mit Sicherheit behaupten, dass es sich dabei um eine Gruppierung handelt, die innerhalb einer aus fünf Gliedern — Himmel, Erde, Feuer, Luft, Wasser — bestehenden Elementenreihe vorgenommen wurde. Dass eine fünfgliedrige Elementenreihe dieser Art tatsächlich existierte, dafür gibt es einige Beispiele. Die Reihe erscheint in ihnen freilich nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, aber die Gründe, die

<sup>170)</sup> Hippol., Refut. VI, 11. Vgl. Stob, Ecl. I, prooem, 9, p. 21 W: τὰ ἀριθμητὰ τῶν ἀριθμῶν ταύτη διαλλάττειν ἢ διαφέρει τὰ σώματα τῶν ἀσωμάτων.

<sup>171)</sup> Theolog. arithm. p. 54 Ast.

<sup>172)</sup> ibid. p. 55.

<sup>173)</sup> s. S. 29.

zu ihrer Modifizierung führen mussten, lassen sich in jedem einzelnen Fall einsehen. Hierher gehören die von judenchristlichen Sekten als Eideszeugen angerufenen Wesenheiten. Epiphanius nennt in seiner Darstellung der Ketzerei des Elchasai neben Salz und Brot die Eideszeugen ὕδωρ, αἰθήρ, ἄνεμος, γῆ, οὐρανός<sup>174</sup>), und die Contestatio Jacobi im Eingang der klementinischen Homilien empfiehlt die Schwurformel: μάργουρας ἔχοιμι οὐρανόν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τοῦτοις δ' ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἄερα, οὗ ἄνευ οὐκ ἀναπνέω<sup>175</sup>). Wenn Elchasai in der Elementenreihe das Feuer durch den Äther ersetzt und die Contestatio das Feuer überhaupt nicht erwähnt, so hängt das mit dem Standpunkt dieser Sekte zusammen, die dem Feuer gegenüber eine ausgesprochen feindliche Haltung einnimmt. Eine Fünferreihe des Typus, wie sie der Lehre des Zaratas zu grunde liegt, darf man auch für das berühmte Lied der Magier bei Dion von Prusa voraussetzen<sup>176</sup>). Das Lied — es geht nach der Angabe Dions auf Zoroaster zurück — erzählt vom Götterkönig, der ein aus vier Rossen bestehendes Gespann lenkt. Die vier Rosse symbolisieren vier Elemente: den Himmel, den Luftraum, das Wasser und die Erde. In einem bestimmten Zeitpunkt gewinnt das erste und schnellste der Rosse die Oberhand über die anderen, es nimmt sie schliesslich ganz in sich auf und identifiziert sich zugleich mit dem Lenker selbst. Diese Absorbierung aller Elemente durch das eine wird als Verbrennung geschildert. In ihr wird ein Zustand erreicht, in dem, da jetzt das erste Ross mit der Seele des Lenkers zusammenfällt, alles zum νοῦς geworden ist. Auf diesen Zustand folgt dann eine neue Welterschöpfung. Man erkennt leicht, dass im Hintergrund der Darstellung des Dion eine Lehre steht, die eine Fünzfzahl von Elementen annimmt — Feuer, Luftraum, Wasser, Himmel und Erde — und das oberste der Elemente, das Feuer, mit der Gottheit gleichsetzt<sup>177</sup>). Ganz ebenso identifiziert aber auch Simon Magus das Urwesen mit dem Feuer und stellt ihm die übrigen Elemente gegenüber, zu denen bei ihm noch, wie in anderen Reihen desselben Typus, Sonne und Mond hinzukommen. Ebenso nimmt aber auch bei Simon Magus die Gottheit die aus ihr hervorgegangenen Elemente im Weltbrand wieder in sich zurück.

<sup>174</sup>) Epiphanius, Panar. XIX, 1 u. 6.

<sup>175</sup>) Contest. Jac. II (in den Ausgaben der Homilien).

<sup>176</sup>) Dio Prus., Or. XXXVI, 39—60 (Arnim, II, p. 11 ff.).

<sup>177</sup>) So auch Reitzenstein, Das iran. Erlösungsmysterium 246 f.

In der Gestalt des Götterkönigs bei Dion hat man den iranischen Zarvan wiedererkannt <sup>178)</sup>, denn auch für diesen ist die enge Beziehung charakteristisch, in der er zu den Elementen steht <sup>179)</sup>. Ebenso wurde auch für die Gottheit des Simon Magus Zarvan als Prototyp angenommen <sup>180)</sup>. Es mag auch in anderen Fällen, wo wir der Spekulation von dem einen Gotte begegnen, der sich in einer Elementenreihe manifestiert, ein Zusammenhang mit dem Zarvanismus vorliegen <sup>181)</sup>. Jedenfalls darf jetzt für den engeren Typus solcher Elementenreihen, wie sie unsre Zusammenstellung (s. ob. S. 62 f.) bringt, nachdem wir ihn auch in der Lehre des Zaratas und im Magierhymnus wiedergefunden haben, die Herkunft aus dem Iran, für die man sich bisher nur auf Herodot und die Apologie des Aristoteles berufen konnte, als sicher gelten.

In der Lehre des Zaratas, auf deren Verwandtschaft mit dem Schöpfungsbericht des Laktanz wir schon im vorhergehenden Kapitel hingewiesen haben, zeigt sich die Beziehung zum Iran nicht nur in der Verwendung einer Elementenreihe des von uns besprochenen Typus, sondern auch in der Vorstellung von den beiden *δαίμονες*, in denen man zweifellos die Vertreter von Licht und Finsternis, Ormuzd und Ahriman, zu erkennen hat. Wenn nun in dieser Lehre die Elemente sich auf Licht und Finsternis verteilen, so wird damit über die iranische Anschauung noch hinausgegangen, denn die Elemente sind im Iran nicht Träger des Dualismus. Sie gehen auch in der Zarvanlehre der Schöpfung von Gut und Böse voraus. Wie im Weltbild des Zaratas, so werden auch bei Laktanz und in den Klementinen die Glieder der Elementenreihe nach den beiden iranischen Prinzipien angeordnet, nur dass

<sup>178)</sup> Bidez - Cumont I, 66 f. II, 144, 4. Reitzenstein, a. a. O. H. Junker, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung, Vorträge der Bibl. Warburg 1921—22, Leipzig 1923, 160 f. Nyberg, Journal Asiatique 1931, 91 ff.

<sup>179)</sup> Nyberg, a. a. O. 97.

<sup>180)</sup> Reitzenstein, Mani und Zarathustra, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1922, 258, aber ohne besondere Begründung. Eine Beziehung zu Zarvan liegt vielleicht in der Bezeichnung *ἐστώς, στάς, στησόμενος* für die in den Weltelementen erscheinende Gottheit vor: die drei Ausdrücke deuten auf die Zeit in ihrer Zusammensetzung aus Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Vgl. R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt II, München 1910, 478, 4.

<sup>181)</sup> So hat nach Nyberg, Journal Asiatique 1931, 80 auch Manis Lichtgott sein Vorbild in Zarvan. Vgl. Anm. 198.

hier der Dualismus eine viel schärfere Betonung erfährt, als das in der Lehre des Zaratas der Fall zu sein scheint. Die Möglichkeit zu einer solchen zweiten Anlehnung an die iranische Lehre war in der Verbindung gegeben, die die auch bei Laktanz zu grunde liegende Elementenreihe mit der Orphik und dem Pythagoreismus eingegangen war. In der Orphik knüpft sich an den Gegensatz von Himmel und Erde die ethisch-dualistische Vorstellung vom *σῶμα*, das zugleich ein *σῆμα* ist, und für den Pythagoreismus bedeutet der Gegensatz der Prinzipien zugleich den Gegensatz des Besseren und Schlechteren. Es würde freilich schwer fallen, in der orphischen Kosmologie ausgesprochen dualistische Züge erkennen zu wollen, und auch in der Kosmoslehre des Pythagoreismus tritt uns der Dualismus nie in der ausgeprägten Gestalt entgegen, wie er im Weltbild des Laktanz und auch in dem der Klementinen vorliegt. Aber dieser Dualismus war dennoch vorhanden und konnte bei der Synthese mit der iranischen Lehre leicht das Verbindungsglied abgeben.

Das Ergebnis der im einleitenden Kapitel gegebenen Analyse: dass dem System des Laktanz eine Synthese zu grunde liegt, in der sich eine monistische Lehre mit dem iranischen Dualismus vereinigt hat, wird durch die dem System einverleibte Schöpfungslehre bestätigt. Diese baut sich, wie gezeigt wurde, auf einer Elementenreihe auf, die mit Vorliebe in einer monistischen Spekulation auftritt, aber auch eine dualistische Ausdeutung im Sinne der iranischen Lehre erfahren kann. Als Bestandteil einer monistischen Spekulation kommt sie in einem System vor, das, sofern es sich nicht um dieses System selbst, sondern um einen Typus handelt, ein Glied der von uns für die Lehre des Laktanz vorausgesetzten Synthese darstellt, und bildet auch dort die Grundlage einer Genesisinterpretation. Wir meinen das System des Simon Magus. In ihrer Vereinigung mit einem iranischen Dualismus und ebenfalls als die Grundlage für eine Genesisinterpretation erscheint die Reihe in der monotheistischen Lehre der Klementinen, deren Nähe zum System des Laktanz auch sonst feststeht. Wir haben ferner gesehen, dass die Reihe selbst iranischer Herkunft ist und dass sich ihre nachträgliche Dualisierung im Sinne der iranischen Grundanschauung über die Zwischenstufe ihrer Adaptation an die Orphik und den Pythagoreismus vollzog. Orphische und pythagoreische Elemente sind aber in der Schöpfungslehre des Laktanz auch sonst deutlich vertreten — Laktanz lehnt sich sogar an eine uns bekannte pythagoreische Quelle an —

zugleich trägt aber diese Schöpfungslehre in ihrem Dualismus ein unverkennbar iranisches Gepräge.

Zwei Einzelzüge im Schöpfungsbilde des Laktanz sollen hier noch besprochen werden. Einer von ihnen wurde schon im vorhergehenden Kapitel behandelt. Die Lehre von Feuer und Wasser als den beiden Elementen, aus denen alle Dinge entstanden seien, glaubten wir dort als eine Anpassung der griechischen Elementendoktrin an den iranischen Dualismus von Licht und Finsternis erklären zu können. Sie dürfte aber vielleicht noch eine andre Wurzel haben und sich auch umgekehrt als eine Adaptation der iranischen Auffassung der Elemente an die griechische Lehre von den Grundstoffen deuten lassen. Feuer und Wasser sind in der iranischen Reihe die einzigen Elemente, für die in der griechischen Elementenlehre Entsprechungen vorliegen, denn die iranische Reihe kennt, wie das die Aufzählung bei Herodot beweist — man vergleiche auch 1 und 2 unserer Zusammenstellung, sowie die Reihe des Elchasai — kein Element „Luft“, sondern hat dafür „Wind<sup>182)</sup>“, und „Erde“ ist für sie nicht der mit diesem Worte bezeichnete Stoff, sondern der Erdkörper im Gegensatz zum Himmel. Vollends erscheinen Feuer und Wasser als die einzigen der griechischen Auffassung entsprechenden Elemente in den Reihen, die die Aufteilung in Gegensatzpaare konsequent durchführen, wie etwa in 6:  $\pi\upsilon\rho\ \upsilon\delta\omega\rho$ ,  $\gamma\eta\ \sigma\upsilon\delta\rho\alpha\nu\acute{o}\varsigma$ ,

<sup>182)</sup> Vgl. Bousset, Hauptprobleme 223 ff. In der für den Magierhymnus vorauszusetzenden Elementenreihe erscheint an der entsprechenden Stelle der Luftraum. Man hat in ihm den iranischen Vayu oder  $\Theta\omega\acute{\alpha}\varsigma\alpha$  zu sehen. Über diesen s. Nyberg, a. a. O. 103 ff. u. 197 ff. Er scheidet den Bereich Ormuzds von dem des Ahriman, ebenso wie nach Plutarch, De Is. et Os. 46—47 Mithra zwischen beide tritt, s. Cumont, Les mystères de Mithra, Bruxelles 1913, 7 f. Es ist derselbe Vayu oder  $\Theta\omega\acute{\alpha}\varsigma\alpha$ , der bei Simon Magus (Hippol., Refut. VI, 18) als der  $\acute{\alpha}\lambda\eta\ \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\eta\pi\tau\acute{o}\varsigma$ , der Träger oder die Erscheinungsform des  $\xi\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$ ,  $\sigma\acute{\alpha}\varsigma$ ,  $\sigma\tau\eta\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ , zwischen Himmel und Erde steht. Den  $\xi\sigma\tau\acute{\omega}\varsigma$ ,  $\sigma\acute{\alpha}\varsigma$ ,  $\sigma\tau\eta\sigma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  hat Leisegang (s. Anm. 168) mit dem orphischen Phanes verglichen. Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf die Notiz über Phanes bei Laktanz, Div. inst. I, 5, 5: *cuius (Φάνητος) originem atque naturam quia concipere animo non poterat, ex aëre immenso natum esse dixit*:

$\pi\rho\omega\tau\acute{o}\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma$   $\Phi\acute{\alpha}\epsilon\theta\omega\nu$   $\pi\epsilon\rho\iota\mu\acute{\eta}\kappa\epsilon\omicron\varsigma$   $\eta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$   $\nu\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ .

Die Überlieferung des Verses schwankt zwischen  $\langle\eta\rangle\rho\omega\varsigma$  (B),  $\iota\epsilon\rho\omicron\varsigma$  (R) und  $\theta\epsilon\rho\omicron\varsigma$  (M). Lobeck, Aglaoph. 480 liest  $\alpha\iota\theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$  (vgl. Proclus, in Tim. II 132), so auch Kern, Frg. 73. Sollte das die richtige Lesart sein, so gibt Laktanz in seiner Notiz eine andere Tradition wieder als die, aus der das von ihm als Beleg für seine Worte angeführte Zitat stammt.

σελήνη ἥλιος. Wenn Feuer und Wasser hier an die Spitze der übrigen Elemente gestellt werden, so ist darin auch schon im Keime die Auffassung enthalten, dass die übrigen Elemente in irgend einer Weise aus Feuer und Wasser entstehen. Das ist auch die Vorstellung, die bei Laktanz zu grunde liegt. Ihre Herkunft aus einer ursprünglicheren Auffassung, für die sich Feuer und Wasser den anderen kosmischen Mächten koordinieren, zeigt sich in der Sonderstellung, die die grossen Wesenheiten Himmel, Erde u. s. w. zusammen mit Feuer und Wasser im Vergleich zu den übrigen Schöpfungen einnehmen. Man darf so die bei Laktanz erscheinende Lehre von Feuer und Wasser auch als das Resultat einer Verbindung betrachten, die die griechische Auffassung der Elemente mit der primitiveren iranischen eingegangen ist. Es liegt darin ein Typus vor, der noch in späten Kosmogonien seine Vertretung findet. So lässt auch das jüdische Buch Jesira aus dem Feuer den Himmel, aus dem Wasser die Erde entstehen<sup>183)</sup>, und die arabishe Enzyklopädie der lauterer Brüder von Bazra gibt von der Schöpfungslehre der „Irakenser“ folgenden Bericht: „... er (der Schöpfer) ... liess aus seinem tiefsten Geheimnis ein strahlendes Licht hervorgehen und aus dem Licht ein loderndes Feuer und ein bewegtes Meer; er vereinigte Feuer und Wasser, da ward es rosig-ger Hauch und sich verhärtender Schaum. Er schuf dann aus dem Rauche die hohen Himmel und aus dem Schaume die ausgebreitete Erde.“ Fast dieselbe Lehre wird von den lauterer Brüdern auch den „Hebräern“ zugeschrieben<sup>184)</sup>.

Von den Schöpfungen, die bei Laktanz neben Feuer und Wasser und deren Entsprechungen erwähnt werden, findet man die Himmelsrichtungen und Jahreszeiten in den Allreihen nicht wieder. Aber auch der Genesisbericht enthält nichts, was sich als diese Wesenheiten deuten liesse. Ihre sie kennzeichnende Polarität machte sie aber andererseits in besonderer Weise zu Bestandteilen eines Kosmosbildes geeignet, das sich aus Gegensatzpaaren aufbaut. Die Einbeziehung der Jahreszeiten in den Schöpfungsbericht würde sich aus der pythagoreischen Vorlage des Laktanz erklären lassen, denn auch die Darstellung des Pythagoreismus bei Diogenes Laertius bringt die Jahreszeiten in eine Beziehung zu den Elementen<sup>185)</sup>.

<sup>183)</sup> s. u. Kap. VI.

<sup>184)</sup> F. Dieterici, Die Philosophie der Araber im 9. und 10. Jhrh. n. Chr. III. Der Streit zwischen Mensch und Tier, Berlin 1858, 97 f. u. 102 f.

<sup>185)</sup> Genauer: zu den Elementenqualitäten. Diog. L. VIII, 26: κατ' ἐπι-

Zu den Jahreszeiten konnten sich aber leicht die Himmelsrichtungen gesellen, denn im Parallelismus der kosmischen Erscheinungen des für die Spätantike so charakteristischen Weltbildes der Astrologie fehlen auch die Himmelsrichtungen nicht. Tatsächlich erinnern die Allreihen in ihrem Aufbau an das Schema des astrologischen Weltbildes mit der ihm zu grunde liegenden Idee der durchgehenden Analogie, die zwischen den einzelnen Teilen des Kosmos herrscht<sup>186</sup>). Es ist aber vielleicht möglich, das Auftreten der Himmelsrichtungen und der Jahreszeiten in eine viel nähere Beziehung zum Typus der monistischen Spekulation zu bringen, auf den, wie wir darzutun versucht haben, auch die Schöpfungslehre des Laktanz zurückgeht. Sieht man genau hin, so zeigt es sich, dass die vier Himmelsrichtungen nicht erst nachträglich in das System der Allreihe als deren Ergänzung aufgenommen wurden, sondern dass diese Schöpfungslehre vielmehr umgekehrt von den Raumrichtungen ausgeht. Sie beginnt mit der Höhen- und Tiefendimension: in der Höhe wird der Himmel, in der Tiefe die Erde geschaffen. Dann folgen die vier Richtungen Nord, Süd, Ost und West. Ihnen werden die vier Jahreszeiten zugeordnet und dem Osten und dem Westen zudem der Tag und die Nacht. In den sechs Richtungen wird so gewissermaßen das Skelett gegeben, das sich dann mit den einzelnen Schöpfungen bekleidet. Woher stammt diese eigentümliche Lehre und wie ist sie zu erklären? Die Sechszahl weist auf eine Beziehung zum Schöpfungsbericht der Genesis. Die klementinischen Homilien helfen uns weiter. An einer Stelle dieser Schrift wird eine Gottesauffassung vertreten, die ausgesprochene Züge einer pantheistischen Lehre trägt. Die Gottheit, der Anfang und das Ende aller Dinge, erscheint als das Herz der Welt, von dem gleichsam wie von einem Zentrum sich die lebenszeugende Kraft nach allen sechs Richtungen — nach oben, nach unten, rechts und links, vorwärts und rückwärts — in die Unendlichkeit ergiesst. Indem Gott auf diese Sechszahl hinblickt, vollendet er in sechs Zeiträumen die Welt. Er selbst aber als

---

*κράτειαν θεοῦ μὲν θέρος γίνεσθαι, ψυχροῦ δὲ χειμῶνα, ξηροῦ δ' ἔαρ καὶ ὑγροῦ φθινόπωρον.*

<sup>186</sup>) Man vergleiche die Tabelle bei Boll-Bezold, Stern Glaube und Sterneutung<sup>3</sup>, Leipzig 1926, 54. Es handelt sich um Parallelen, wie sie zum Teil schon den Autoren des hippokratischen Korpus bekannt (C. Friedrich, Hippokratische Untersuchungen, Berlin 1899, 49) und im Zeitalter der aufblühenden Wissenschaften der Astrologie und Alchemie jedermann geläufig waren.

der Siebente ist der Ruhepunkt aller Dinge. Darin ist das Mysterium der Siebenzahl beschlossen <sup>187)</sup>. εἰς οὖν ἔστιν ὁ ὄντως θεός, . . . καὶ ἀπ' αὐτοῦ ὥσπερ ἀπὸ κέντρου βρύουσα τὴν ζωτικὴν καὶ ἀσώματον δύναμιν . . . δικνεῖται οὐσία ἄπειρος εἰς ὕψος, ἀπεράντος εἰς βάθος, ἀμέτρητος εἰς πλάτος, τρεῖς ἐπ' ἄπειρον τὴν ἀπ' αὐτοῦ ζωοποιὸν καὶ φροῦνιμον ἐκτείνουσα φύσιν. τοῦτο οὖν τὸ ἐξ αὐτοῦ πανταχόθεν ἄπειρον ἀνάγκη εἶναι καρδίαν, ἔχον τὸν ὄντως ὑπὲρ πάντα ἐν σχήματι, ὃς ὅπου ποτ' ἂν ᾖ, ὡς ἐν ἀπείρῳ μέσος ἔστιν, τοῦ παντὸς ὑπάρχων ὅρος. ἀπ' αὐτοῦ οὖν ἀρχόμεναι αἱ ἐκτάσεις ἔξ ἀπεράντων ἔχουσι τὴν φύσιν. ὣν ὁ μὲν ἀπ' αὐτοῦ λαβὼν τὴν ἀρχὴν δικνεῖται εἰς ὕψος ἄνω, ὁ δὲ εἰς βάθος κάτω, ὁ δὲ ἐπὶ δεξιάν, ὁ δὲ ἐπὶ λαϊάν, ὁ δὲ ἔμπροσθεν, ὁ δὲ ὀπισθεν, εἰς οὓς αὐτὸς ἀποβλέπων ὡς εἰς ἀριθμὸν πανταχόθεν ἴσον χρονικοῖς ἔξ διαστήμασι συντελεῖ τὸν κόσμον, αὐτὸς ἀνάπαντος ὢν . . . ἀρχὴ ὢν καὶ τελευτή. εἰς αὐτὸν γὰρ τὰ ἐξ ἄπειρα τελευτᾷ καὶ ἀπ' αὐτοῦ τὴν εἰς ἄπειρον ἔκτασιν λαμβάνει. τοῦτό ἐστιν ἐβδομάδος μυστήριον <sup>188)</sup>. In den Worten χρονικοῖς ἔξ διαστήμασι συντελεῖ τὸν κόσμον, sowie in der Bezeichnung Gottes als der ἀνάπαντος ist die Beziehung zum Sechstageswerk deutlich gegeben. Nun vergleicht schon das von einer Handschrift der Homilien gebotene Glossem diese Gottesschilderung mit der bekannten Stelle des Epheserbriefes: ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις, τί τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος γινῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ <sup>189)</sup>. Man hat diese Worte des Epheserbriefes in Beziehung gebracht zu der in den Zauberpapyri auftretenden Formel γενέσθω φῶς πλάτος, βάθος, μήκος, ὕψος, ἀγῆ <sup>190)</sup>. Es ist vom Licht die Rede, das sich gleichmässig nach allen Richtungen ausbreitet. Die in der Formel vorgestellte enge Beziehung zwischen Licht und Raum macht es verständlich, dass in dem spätjüdischen kosmogonischen Werke Sefer Jesira, wie noch zu zeigen sein wird, die sechs Raumdimensionen zur Umschreibung für den Lichtstoff dienen konnten <sup>191)</sup>. In

<sup>187)</sup> Vgl. Anm. 95.

<sup>188)</sup> Homil. XVII, 9 f.

<sup>189)</sup> Cod. Ottobonianus in Dressels Ausgabe S. 341, bei Lagarde S. 163. Ephes. 3, 18 f.

<sup>190)</sup> Wessely, Griechische Zauberpapyri von Paris und London, Denkschr. d. Akad. d. Wiss. Wien 1888, 2. Abt. 69, Z, 930 f, Pap. Leyd. V V, 17,

<sup>191)</sup> s. u. Kap. VI.



der Philosophie ist auch die völlige Gleichsetzung von Raum und Licht nicht ohne Beispiele. Sie ist uns als Lehre des Proklos bekannt <sup>192)</sup> und hat im Mittelalter in Witelō ihren Vertreter <sup>193)</sup>. Die zitierte Stelle der Homilien lässt sich somit in der Weise erklären, dass hier die räumliche Schöpfung als das Licht gedacht wird, das von der Gottheit als seiner Quelle nach allen Seiten hin ausströmt. Dass mit den sechs Richtungen das Licht gemeint ist, wird auch durch die Bezeichnung *ζωτική* nahegelegt, die der von Gott ausströmenden *δύναμις* oder *οὐσία* zukommt. Zwischen den Begriffen Leben und Licht, *ζωή* und *φῶς*, besteht ja im religiösen Denken des Hellenismus eine enge Verbindung <sup>194)</sup>. Die Gottheit wird ferner in den sich an die angeführte Stelle anschliessenden Ausführungen mit der Sonne verglichen, deren Strahlen die zur Winterszeit über den Bergen lagernden Dämpfe wieder einziehen, ebenso wie die Seelen, aus Gott entlassen, wieder zu ihm zurückkehren <sup>195)</sup>. Es scheint sich hier aber um mehr als um einen blossen Vergleich zu handeln. Wir wissen, dass im Zeitalter des ausgehenden Heidentums auch das Judentum am Prozess der Synkretisierung der Religionen beteiligt war <sup>196)</sup>. In der Gestalt der Iao erscheint der Gott der Juden manchmal mit Zügen ausgestattet, die ihn als eine solare Gottheit charakterisieren. Die Gleichsetzung Iaos mit dem Sonnengott soll, wie Macrobius berichtet, Cornelius Labeo in seiner Erklärung eines Orakels des Apollon von Klaros vertreten haben:

φράξω τὸν πάντων ὑπατον θεὸν ἔμμεν Ἰάω,  
χείματι μὲν τ' Ἀἰθρῇ, Δία τ' εἶαρος ἀρχομένοιο,  
Ἡέλιον δὲ θέρευν, μετοπώρου δ' ἀβρόν Ἰάω.

*Huius oraculi vim, numinis nominisque interpretationem, qua Liber pater et Sol Ἰάω significatur, exsecutus est Cornelius Labeo in libro,*

<sup>192)</sup> Zeller, Die Philosophie der Griechen <sup>4</sup> III, 2. Abt., 871 f.

<sup>193)</sup> Über diesen s. Clemens Baemker, Witelō, Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters III, 3. Heft, 2, Münster 1900, 357 ff.

<sup>194)</sup> Ev. Joh. 1, 4. Philo, De op. m. 30. Poimandres I, 8; 21; 32. Vgl. auch die Deutung der Namen *Μῆτις*, *Φάνης*, *Ἡριεπαῖος* als *βονλή*, *φῶς*, *ζωοδοτήρ* (dafür *ζωή* bei Suidas s. v. *Ὀοφείας*) bei Kern, Frg. 65 und *ζωῆς* *φῶς* im 7. orph. Hymnus (auf Helios).

<sup>195)</sup> Homil. XVII, 10.

<sup>196)</sup> s. z. B. H. Gressmann, Die Aufgaben der Wissenschaft des nachchristl. Judentums, Zeitschr. f. atl. Wiss., N. F. II, 1925, 1 ff.

*cui titulus est: De oraculo Apollinis Clarii* <sup>197)</sup>). Dass Iao hier einerseits als der ἑπατος θεός, andererseits aber dennoch nur als der vierte in der Reihe der die Jahreszeiten beherrschenden Götter erscheint, erklärt sich aus der uns schon bekannten Rechnungsart, nach der die Zusammenfassung einer Reihe als letztes Glied derselben mitgezählt wird, denn Iao ist ein viereiniger Gott wie der iranische Zarvan <sup>198)</sup> und auch der römische Ianus <sup>199)</sup>. Er erhält daher in den Zauberpapyri oft das Epitheton ἀρβαν̄ = hebr. „vier“ oder „Vierheit“ <sup>200)</sup>. Seine Deutung als Sonnengott ist mit der Vorstellung, dass er sich in den vier Jahreszeiten manifestiert, gut vereinbar <sup>201)</sup>. Als eine solare Gottheit kennen wir Iao auch aus anderen Zeugnissen <sup>202)</sup>. Von diesen heben wir die Beschwörung in einem Pariser Zauberpapyrus hervor, die für uns insofern von besonderem Interesse ist, als sich hier an den Namen des Gottes die schon erwähnte Licht- Raumformel knüpft: ὀρκίζω σε, ἱερὸν φῶς, ἱερὰ ἀργή, πλάτος, βάθος, μήκος, ὕψος ἀργή κατὰ τῶν ἀρίων ὀνομάτων, ὧν εἴρηκα καὶ νῦν μέλλω λέγειν κατὰ τὸν Ἰάω Σαβαώθ Αρβαν̄ . . . <sup>203)</sup>. Dass zwischen Iao und den Raumdimensionen'

<sup>197)</sup> Macrobius, Sat. I, 18, 18 ff. Vgl. W. W. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, Leipzig 1876, 213 ff.

<sup>198)</sup> So manifestiert er sich in den drei Prinzipien *ašōqar*, *frašōqar* und *zarōqar*, d. h. in den drei Lebensaltern Jugend, Mannesalter und Alter, mit denen er als das die drei vorhergehenden zusammenfassende Glied zu einer Viererreihe vereinigt wird: Nyberg, Journal Asiatique 1931, 86 ff. Manis Gottheit, der *τετραπρόσωπος θεός τοῦ μεγέθους*, hat wahrscheinlich in Zarvan sein Prototyp, s. Nyberg, a. a. O. 47.

<sup>199)</sup> Nach Lydus, De mens. IV, 1 ist Ianus ein *τετραμόρφος θεός*. Ein viereiniger Gott ist nach der orphischen Einheitsformel bei Kern, Frg. 239 auch Dionysos: εἰς Ζεύς, εἰς Ἀΐδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος. Mit Ausnahme des letzten Gliedes ist es dieselbe Götterreihe wie diejenige, die das Orakel des Apollon von Klaros hat. Aber Iao wurde von Cornelius Labeo als *Liber pater* gedeutet. Zur orphischen Einheitsformel vgl. E. Peterson, *Εἰς θεός*, Forschg. zur Rel. u. Lit. des A. u. N. T., 1926, 241 ff.

<sup>200)</sup> Stellen bei Peterson, a. a. O. 306, 2. Daher die Bezeichnung des Demiurgen als *ἀριθμὸν τέταρτος* bei den Gnostikern (Hippol., Refut. V, 7). Vgl. Peterson 326, Nachtrag zu S. 249.

<sup>201)</sup> Vgl. den 7. orphischen Hymnus (Helios) 5: *χοῦσιν ἔχων ὥρων*.

<sup>202)</sup> Nach Lydus, De mens. IV, 38 ist Iao das *φῶς νοητόν*. Peterson, a. a. O. 246, verweist auf Hygin, Fab. 183, wo Iao als Name eines der vier Pferde des Sonnengottes erscheint. Iao steht auch hier an vierter Stelle. Ihm gehen Abraxas, Soter und Bel voraus. Ein Lichtwesen ist Iao auch im Buche Pistis Sophia, s. Baudissin, a. a. O. 186.

<sup>203)</sup> Wessely, a. a. O. Z. 978 ff.

eine enge Beziehung besteht, lehrt auch ein Stelle aus dem schon genannten Buch Jesira, die gleichfalls noch im weiteren ihre Behandlung erfahren soll <sup>204</sup>).

Der Zusammenhang der in den Homilien gegebenen Gottes-schilderung mit der dem hellenistischen Synkretismus geläufigen Auffassung Jahves als eines Licht- oder Sonnengottes dürfte deutlich sein. Man wird keine Bedenken tragen, die Genesisauslegung des Laktanz, wenn sie die Schöpfung mit den Raumdimensionen beginnen lässt, ebenfalls auf diese Auffassung als ihren letzten Hintergrund zurückzuführen. Nun bilden die Jahreszeiten in gleicher Weise wie die Himmelsrichtungen eine Erscheinungsform des Lichtgottes. Wenn sie bei Laktanz als Schöpfungen neben den Himmelsrichtungen genannt werden, so liegt die Vermutung sehr nahe, dass sie gleichfalls aus dem Weltbild des solaren Pantheismus stammen, der sich mit der Gestalt des jüdischen Gottes verbindet.

In der Schöpfungslehre des Laktanz hat sich so die Anschauung von den Elementen als einer Erscheinungsform der Gottheit mit der anderen von der Schöpfung als dem Licht, das von der Gottheit ausstrahlt, zu einer Einheit verbunden. Aber die enge Beziehung zwischen dem Licht einerseits und den letzten Weltelementen andererseits ist gerade für den monistischen Typus charakteristisch, auf den wir auch die Schöpfungslehre des Laktanz zurückgeführt haben. Bei Mani bilden die fünf Elemente die Glieder des Lichtgottes. Für Philon fassen sich die Schöpfungen des ersten Tages im Licht zusammen <sup>205</sup>). Wenn Simon Magus seine Gottheit mit dem Feuer identifiziert, von dem sechs *ῥίζαι* ausgehen, deren materiellen Aspekt die sechs grossen Elemente bilden, so kann auch hier die Anschauung vom Licht zu grunde liegen, das sich von seiner Quelle aus nach allen sechs Richtungen ausbreitet. Man erinnert sich auch an Monoimos, der die Entstehung des Menschensohns, d. h. des Kosmos in seiner potenziellen Gestalt, aus dem Menschen mit der des Lichtes aus dem Feuer vergleicht. Ist nicht auch die Gleichung

<sup>204</sup>) s. u. Kap. VI. Die Beziehung Iaos zu den Himmelsrichtungen lässt auch die Pistis Sophia, Kap. 136 erkennen: „Und es rief Jesus aus, indem er sich zu den vier Ecken der Welt wandte ... und sprach: *ιαω, ιαω, ιαω...* (C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, Leipzig 1905, 232).

<sup>205</sup>) Man vergleiche auch die oft zitierte Stelle De fuga et inv. 110: *λέγω δὲ τὸ ἡγεμονικὸν φωτὶ ἀγγοιδεῖ περιλάμπεται, ὡς ἀξιοχρεὼς ἐνδύσασθαι τὰ ἱμάτια νομοθεῖναι - ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβέτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν ζῆσον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαυπύσχηται.*

Elemente = Licht damit gegeben, dass Phanes, der Lichtgott, dessen Name geradezu als  $\varphi\omega\varsigma$  gedeutet wurde<sup>206</sup>), in der orphischen Allreihe als Inbegriff der Elemente erscheint? Wir gedenken schliesslich auch der von den lauterer Brüdern mitgeteilten, deutlich denselben Typus vertretenden Schöpfungslehren, die aus dem göttlichen Licht Feuer und Wasser und aus diesen Himmel und Erde entstehen lassen<sup>207</sup>).

Fragt man nach dem Ursprung der Vorstellung, die zwischen dem Licht und den Elementen diese enge Verbindung herstellt, so wird man auch für sie auf die iranische Lehre verweisen dürfen. Neben Ahura-Mazda (Ormuzd), dem Lichtgott, stehen dort die Ameša-Spentas, die seinen Lichtcharakter teilen und wie er als Schöpfer und Regierer der Welt bezeichnet werden. Wie jetzt wohl allgemein feststeht, sind die Ameša-Spentas ursprünglich Elementengötter, die die Reform Zarathustras zu rein geistigen Wesen umdeutete<sup>208</sup>). Der Parallelismus zweier Bedeutungen — einer geistigen und einer materiellen — in der Auffassung der obersten Wesenheiten, wie er sich bei Mani und Simon Magus findet, aber auch in der Lehre Philons von den Ideen und den Kräften hindurchschimmert, scheint bei der Annahme eines solchen Zusammenhangs

<sup>206</sup>) s. Anm. 194.

<sup>207</sup>) Die spätjüdische Kabbala, aber auch schon die rabbinische Spekulation (s. V. Aptowitz, Zur Kosmologie der Agada, Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. des Judentums 1928, 363 ff. und Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien, Hebrew Union College Annual VI, 1929, 217 ff.) kennt die Gleichung Adam = Kosmos = Licht. Abgeblasste Spuren einer Spekulation, in der der kosmische Adam als das sich nach allen Richtungen ausbreitende Licht gedacht wird, liegen vielleicht in den Ausführungen Cramer, Anecd. Paris. I, 366 f. vor. Hier werden die vier Buchstaben, aus denen sich der Name  $\text{Ἀδάμ}$  zusammensetzt, als  $\alpha\nu\alpha\tau\omicron\lambda\eta$ ,  $\delta\epsilon\upsilon\varsigma$ ,  $\alpha\rho\alpha\tau\omicron\varsigma$ ,  $\mu\epsilon\sigma\eta\mu\beta\rho\iota\alpha$  gedeutet (vgl. Zosimos bei Berthelot, Collect. des anciens alchimistes grecs, Paris 1888, Texte p. 231 und Slav. Henochbuch XXX). Im Namen liege somit ein Hinweis auf die Ausbreitung des von Adam abstammenden Menschengeschlechts über die ganze Welt. Wie die Ausbreitung des Feuers keine Grenzen kenne, so habe auch Adam die ganze Welt gefüllt. Daher bedeute die hebräische Bezeichnung für „Mensch“ zugleich auch „Feuer“. (Es werden wohl die Worte  $\text{iš}$  und  $\text{eš}$  mit einander in Zusammenhang gebracht).

<sup>208</sup>) Schaefer verweist Studien 279 darauf, dass in einem christlich-soghdischen Text, der den Sprachgebrauch einer in Zentralasien verbreiteten Form der iranischen Religion bewahrt hat, die Elemente als Amahraspands bezeichnet werden. Auch in den manichäischen Turfanfragmenten erhalten die Elemente diese Bezeichnung.

seine religionsgeschichtliche Erklärung zu finden. Ahura-Mazda, obwohl der Schöpfer der Ameša-Spentas, ist selber doch nur einer von ihnen <sup>209</sup>). Die Vorstellung von der darin und in dem gemeinsamen Lichtcharakter zum Ausdruck kommenden Wesensgleichheit der Gottheit mit den Weltelementen dürfte auch für die monistische Auffassung bestimmend gewesen sein, die den von uns betrachteten theologischen Typus kennzeichnet.

Die beiden scheinbar heterogenen Reihen, aus denen sich die von Laktanz in seine Schöpfungslehre aufgenommene Reihe zusammensetzt, weisen somit dennoch eine innere Verwandtschaft auf, die Ursache ihrer Kombinierung werden konnte: sie sind zwar aus verschiedenen Spekulationskreisen hervorgegangen, aber diese Spekulationen waren beides Lehren, in deren Mittelpunkt das **L i c h t** stand. Die von Laktanz verwandte kombinierte Reihe geht einerseits auf den **s o l a r e n** Pantheismus zurück, andererseits auf eine iranische Elementenreihe, die in den Gedankenkreis einer monistischen Spekulation gehört, wo sie unter Umständen, wie bei Philon, auch durch eine nur der Genesis entnommene Elementenreihe ersetzt werden kann, eine Spekulation, für die eine im Zentrum stehende **L i c h t g o t t h e i t**, die sich in — materielle und geistige — Elemente differenziert, typisch ist und die in ihren letzten Ursprüngen auf die iranische Lehre von den Ameša-Spentas zurückzugehen scheint.

---

<sup>209</sup>) J. Darmesteter, Ormuzd et Ahriman, Paris 1876, 41 f.

#### IV

### Die Welterschöpfung aus dem Chaos.

Der kosmogonische Typus, auf den nach unseren Ergebnissen die Genesisinterpretation des Laktanz zurückgeht, fasst die Weltentstehung als die Differenzierung der göttlichen Einheit, die sich in die Weltelemente scheidet. Es handelt sich dabei um eine Elementenreihe, deren *orientalischer* Ursprung deutlich erkennbar ist. Zur Abgrenzung dieses Typus wäre es zweckmässig, ihm eine andere, viel verbreitetere kosmogonische Lehre des Hellenismus gegenüberzustellen, die die Weltentstehung ebenfalls als einen Scheidungsprozess behandelt, dabei aber von der traditionellen *griechischen* Elementenlehre ausgeht. Die Darstellung auch dieses Typus ist um so eher geboten, als auch er zur Grundlage für eine Genesisinterpretation dient und gleichfalls sowohl in der Orphik als auch in der gnostischen Spekulation vertreten ist.

Die kosmogonische Lehre dieses Typus wird von Laktanz in polemischer Absicht mit wenigen Worten treffend charakterisiert: *nec audiendi sunt poëtae, qui aiunt chaos in principio fuisse, id est confusionem rerum atque elementorum, postea vero deum diremisse omnem illam congeriem singulisque rebus ex confuso acervo separatis in ordinemque discriptis instruxisse mundum pariter et ornasse* <sup>210)</sup>. Es ist eine Kosmogonie, die vom Chaos oder der Urmaterie ausgeht und die Welt in der Weise entstehen lässt, dass die im Chaos unordentlich durcheinandergemischten Elemente sich sondern und planmässige Verbindungen eingehen. Die Polemik des Laktanz gilt nicht so sehr diesem allgemeinen Gehalt der Lehre wie ihrer dualistischen Fassung, die der Gottheit eine von ihr unabhängige Materie entgegenstellt, denn, um den Einklang mit der jüdisch-christlichen Anschauung herzustellen, genügte es, das Chaos zu einer Schöpfung Gottes zu machen. Aber die Lehre vom Chaos in ihrer ursprünglichen Form konnte auch zum Ausdruck für eine

---

<sup>210)</sup> Div. inst. II, 8, 8.

pantheistische Weltauffassung werden und hatte eine solche Ausgestaltung auch tatsächlich erfahren. Die Möglichkeit dazu war darin gegeben, dass der Begriff des amorphen, aber die Keime zu jeder Entwicklung enthaltenden Chaos sich nahe mit dem Begriff einer Gottheit berührt, die, *ἄποιος*, d. h. jenseits aller Bestimmung stehend, zugleich potenziell alle Dinge in sich fasst <sup>211</sup>).

Diese kosmogonische Lehre <sup>212</sup>) greift auf vorsokratische Theorien zurück. Es ist die Lehre der alten Physiker, die in ihr wieder auflebt. Sie vervollständigt sich durch die aristotelische Doktrin vom natürlichen Ort der Elemente und gewinnt seit Beginn unserer Zeitrechnung eine weite Verbreitung, so dass sie fast für die Kosmogonie *κατ' ἐξοχήν* gelten kann. In ihrer deutlichsten Gestalt tritt sie uns bei den römischen Dichtern entgegen. Sie stellt in den Anfang der Dinge das Chaos und fasst dieses als eine noch jeder Ordnung entbehrende Mischung der Elemente, deren regelloses Durcheinander sich darin äussert, dass sie in beständigem Haider und Kampf miteinander liegen. Durch den Schöpfungsakt vollzieht sich eine Scheidung unter den Elementen, in der Weise, dass ein jedes jetzt seinen ihm von Natur zukommenden Ort erhält. Das leichteste Element, das Feuer, steigt empor und wird zur Himmelskugel, ihm folgt die Luft und erfüllt den Raum unter dem Himmel, während die schweren Elemente nach unten sinken, wo sie sich ihrerseits in Wasser und Erde scheiden. Durch dieses Auseinandertreten der Elemente ist der Grund für die weitere Schöpfung gelegt. Der ursprüngliche Gegensatz der Elemente bedeutet jetzt nicht mehr Streit und Kampf, sondern sie ergänzen sich jetzt gegenseitig zur Harmonie. Dieses ist etwa in grossen Zügen die Schöpfungslehre, die Ovid im Eingang seiner Metamorphosen — wohl nach alexandrinischen Mustern — mitteilt <sup>213</sup>). Eine ähnliche Schilderung enthalten die Fasti:

*Lucidus hic aër et, quae tria corpora restant,  
ignis, aquae, tellus, unus acervus erat.  
ut semel haec rerum secessit lite suarum  
inque novas abiit massa soluta domos:*

<sup>211</sup>) So wird auch die *μονάς* von den Pythagoreern *ἐλὴ, χάος, ἀόχνοις* genannt *σπερματικὴ διαφύσεως καὶ διακρίσεως*: Theolog. arithm. p. 6 Ast. Photius 187, S. 143 Becker.

<sup>212</sup>) Man vergleiche zum folgenden Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Strassburg 1901, 56 ff.

<sup>213</sup>) Metam. I, 5 ff.

*flamma petit altum, propior locus aëra cepit,  
sederunt medio terra fretumque solo* <sup>214</sup>).

Derselbe kosmogonische Typus wird auch bei Claudian in der Beschreibung des Gewandes der Proserpina angedeutet:

*hic elementorum series sedesque paternas  
insignibat acu, veterem qua lege tumultum  
discrevit natura parens et semina iustis  
discessere locis: quidquid leve, fertur in altum;  
in medium graviora cadunt; incanduit aër;  
legit flamma polum; fluxit mare; terra pendit* <sup>215</sup>).

Wie sehr es sich bei dieser Schöpfungslehre der lateinischen Dichter um einen verbreiteten Typus handelt, das hat vor allem die sog. Strassburger Kosmogonie gelehrt und auch ihr Herausgeber, Reitzenstein, zur Genüge betont <sup>216</sup>). Hier ist es Hermes, der als Weltschöpfer auftritt, indem er durch Berührung mit seinem Zauberstabe die *διαρκείας* der Elemente vollzieht, so dass sich deren Streit in Eintracht und Liebe wandelt. Nachdem sie geschieden und auf die ihnen gebührenden Örter verteilt worden sind, entstehen aus ihnen auch hier die grossen Bestandteile des Kosmos. Mit der Strassburger Kosmogonie nahe verwandt ist die Schöpfungslehre, die der Poimandrestraktat des hermetischen Korpus bietet. Sie ist mit Bestandteilen einer gnostisch-dualistischen Spekulation durchsetzt, doch tritt der Grundtypus noch genügend deutlich hervor. War es in der Strassburger Kosmogonie Hermes, der die Scheidung der Elemente bewirkte, so ist es hier der göttliche Logos: *λόγος ἄριος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος· κοῦφον δὲ ἦν καὶ ὄξυ δραστικόν τε ἅμα· καὶ ὁ ἀήρ ἐλαφρὸς ὢν ἠκολούθησε τῷ πυρί, ἀναβαίνοντος αὐτοῦ μέχρι τοῦ πυρὸς ἀπὸ γῆς καὶ ὕδατος, ὡς δοκεῖν κρέμασθαι αὐτὸν ἀπ' αὐτοῦ· γῆ δὲ καὶ ὕδωρ ἔμεινε καθ' ἑαυτὰ συμμεμιγμένα, ὡς μὴ θεωρεῖσθαι <τὴν γῆν> ἀπὸ τοῦ ὕδατος* <sup>217</sup>). Später ist dann auch von der Scheidung zwischen Wasser und Erde die Rede <sup>218</sup>).

Schon im Poimandrestraktat finden sich Entlehnungen aus dem biblischen Schöpfungsbericht. Der Hinweis auf die Unsichtbarkeit

<sup>214</sup>) Fasti I, 105 ff.

<sup>215</sup>) De raptu Pros. I, 248 ff.

<sup>216</sup>) Reitzenstein, a. a. O. 53 ff.

<sup>217</sup>) I, 5. Der Text nach Reitzenstein, Poimandres 329.

<sup>218</sup>) I, 10.



der Erde in dem zitierten Abschnitt geht auf die Genesisworte ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος <sup>219)</sup> zurück. Wenn es im weiteren von der Erde heisst: καὶ <ἡ γῆ> ἐξήνεγκεν ἀπ' αὐτῆς ἃ εἶχε ζῶα τετράποδα <καὶ> ἑρπετά, θηρία ἄγρια καὶ ἡμερα, so liegt ebenfalls enge Anlehnung an den Genesisbericht vor <sup>220)</sup>. Eine völlige Verschmelzung der Kosmogonie des hier betrachteten Typus mit der biblischen Schöpfungserzählung bringt der 3. Traktat des Korpus: ἦν γὰρ σκότος ἄπειρον ἐν ἀβύσσῳ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερόν, δυνάμει θείᾳ ὄντα ἐν χάρι. ἀνείθη δὲ φῶς ἄριον καὶ ἐπάγη ὑπ' ἄμμιφ ἐξ ὕγρας οὐσίας στοιχεῖα, καὶ θεοὶ πάντες καταδιαιοῦσι φύσεως ἐνσπόρου. ἀδιορίστων δὲ ὄντων ἀπάντων καὶ ἀκατασκεύαστων ἀποδιωρίσθη τὰ εἰλαφρὰ εἰς ὕψος καὶ βαρέα ἐθεμελιώθη ὑφ' ὕγρας ἄμμιφ, πυρὶ τῶν ὅλων διορισθέντων καὶ ἀνακρεμασθέντων πνεύματι ὀχεῖσθαι· καὶ ὥφθη ὁ οὐρανὸς ἐν κύκλοις ἑπτὰ . . . καὶ ἐγένετο θηρία τετράποδα καὶ ἑρπετά καὶ ἔνυδρα καὶ πτηνὰ καὶ πᾶσα σπορὰ ἐνσπορος καὶ χόρτος καὶ ἄνθους παντός χλοῇ <sup>221)</sup>.

Konnte so die heidnische Kosmogonie sich des biblischen Schöpfungsbildes zu ihrer Vervollständigung und Ausschmückung bedienen, so war auch der umgekehrte Weg einer Genesiserklärung auf der Grundlage dieser heidnischen Kosmogonie möglich. Das beste Beispiel dafür liefert die Schrift *Εἰς ἑξαήμερον* des Gregor von Nyssa <sup>222)</sup>. Die Schöpfungslehre der Genesis wird hier ganz im Sinne dieser Kosmogonie wiedergegeben. Nach Gregor geht die Schöpfung, von der Moses berichtet, auf einen einmaligen Akt zurück. Diese Einmaligkeit gilt jedoch nur für die Dinge in ihrem potenziellen Zustand. Ihre Aktualisierung erfolgt in natürlicher Sukzession. Das sukzessive Hervorgehen der Dinge wird auch hier als eine Differenzierung gedacht, der ein chaotischer Zustand vorausgeht: ἀδιακρίτως τοῦ παντός ὑποστάντος καὶ τῶν στοιχείων πάντων ἐν ἀλλήλοις πεφυρμένων <sup>223)</sup>. Als erstes scheidet sich aus der Elementenmasse das seiner Natur nach leichteste Element, das Feuer oder das Licht, aus, setzt sich an der Grenze der sichtbaren Dinge in kreisförmige Bewegung und bewirkt so die Entste-

<sup>219)</sup> Gen. 1, 1.

<sup>220)</sup> I, 11, vgl. Gen. 1, 24,

<sup>221)</sup> III, 1 ff.

<sup>222)</sup> Migne, Patol. gr. 44, 62 ff.

<sup>223)</sup> 73 A.

hung von Tag und Nacht <sup>224</sup>). Auf das Feuer hätte die Luft folgen müssen, doch liess sie Moses unerwähnt, da sie als die wichtigste Lebensbedingung so enge mit der Natur des Menschen verknüpft ist, dass eine Belehrung über sie überflüssig war <sup>225</sup>). Weiter wurde dann in der übriggebliebenen Mischung das Wasser von der Erde getrennt <sup>226</sup>). Aber auch die Entstehung der Himmelskörper beruht auf dem Prinzip der Scheidung, insofern als das Licht oder die feurige Substanz sich bei der Bildung der Gestirne in seine anfangs durcheinandergemischten mannigfaltigen Bestandteile zerlegte <sup>227</sup>). Dieser Prozess der Differenzierung wird von Gregor durch ein bemerkenswertes Bild veranschaulicht. Mischt man in einem Gefäss Quecksilber, Wasser und Öl, so lässt sich beobachten, wie sich diese Substanzen bald wieder scheiden: das Quecksilber setzt sich am Boden ab, das Wasser bleibt in der Mitte, während das leichte Öl emporsteigt <sup>228</sup>).

Mit diesem Vergleich stellt sich Gregor in eine gewisse Nähe zu den Vertretern der Alchemie, wo sie ihre Kunst als Analogie zur *κοσμοποιία* auffassen <sup>229</sup>). Es handelt sich ja um die Kunst, die Metalle durch einen Läuterungsprozess in Gold überzuführen. Der Alchemie ist aber noch eine andere Analogie geläufig: die Läuterung der Metalle hat ihre Entsprechung in der Reinigung der Seele oder des göttlichen Pneumas von der befleckenden Körperlichkeit <sup>230</sup>). Hier lehnt sich die Alchemie in Begriff und Ausdruck eng an gnostische Lehren an, wie ja auch umgekehrt die Gnosis ihre Symbole der Alchemie entnimmt. Hippolytos berichtet von den Sethianern, sie legten grosses Gewicht auf die Lehre von der Mischung, *λέγοντες καταμεμῖχθαι καὶ χρυσίῳ χαλκόν, καὶ τέχνη τις εὔρεται ἡ διακρίνουσα τὸν χαλκὸν ἀπὸ τοῦ χρυσίου*. Das Ziel des Weltprozesses ist ja die allgemeine Entmischung. Das in der Finsternis gefangene Licht muss sich wieder befreien. Daher sagt auch Christus, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Vermischte zu scheiden — *διχάσαι καὶ χωρίσαι τὰ συγκεκο-*

---

<sup>224</sup>) 72 D ff.

<sup>225</sup>) 86 D ff.

<sup>226</sup>) 88 C f.

<sup>227</sup>) 114 A ff.

<sup>228</sup>) 120 B.

<sup>229</sup>) Berthelot, Collect. des anciens alchimistes grecs, Texte p. 213.

<sup>230</sup>) ibid.

*μένα*. Letztlich muss alles durch die Vermischung Gefesselte an seinen ihm eigentümlichen Ort zurückkehren, wie das Eisen vom Magnet und die Spreu vom Bernstein angezogen wird <sup>231</sup>).

Besteht hier die Entmischung als eine Forderung an die durch einen entgegengesetzten Prozess schon entstandene Welt, so erscheint sie als ein kosmogonischer Faktor in dem ebenfalls von Hippolytos mitgeteilten System des Basileides. Es ist hier wieder derselbe kosmogonische Typus. Er vereinigt sich aber bei Basileides mit einem sublimen Mystizismus. Wir erfahren hier von einem Gott, der über jede konkrete Bestimmtheit, sogar über den Gegensatz von Sein und Nichtsein erhaben ist. Er leitet die Weltentstehung ein, indem er seinen Samen fallen lässt. Von diesem kann ebenso wie von der Gottheit weder gesagt werden, dass er sei, noch dass er nicht sei, denn er ist das noch zu Schaffende in dem Zustand der reinen Potenzialität. Er ist wie das Senfkorn, das schon die ganze Pflanze mit Wurzeln, Zweigen und Blättern in sich trägt oder wie das Pfauenei, in dem schon der ganze Farbenreichtum des Vogels vorgebildet ist. Auf diesen Samen der Welt wird nun übertragen, was von dem Chaos der Kosmogonien gilt. Er erscheint als eine undifferenzierte Masse, aus der der Kosmos durch Entmischung, Scheidung oder Läuterung hervorgeht. Die Art, wie das geschieht, entspricht fast genau den bisher angeführten Schilderungen der Weltentstehung, nur dass bei Basileides die physikalischen Kräfte und Elemente mit mystisch-religiösen Wesenheiten in eins verschmelzen, wie auch bei Simon Magus die Elemente zugleich geistige Kräfte darstellen. Basileides spricht von drei „Sohnschaften“, die in der Samenmasse verborgen liegen. Die eine Sohnschaft ist ein Feines (*λεπτομερές*), die andere ein Grobes (*παχυμερές*), die dritte ein der Reinigung Bedürftiges. Die Weltentstehung beginnt auch hier damit, dass das Feine als das Leichteste zuerst emporsteigt. Die zweite Sohnschaft, die das Grobe und Schwere darstellt, kann sich nicht selber erheben, sondern wird von dem aus der Sameneinheit aufsteigenden Pneuma emporgeführt, das Pneuma selbst aber legt sich um die Welt als deren Grenze. Dann entlässt die Samenmasse den Herrscher der Ogdoas, d. h. der Fixsternregion, ihm folgt der Herrscher der Planetensphäre. Die dritte Sohnschaft bleibt zunächst noch zurück, bis auch sie von Christus erlöst wird <sup>232</sup>).

<sup>231)</sup> Hippolytus, Refut. V, 21.

<sup>232)</sup> Hippolytus, Refut. VII, 1—27.

Dieses Weltbild ist von besonderem Interesse, weil hier das Chaos, die undifferenzierte Masse, nicht mehr als ein Ursprüngliches, sondern als Teil der Gottheit erscheint. Die Kosmogonie des betrachteten Typus tritt in den Dienst einer Auffassung, nach der sich die Gottheit selber zur Welt differenziert und wird so in demselben Sinne verwandt wie die der Spekulation des Simon Magus zu grunde liegende, an die iranische Elementenreihe anknüpfende Weltentstehungslehre. Als ein andres Beispiel dieser Art kann auch die in den klementinischen Homilien von Apion wiedergegebene orphische Kosmogonie betrachtet werden. Diese Kosmogonie, die eine natürliche Deutung des theogonischen Mythos geben will, stellt in den Ursprung aller Dinge die Zeit und das Chaos. Das sind die Wesenheiten, die der Mythos mit Kronos und Rhea bezeichnet. Das Chaos wird als feuchte, fließende Substanz geschildert, die die Elemente in tausendfacher ungeordneter Mischung in sich enthält. Im Laufe der Zeit geschah es, dass eine gewisse Ordnung in die Bewegung kam, indem sich in der fließenden *ὄγρὰ οὐσία* ein Wirbel bildete und in diesen Wirbel das Zeugungsfähige hinabgerissen wurde, das auch das Pneuma mit sich hinabzog. So entstand, wie im Wasser eine Blase zu entstehen pflegt, in der Tiefe, dann aber vom Pneuma emporgehoben, ein eiförmiges Gebilde, das die Keime zu allen Dingen in sich schloss. Dieses Gebilde wird, wie auch das göttliche Sperma in der Lehre des Basileides mit dem Pfauenei verglichen, das im Keim schon alle Farben des Vogels in sich vereinigt. In dem Ei gestaltete sich nun durch die *πρόνοια* des in ihm enthaltenen *θεῖον πνεῦμα* eine mannweibliche Gottheit, die von Orpheus Phanes genannt wurde, „weil bei seinem Erscheinen das All aus ihm hervorleuchtete“. Diese Gottheit spaltete das Ei und bewirkte durch ihre Kraft die harmonische Ausgestaltung des Ganzen. Innerhalb des Eis vollzog sich die Scheidung der Elemente. Der schwerste Bestandteil der chaotischen Masse, die *ὄνπαρά καὶ τραχεῖα οὐσία* — der Mythos personifiziert ihn durch Hades — sank hinab. Das Wasser, das sich über ihm sammelte, ist der Poseidon der Theogonie. Der reinste und leichteste Stoff, das Feuer, das im Mythos Zeus genannt wird, stieg empor und hob auch das in der *ὑλῇ* zurückgebliebene *θεῖον πνεῦμα* mit sich hinauf. Dieses wird im Mythos als Metis bezeichnet, während die Luft — ihre Entstehung bleibt in der Darstellung unklar — dort als Hera erscheint <sup>233</sup>).

---

<sup>233</sup>) Homil. VI, 3—12. Kern, Frg. 56.

Auch in dieser Darstellung, die sich deutlich als eine Vereinigung verschiedener Bestandteile zu erkennen gibt — auch der Genesisbericht scheint durch das *θεῖον πνεῦμα* vertreten zu sein — <sup>234)</sup> nähert sich die Vorstellung vom ursprünglichen Chaos, aus dem sich die Elemente scheiden, der Idee eines sich zur Welt entfaltenden Allgottes. Wie bei Basileides das Chaos als der göttliche Same erscheint, so wird es hier zum Weltei, das dadurch, dass es den Gott in sich entstehen lässt — er tritt nicht von aussen an das Chaos heran — sich zum Kosmos gestalten kann. Man sieht auch an diesem Beispiel, wie der Begriff des Chaos zum Übergang in einen anderen tendiert. Die Undifferenziertheit, die das Chaos als regelloses Durcheinander charakterisiert, gleicht sich der göttlichen Einheit an, die im Kosmos zur Vielheit wird. Es sind auch hier die Elemente, über die sich die Differenzierung vollzieht, doch handelt es sich bei ihnen um die traditionellen Grundstoffe der griechischen Doktrin.

In den hier betrachteten Zusammenhang gehört, obgleich nur entfernt, auch die schon oft behandelte Lehre Philons vom Logos als *τομεύς*, wie sie vornehmlich in der Schrift *Quis rerum divinarum heres sit* vorliegt. Unter Anknüpfung an die Septuagintastelle Gen. 15, in der erzählt wird, wie Abraham, um von Gott ein Zeichen zu erhalten, die Opfertiere mitten durchschnitt und dann die Hälften einander gegenüberstellte — *ἀντιπρόσωπα τίθησιν ἀλλήλοις* — wird auch hier die Weltentstehung als ein Prozess der Differenzierung geschildert, wobei der Darstellung auch hier der bekannte kosmogonische Typus zu grunde liegt. Die Scheidung vollzieht der Logos, das scharfe Werkzeug Gottes, in der *ἀμορφος* und *ἄποιος* *τῶν ὅλων οὐσία*, der Materie <sup>235)</sup>. Er zerlegt die Materie zunächst in zwei Teile — das Leichte und das Schwere oder das Feine (*λεπτομερές*) und das Grobe (*παχυμερές*). Von diesen Teilen zerschneidet er weiter das Leichte in das Warme und Kalte und das Schwere in das Feuchte und Trockene. Auf diese Weise entstehen die Elemente Feuer und Luft einerseits, Wasser und Erde andererseits. Die Erde wird wiederum in Festländer und Inseln geteilt, das

<sup>234)</sup> Man vergleiche die auf S. 81 zitierte Stelle des hermet. Korpus III, 1: *καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερόν, δυνάμει θείᾳ ὄντα ἐν χάει.*

<sup>235)</sup> *Quis rer. div. her.* 140, vgl. *Quaest. in Gen.* I, 64: *mundi conditor, cum indomitam inordinatamque et patibilem vim ordinare coepit, sectione usus est et divisione.*

Wasser in Meere und Flüsse, die Luft in Sommer und Winter und das Feuer in das nützlich verwendbare und das verderbliche. So trennt sich auch das Unbeseelte vom Beseelten, das Sterbliche vom Unsterblichen, das Unvernünftige vom Vernunftbegabten und im Menschen das Männliche vom Weiblichen <sup>236)</sup>).

Zum Moment der Scheidung tritt das des Gegensatzes hinzu. Die Welt besteht aus Gegensätzen. Diese Erkenntnis, als deren Urheber von den Griechen Heraklit angesehen wird, ist ein *παλαιὸν εὔρημα* des Moses <sup>237)</sup>). Philon betont nun, dass es sich bei der Weltentstehung durch Teilung in Entgegengesetztes zugleich immer um eine *τομὴ εἰς ἴσα* handelt <sup>238)</sup>). Die Gegensätze, aus denen sich die Welt aufbaut, halten sich die Waage. Darin äussert sich aber die in der Schöpfung waltende Gerechtigkeit, die *δικαιοσύνη*. Ihr ist das gleichmässige Verteilen eigentümlich, worauf ja auch ihr Name hinweist, der mit *δίχα τέμνειν* zusammenhängt <sup>239)</sup>). Der Schöpfungsbericht zeigt die *δικαιοσύνη* am Werk: *ποῦ δ' ἰσότητα τὴν δικαιοσύνης τροφὸν ὁ νομοθέτης οὐκ ἀποδέχεται ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ παντὸς οὐρανοῦ γενέσεως; „διεχώρισε“ γὰρ φησιν „ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτός καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους· καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος νύκτα“. ἡμέραν γὰρ καὶ νύκτα καὶ φῶς καὶ σκότος ἰσότης ἔταξε τοῖς οὐοῖ. διείλεν ἰσότης καὶ τὸν ἄνθρωπον εἰς ἄνδρα καὶ γυναῖκα, δύο τμήματα, ἄνισα μὲν ταῖς ῥώμας, πρὸς ὃ δὲ ἔσπευσεν ἡ φύσις. τρίτον τινὸς ὁμοίου γένεσιν ἰσαίτατα <sup>240)</sup>).* So dient auch hier die kosmogonische Lehre von der Scheidung des Chaos, freilich nicht direkt, sondern über die sich an sie knüpfende pythagoreische Anschauung von der *ισότης* der Gegensätze, der Erklärung des biblischen Schöpfungsberichts <sup>241)</sup>).

<sup>236)</sup> Quis rer. div. her. 133 ff., vgl. De plantat. 3 u. Quaest. in Gen. I, 64.

<sup>237)</sup> Quis rer. div. her. 214. Vgl. Quaest. in Gen. III, 5.

<sup>238)</sup> Quis rer. div. her. 133; 141 ff. Quaest. in Gen. I, 5.

<sup>239)</sup> Quis rer. div. her. 164.

<sup>240)</sup> ibid. 163 f.

<sup>241)</sup> Ganz ähnlich wird von Tertullian, Adv. Marcionem II, 12 die in den Schöpfungen des Hexaemeron zu tage tretende Gegensätzlichkeit zur Gerechtigkeit in Beziehung gebracht. Güte und Gerechtigkeit sind die beiden Kräfte Gottes, denen die Welt ihr Dasein verdankt. War die Güte die Veranlassung zur Erschaffung der Welt, so geht ihre Gestaltung und die Anordnung ihrer Teile auf die Gerechtigkeit Gottes zurück: *Bonitas eius generata est mundum, iustitia modulata est... Iustitiae opus est, quod inter lucem et tenebras separatio pronuntiata est, inter diem et noctem, inter*

Die Lehre von Logos-*τομεύς* weist eine deutlich pythagoreische Färbung auf. Sie ist ein Beispiel für die im späteren Pythagoreismus so beliebte Spekulation über die Gegensätzlichkeit der Elemente. Wir haben gesehen, dass der Pythagoreismus sich auch der iranischen Allreihe bemächtigt hatte. Wenn diese zugleich, wie in der Lehre des Zaratas, in den klementinischen Homilien und bei Laktanz eine Dualisierung im Sinne einer Verteilung der Gegensätze auf Licht und Finsternis oder Gut und Böse erfahren hatte, so zeigte sich dieselbe Verteilung, aber jetzt auf der Grundlage der griechischen Elementendoktrin, in der von Hippolytos mitgeteilten pythagoreisierenden Lehre der „Ägypter“. Eine entsprechende dualistische Kosmogonie fanden wir im Poimandrestraktat des hermetischen Korpus. Zugleich stellt auch diese Kosmogonie in den Anfang der Dinge das Licht: der aus dem Licht kommende Logos veranlasst die Scheidung der Elemente in der *ὄγρὰ φύσις*. Dieselbe Bedeutung kommt dem Licht in der orphischen Kosmogonie der Homilien zu: das All entsteht dort *τῷ φέγγει τοῦ διαπρεπεστάτου τῶν στοιχείων πρὸς ἐν τῷ ὄγρῳ τελεσφοροῦμένον*. Eine Lehre, die Licht und Schöpfung in einen nahen Zusammenhang bringt, lässt auch das Strassburger Fragment noch erkennen. Es zeigt sich so auch in dieser Lehre die Konkurrenz des von der griechischen Elementenauffassung ausgehenden kosmogonischen Typus mit der Spekulation, die sich an die iranische Allreihe knüpft.

---

*caelum et terram, inter aquam superiorem et inferiorem, inter maris coetum et aridae molem, inter luminaria maiora et minora, diurna atque nocturna, inter marem et feminam, inter arborem agnitionis mortis et vitae, inter orbem et paradisum, inter aquigena et terrigena animalia. Omnia ut bonitas concepit, ita iustitia distinxit.*

## Die indische Anthroposlehre.

Der Typus religiöser Spekulation, den wir bei Laktanz als die letzte Grundlage seiner Genesisinterpretation feststellen konnten, ist in einigen seiner Ausprägungen mit Zügen ausgestattet, die eine Beeinflussung durch einen bei der Beurteilung des späten Synkretismus nur wenig berücksichtigten Gedankenkreis verraten.

Der Anfang des orphischen Zeushymnus erscheint bei Eusebios (K e r n, Frg. 168) in folgender Gestalt:

- Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὕστατος ἀοικέραντος ·  
 Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται ·  
 Ζεὺς ἄρσην γένητο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νόμφη ·  
 Ζεὺς πνυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος ·  
 5 Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἀπάντων ἀρχιγένεθλος ·  
 ἐν κοῖτος, εἰς δαίμων γένητο, μέγας ἄρχος ἀπάντων,  
 ἐν δὲ δέμας βασιλείων, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,  
 πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἡμαρ  
 καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερεπής ·  
 10 πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται.*

Es handelt sich um eine Variante der in der Schrift *Περὶ κόσμου* überlieferten Fassung (Frg. 21a). Den Schluss des Hymnus bilden bei Eusebios zwei Verse, die mit einigen kleinen Abweichungen auch das Ende des Zitats in Frg. 21a bietet. Zwischen diesen Schluss und den zitierten Anfang fügt sich bei Eusebios eine Reihe von Versen ein, die der Vorstellung, dass Zeus alles ist, auch in der Weise Ausdruck verleiht, dass die Bestandteile des Kosmos einzeln den Gliedern des Gottes gleichgesetzt werden:

- τοῦ δὴ τοι κεφαλὴ μὲν ἰδεῖν καὶ καλὰ πρόσωπα  
 οὐρανοῦ αἰγλήεις, ὃν χρύσεαι ἄμφις ἔθειραι  
 ἄστρον μαρμαρέων περικαλλέες ἡερέθονται,  
 ταῦτα δ' ἀμφοτέρωθε δύο χρύσεια κέρατα,  
 15 ἀντολή τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανίωνων,*



- ὄμματα δ' ἡελίως τε καὶ ἀντιώσσα σελήνη·  
 νοῦς δέ οἱ ἀρευδῆς βασιλῆϊος ἀφ' αὐτοῦ αἰθήρ,  
 ᾧ δὴ πάντα κλύει καὶ φράσσεται· οὐδὲ τίς ἐστιν  
 αὐτῇ οὐδ' ἐνοπὴ οὐδὲ κτύπος οὐδὲ μὲν ὄσσα,  
 20 ἢ λήθει Διὸς οὐκ ἀπερμενέος Κρονίωνος.  
 ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχει ἡδὲ νόημα·  
 σῶμα δέ οἱ περιφεγγές, ἀπείριτον, ἀστυγέλικτον,  
 ἄτρομον, ὀβριμόγυιον, ἀπερμενές ὧδε τέτυκται·  
 ὦμοι μὲν καὶ στέφνα καὶ ἐνδρέα νῶτα θεοῖο  
 25 ἀήρ ἐδρυβίης, πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο,  
 τῆς ἐπὶ πάντα ποταῖθ', ἱερὴ δέ οἱ ἔπλετο νηδὺς  
 γαῖά τε παμμήτωρ ὁρέων τ' ἀπεινὰ κάρηνα·  
 μέσση δὲ ζώνη βαρυχέος οἶδμα θαλάσσης  
 καὶ πόντον· πεμάτη δέ βάσις χθονὸς ἐνδοθι ὀρίζαι  
 30 Τάτταρά τ' ἐδρῶντα καὶ ἔσχατα πείρατα γαίης.

Das Haupt des Gottes ist der Himmel, seine Augen sind Sonne und Mond, sein Geist ist der Äther, mit dem er alles hört und bedenkt, seinen Oberleib bildet die Luft, seinen Unterleib das Meer, die Erde und die Tiefe des Tartarus. Dass eine typisch indische, leicht gräzisierte Anschauung vorliegt, dürfte jedem deutlich sein, der auch nur oberflächlich mit den religiösen Texten Indiens vertraut ist. Es liegt die Vorstellung zu grunde — sie erscheint zuerst in den Puruṣa-Liedern des R̥gveda — <sup>242)</sup> die die Welt als einen grossen Menschen fasst, dessen Glieder die Weltelemente darstellen. Diese Parallelisierung von Körperteilen und Weltelementen wird dann unzähligemal an die mit dem All identifizierte Gottheit, sei es Brahman, Viṣṇu oder Śiva, geknüpft. Die Entsprechungen zwischen Körpergliedern und Weltelementen im Zeushymnus stimmen auch im einzelnen mit denen überein, die den indischen Texten geläufig sind. Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht die nur von indischen Anschauungen aus zu erklärende Vorstellung, die das Gehör des Gottes in Beziehung zum Äther setzt. Sie beruht auf der Gleichsetzung des Äthers mit dem obersten Element der Inder, dem *ākāśa*, denn dieser wird gedacht als der den Schall leitende luftgefüllte Raum, aus dem „der Ton, das Gehör und die Hohlräume“ entstehen <sup>243)</sup>. Daher bilden auch in den Texten, die

<sup>242)</sup> R̥gveda X, 90; X, 31 u. 82.

<sup>243)</sup> Mahābh. XII, 285, 9—12 (nach Deussen, Allgem. Gesch. d. Philos. I, Abt. 3, 72 f.).

Körperglieder und kosmische Wesenheiten zu einander in Parallele bringen, die Ohren die Entsprechungen der Himmelsrichtungen <sup>244</sup>).

Die Entdeckung, dass im Zeushymnus indisches Gedankengut verwendet wird, ist dem Iranisten A. Götze zu verdanken. Er liefert in seiner Abhandlung „Persische Weisheit in griechischem Gewande“ zunächst den Beweis, dass der in der pseudo-hippokratischen Schrift *Περὶ ἐβδουμάδων* gezogene Vergleich zwischen Kosmos und Mensch auf eine altpersische Mikrokosmoslehre zurückgeht, wie sie in einem freilich spätpersischen Text, dem sog. grossen Būdahišn, vorliegt <sup>245</sup>). Den zweiten Teil seiner Untersuchung widmet Götze dem orphischen Zeushymnus <sup>246</sup>). Er geht dabei von einer Rekonstruktion des Hymnus aus, die 21a und 168 zu einem Ganzen kombiniert und glaubt, die Vorstellung, nach der Zeus Himmel, Erde, Feuer, Wasser u. s. w. ist, mit der anderen, die den Kosmos in seinen grossen Bestandteilen den Gliedern des Gottes gleichsetzt, als eine Einheit betrachten zu dürfen, die denselben religiösen Kreisen entstamme. Die Elementenreihe γαῖη, οὐρανός, πνοὴ πάντων, πῦρ, πόντος, ἥλιος, σελήνη erweist sich auch für ihn als iranisch, sie erinnert ihn aber auch an ähnliche Reihen in frühindischen Texten. Da auch der Parallelismus zwischen Kosmos und Mensch seine Entsprechungen in indischen Texten findet, aber dort einen anderen Typus darstellt als die eigentliche iranische im grossen Būdahišn vertretene Mikrokosmosspekulation, so glaubt Götze, dass dem Zeushymnus die Lehre einer religiösen Gemeinde zu grunde liege — es handelt sich nach ihm um die „Sekte der Zrvaniten“ — die, von der Orthodoxie abweichend und direkt auf dem Volksglauben fussend, altes (also wohl gemeinarisches) Gut noch unverändert bewahrt habe.

Angeregt durch Götzes Untersuchung, hat sich auch Reit-

<sup>244</sup>) So im Puruṣahymnus Rgv. X, 90, 14. Wie aus dem Zeushymnus und den unten im Text zitierten Versen des Sarapisorakels hervorgeht, war die in den modernen Darstellungen übliche Bezeichnung des *ākāśa* als Äther (gegen sie polemisiert Böhtlingk, Sitzungsber. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1900, 149 ff.) schon den Griechen geläufig. Vgl. auch Megasthenes, Frg. 40 Müller, wo von der Kosmogonie der Inder berichtet wird: *πρὸς δὲ τοῖς τέτταροι στοιχείοις πέμπτη τίς ἐστι φύσις, ἐξ ἧς ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἄστροα*.

<sup>245</sup>) Zeitschr. für Indologie und Iranistik I, 1922, 60 ff. Vgl. W. Kranz, Kosmos und Mensch 121 ff. (s. Anm. 118).

<sup>246</sup>) Zeitschr. für Indologie und Iranistik II, 1923, 167 ff.

zenstein mit dem Hymnus beschäftigt<sup>247</sup>). Er nimmt für den Hymnus ein hohes Alter an und bietet einen neuen Versuch seiner Rekonstruktion aus den überlieferten Fragmenten. Die orientalische Herkunft der Vorstellungen, in denen sich der Hymnus bewegt, steht auch für Reitzenstein fest. Als Ergänzung zu den Ausführungen Götzes weist er eine Fülle von Parallelen aus dem indischen Schrifttum nach, äussert jedoch über das Verhältnis des indischen Elements zum iranischen keine bestimmte Vermutung und nimmt auch, ähnlich wie Götze, keine deutliche Scheidung zwischen beiden vor. Eine solche Scheidung erscheint uns aber als gefordert. Frg. 168 enthält deutlich zwei Teile. Der eine feiert Zeus als den Allgott im Sinne des von uns dargelegten monistischen Typus, der an eine iranische Elementenreihe anknüpft, der andere greift auf die indische Puruṣa-Lehre zurück. Es ist wahrscheinlich, dass Frg. 21 a vom Verfasser des Fragments 168 als Vorlage benutzt und zugleich mit dem indischen Bestandteil verbunden wurde<sup>248</sup>). Die Veranlassung dazu war durch die Ähnlichkeit der indischen Spekulation mit dem die iranische Allreihe zu grunde legenden Typus geboten. Für diesen Typus liegen nur späte Zeugnisse vor. Aber auch die beiden uns bekannten Beispiele, in denen wie im Zeushymnus die Glieder eines Gottes nach indischem Vorbild mit den Weltelementen gleichgesetzt werden, entstammen einer Spätzeit. Die indische Vorstellung begegnet uns in dem von Macrobius zitierten Sarapis-Orakel:

*εἰμὶ θεὸς τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν κ' ἐγὼ εἶπω·  
οὐράνιος κόσμος κεφαλῇ, γαστήρ δὲ θάλασσα,  
γαῖα δέ μοι πόδες εἰσὶ, τὰ δ' οὐατ' ἐν αἰθέρι κεῖται,  
ὄμμα τε τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἡελίοιο*<sup>249</sup>).

Wir finden sie auch in dem Gebet eines Papyrus, das sich an den Gott wendet, οὗ ὁ ἥλιος καὶ <ἡ> σελήνη ὀφθαλμοὶ εἰσιν ἀκάματοι, λάμποντες ἐν ταῖς κόραις τῶν ἀνθρώπων, ὃ οὐρανὸς κεφαλῇ, αἰθήρ δὲ σῶμα, γῆ δὲ πόδες, τὸ δὲ περὶ σε ὕδωρ ὠκεανὸς<sup>250</sup>).

<sup>247</sup>) Reitzenstein, Ein orphisches Fragment, in Reitzenstein-Schaeder, Studien 69 ff.

<sup>248</sup>) Dass der Verfasser von Frg. 168 das Frg. 21 a vor Augen hatte, behauptet auch Harder, Philologus 1930, 243 f. Auch Kern 206 hält Fr. 168 für jünger.

<sup>249</sup>) Macrobius, Sat. I, 20, 17 f.

<sup>250</sup>) Pap. Leyd. V u. W. Auf diesen, sowie auf den vorher zitierten Text verweist auch Reitzenstein, a. a. O. 99.

Die im Zeushymnus vereinigten Typen religiöser Spekulation weisen so für seine Entstehung in das Zeitalter des späten Synkretismus <sup>251)</sup>.

Wo sich sonst in späten Zeugnissen über die orphische Lehre Anklänge an indisches Gedankengut finden, können wir diese jetzt um so leichter auf tatsächlichen Einfluss zurückführen. Dass in dem Mythos vom Weltei die orphische Kosmogonie mit der indischen eine merkwürdige Verwandtschaft aufweist, ist schon oft beobachtet worden. Man hat aber andererseits auch mit Recht betont, dass es sich bei diesem Mythos beinahe um einen Völkergedanken handelt. Liegt es doch so nahe, „das Ei als Sinnbild der Erzeugung und Belebung zu betrachten und davon in den auf den ersten Ursprung der Dinge gehenden Mythen Gebrauch zu machen <sup>252)</sup>.“ Tatsächlich finden wir den Mythos vom Weltei über den ganzen Erdball verbreitet <sup>253)</sup>. Dennoch glauben wir, dass man bei der Beurteilung der Frage zwischen älteren und jüngeren Zeugnissen zu scheiden hat <sup>254)</sup> und dass, wo die Vorstellung vom Weltei in späten Zeugnissen auftritt, jedenfalls manche Einzelzüge, mit denen sie ausgestattet erscheint — wie auch die sich an sie knüpfende pantheistische Spekulation — nur auf dem Hintergrunde eines späten Synkretismus zu erklären sind. Von späten Zeugen für die orphische Lehre von der Weltentstehung aus dem Ei kommen vornehmlich Athenagoras und die Klementinen in Betracht. Wenn in dem Bericht des Athenagoras aus den Hälften des gesprengten Welteis wie auch in der indischen Kosmogonie Himmel und Erde entstehen <sup>255)</sup>, so kann dieser Zug in der Orphik alt sein <sup>256)</sup> und braucht in keiner direkten Beziehung zum indischen Mythos zu stehen. Wenn aber nach Apion in den Homilien das Weltei, das den Lichtgott in sich birgt, wie eine Blase (*πομφόλυξ*) in der *ὄργα ὀδοῖα*

<sup>251)</sup> Das schliesst nicht aus, dass sich der Hymnus an viel ältere Gedichte anlehnt, die Zeus als den Allgott feierten. Ein solches mag auch Platon, Leg. IV, 715 e vor Augen gehabt haben.

<sup>252)</sup> G. Zoëga (Abhandl. 231) bei Kern, De Orphicorum, Epimenidis, Pherecydis theogoniis, Berlin 1888, 11.

<sup>253)</sup> Seeliger in Roschers Lexikon VI, 481 f.

<sup>254)</sup> Es ist wahrscheinlich, dass die Erzählung vom Weltei in Aristophanes' Vögeln (690 ff.) eine orphische Kosmogonie wiedergibt. Auch der *σφαῖρος* des Empedokles (Diels, Fr. d. Vors. 31 A 50) scheint auf die orphische Vorstellung vom Weltei zurückzugehen.

<sup>255)</sup> Athenagoras, De christ. XVIII = Kern, Frg. 57.

<sup>256)</sup> Vgl. K. Ziegler. N. Jbb. 1913, 561 ff.

schwimmt <sup>257</sup>) und in den Darstellungen des indischen Mythos der leuchtende Keim, zum Ei geworden, gleichfalls wie eine Blase (*jala-budbuda* <sup>258</sup>) auf dem Wasser treibt und in sich den Gott entstehen lässt, in dem alle Wesen ihren Ursprung haben <sup>259</sup>), so scheint uns eine solche Beziehung deutlich vorzuliegen.

Bei der Annahme einer Beziehung zwischen spätorphischer Lehre und indischer Spekulation wird es auch möglich, eine bisher dunkle Stelle zu erklären, die sich in einer von uns schon früher zitierten Darstellung der orphischen Kosmogonie in der anderen pseudo-klementinischen Schrift, den Rekognitionen, findet. Auch hier wird vom Weltei erzählt, aus dem Phanes entstanden sei. Von diesem wird dann weiter berichtet: *ex hoc dicunt progenitum esse substantiam, prudentiam, motum, ooitum: ex his factum Coelum et Terram* <sup>260</sup>). Es werden mithin vier Prinzipien genannt, die, aus dem Weltgott entstanden, die weitere Entwicklung der Dinge beherrschen. Ähnlich sind die Prinzipien, die die indischen Purāṇas aus der Gottheit hervorgeben lassen. Sie knüpfen bisweilen an die dualistische Sāṃkhya-Philosophie an, die dem Geist (*puruṣa*) die Materie (*prakṛti* oder *pradhāna*) als zweites Prinzip gegenüberstellt. Bei einer monistischen Gottesauffassung, wie sie die Purāṇas vertreten, werden diese Prinzipien auf die Gottheit zurückgeführt. Die Anzahl der Prinzipien wechselt. Der Viṣṇu-Purāṇa nennt vier Prinzipien: *pradhāna* (primäre Materie), *puruṣa* (Geist), *vyakta* (entfaltete Materie) und *kāla* (Zeit). Diese Wesenheiten, die als die obersten Erscheinungsformen Viṣṇus angesehen werden, sind zugleich die letzten Ursachen der Schöpfung, ihrer Entstehung, Erhaltung und Zerstörung <sup>261</sup>). Andere Purāṇas geben abweichende Aufzählungen, doch scheinen der Geist und die Materie für die Reihe der Prinzipien wesentlich zu sein, während *kāla*, die Zeit, selten genannt wird <sup>262</sup>). Liefern schon die vier in dem Viṣṇu-Purāṇa genannten Prinzipien einige Vergleichsmöglichkeiten mit den vier

<sup>257</sup>) Homil. VI, 3—12 (Kern, Frg. 55 u. 56), vgl. Recogn. X, 33.

<sup>258</sup>) Viṣṇu-Purāṇa I, 2, 63 (Ausgabe von Vāsudeva Ācārya, Bombay 1902).

<sup>259</sup>) Manu, Dharmaśāstra I, 7 ff.

<sup>260</sup>) Recogn. X, 17 = Kern, Frg. 56. Für *motum* wollte Lobeck, Aglaoph. I, 535 vermutlich *pothum* schreiben, ohne freilich diese Konjektur für notwendig zu halten.

<sup>261</sup>) Viṣṇu-Purāṇa I, 2.

<sup>262</sup>) H. H. Wilson, The Vishnu Purāṇa, London 1840, 9 f.

aus Phanes entstandenen Wesenheiten des orphischen Fragments, so bietet der Bhāgavata-Purāṇa eine neue Reihe von drei, freilich abgeleiteten Prinzipien, die den Gliedern der Phanesreihe ganz nahe kommen. Es sind die Wesenheiten Substanz (*dravya*), Erkenntnis (*jñāna*) und Tätigkeit (*kriyā*), die auf die drei in der indischen Philosophie eine so bedeutende Rolle spielenden Konstituenten oder Qualitäten, die drei *guṇa*'s *tamas*, *sattva* und *rajas* zurückgehen und durch Fesselung oder Umhüllung des Geistes oder des Puruṣa die weiteren Prinzipien der Schöpfung, d. h. die Erkenntnis- und Tatvermögen und die Elemente hervorbringen<sup>263</sup>). Wir glauben nun in den drei Gliedern *substantia*, *prudentia* und *motus* der in den Rekognitionen genannten Reihe die Prinzipien Substanz, Erkenntnis und Tätigkeit oder Stoff, Geist und Kraft wiederzuerkennen. Das vierte Glied lässt sich freilich mit keinem der in den Purāṇas genannten oberen Prinzipien identifizieren. Es gehört aber zu den abgeleiteten Prinzipien des indischen Systems. Dieses leitet aus der Substanz die fünf Elemente ab, aus der Erkenntnis die fünf Erkenntnisvermögen und aus der Tätigkeit die fünf Tatvermögen<sup>264</sup>). Eines der fünf Tatvermögen ist das Zeugen<sup>265</sup>). Da in der orphischen Kosmogonie, wie sie die Rekognitionen wiedergeben, dem Moment der Zeugung eine wesentliche Bedeutung zukommt, so wurde dieses in dem indischen System nur untergeordnete Prinzip herausgehoben und den oberen Prinzipien koordiniert.

Auf einen bemerkenswerten Zug der in den Rekognitionen mitgeteilten orphischen Kosmogonie ist von uns schon in den Ausführungen des III. Kapitels hingewiesen worden. Das Fragment hebt die Menschengestalt des Phanes hervor: *processisse speciem quandam hominis*... Zugleich wird hier mit dem monistischen Gedanken ernst gemacht: die obersten Prinzipien und damit auch alle Dinge mit Himmel und Erde an der Spitze entstehen aus Phanes, während in anderen Darstellungen Himmel und Erde nur die beiden Hälften des Welteis bilden, aus dem auch Phanes hervorgeht. Wir haben diese Eigentümlichkeit mit der Anthroposspekulation in Zusammenhang gebracht. Phanes ist der Anthropos, aus dem die Welt entsteht. Es ist nun von besonderem Interesse, dass auch in der Lehre der Klementinen selbst die Anthroposspekulation

<sup>263</sup>) Bhāgavata-Purāṇa II, 5, 19 (Ausgabe von E. Burnouf, Paris 1840).

<sup>264</sup>) ibid. II, 5, 19 ff.

<sup>265</sup>) ibid. II, 5. 31.

sich mit indischen Vorstellungen verbindet. Man hat längst erkannt, dass zwischen der in den Klementinen vertretenen Anschauung, nach der Adam sich zum Heil der Welt in beständig neuen Gestalten verkörpert und der indischen Avatāralehre eine unleugbare Beziehung besteht <sup>266</sup>). Auch nach der Avatāralehre steigt die Gottheit — meist ist es Viṣṇu — immer aufs neue in irdischer Gestalt vom Himmel herab, um der notleidenden Menschheit Hilfe zu bringen. „Jedesmal“, spricht der Gott in der Bhagavadgītā, „wenn die Gesetzlichkeit welk geworden ist, o Bhārata, und Ungesetzlichkeit überwaltet, dann erschaffe ich mich selbst. Zur Rettung der Guten und zur Vernichtung der Bösen entstehe ich in jedem Weltalter, um die Gesetzlichkeit vieler wieder aufzurichten <sup>267</sup>).“ Solcher Inkarnationen Viṣṇus werden in der späteren Zeit zehn genannt. Von diesen sind die bekanntesten Rāma und Kṛṣṇa, aber auch Buddha gehört in die Reihe <sup>268</sup>). Die Übertragung des Avatāragedankens auf Adam muss damit zusammenhängen, dass nach der Vorstellung, die, wie wir gesehen haben, im Hintergrunde der in den Klementinen vorgetragenen Syzygienlehre steht, Adam als das Allwesen erscheint, das die gesamte Schöpfung in sich birgt, denn auch in Indien wird die Gottheit, an die sich die Avatāralehre knüpft, als der Allgott gefeiert: „In Viṣṇu ruht diese ganze Welt... Seine Füße sind die Erde, und sein Haupt ist der Himmel, seine Arme sind die Himmelsgegenden, sein Gehör ist der Äther... <sup>269</sup>).“ Es sind Vorstellungen, wie sie in uns auch im orphischen Zeushymnus begegneten.

Eine Anthropospekulation stellt auch das System des Monimos dar. Auch hier finden sich eigentümliche Anklänge an die indische Lehre, und auch hier liefern die religiösen Texte, in deren Mittelpunkt Viṣṇu oder der mit ihm identifizierte Nārāyaṇa steht,

<sup>266</sup>) Es ist Bousset, der, bei der Annahme indischer Einflüsse sonst vorsichtig, unter Anlehnung an J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I, Tübingen u. Leipzig 1902, 344 ff. in seinen „Hauptproblemen“ 212 ff. auf diesen Zusammenhang hingewiesen hat.

<sup>267</sup>) P. Deussen, Der Gesang des Heiligen, Leipzig 1911, IV, 7—8.

<sup>268</sup>) Vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I, Abt. 3, 35. Analog ist die Inkarnationslehre des Manichäismus. Sie kennt eine Siebenzahl von Erscheinungsformen des Urmenschen oder der Urseele: Adam, Seth, Noah, Buddha, Zarathustra, Jesus und Mani (K. Kessler, Mani, Berlin 1889, 355).

<sup>269</sup>) Mahābh. XII, 280, 7 f, nach Deussen, a. a. O. 34 f.

die auffallendsten Parallelen. Für sich genommen, ist von diesen Parallelen vielleicht keine beweisend, in ihrer Gesamtheit lassen sie jedoch mit Sicherheit auf Abhängigkeit schliessen. Die Art und Weise, wie bei Monoimos das höchste Wesen, der *τέλειος ἄνθρωπος*, geschildert wird, erinnert lebhaft an die Darstellung der Gottheit in diesen Texten. Es handelt sich ja dort um eine sehr ähnliche Auffassung der Gottheit und deren Beziehung zur Welt. Die Welt ist ja auch dort nur die differenzierte Seinsform des einen, jenseits aller Bestimmungen stehenden Urwesens. Der *τέλειος ἄνθρωπος* des Monoimos wird von Hippolytos in der Wiedergabe von dessen Lehre durch die Prädikationen *ἄιδιος*, *ἀγέννητος*, *ἄφθαρτος*<sup>270)</sup> eingeführt. Dieselben Prädikationen „ewig, ungeboren, unvergänglich“, in derselben Reihenfolge, nur mit zwei Ausdrücken für den letzten Begriff, werden auch in dem Viṣṇu-Purāṇa dem Gotte beigelegt: *nitya*, *aja*, *akṣaya*, *avyaya*<sup>271)</sup>. Man würde dieser Übereinstimmung keine Bedeutung beimessen, da ja die von Monoimos gebrauchte Trias der Prädikationen auch sonst des öfteren in Anwendung sowohl auf die Gottheit als auch den Kosmos vorkommt<sup>272)</sup>. Dennoch darf in Anbetracht der Tatsache, dass sich bei Monoimos auch andere Anklänge an die indische Lehre nachweisen lassen, die Vermutung aufrecht erhalten werden, dass die genannten Prädikationen auch im Hinblick auf eine indische Vorlage gewählt wurden. Mit grösserer Wahrscheinlichkeit lassen sich die Ausdrücke *μυριόμματος* und *πολυπρόσωπος*, die bei Monoimos gleichfalls als Epitheta der Gottheit erscheinen<sup>273)</sup>, auf indische Vorbilder zurückführen. Man vergleiche etwa die Verse des Ṛgveda:

<sup>270)</sup> Hippolytus, Refut. VIII, 12.

<sup>271)</sup> Viṣṇu-Purāṇa I, 2, 13. Vgl. I, 2, 7: *aja*, *akṣara*, *avyaya*.

<sup>272)</sup> Aetius II, 4, 11 (Diels, Doxogr. 332): *Ξενοφάνης ἀγέννητον καὶ αἰδιον καὶ ἀφθαρτον τὸν κόσμον*. Philon von Byblos bei Eusebius, Praep. Ev. I, 10, 52: *καὶ Ζωροάστρης δὲ ὁ μᾶγος ἐν τῇ ἱερᾷ συναγωγῇ τῶν Περσικῶν φησι κατὰ λέξιν· Ὁ δὲ θεὸς ἐστὶ κεφαλὴν ἔχων ἱερακὸς· οὗτός ἐστιν ὁ πρῶτος, ἄφθαρτος, αἰδιος, ἀγέννητος, ἀμερής u. s. w.* Vgl. Plutarch, De Ei apud Delphos 19: *τί οὖν ὄντως ὃν ἐστι; τὸ αἰδιον καὶ ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον*. Häufig werden auch zwei dieser Epitheta neben einander genannt: Hippolytus, Refut VI, 29 (über die Valentinianer): *... μονὰς ἀγέννητος, ἀφθαρτος, ἀκατάληπτος*... Kritolaos bei Philo, De aet. m. 75: *ἡ τοῦ κόσμου φύσις ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος*.

<sup>273)</sup> Hippolytus, Refut. VIII, 12.



Der Puruṣa mit tausendfachen Häuptern,  
Mit tausendfachen Augen (*sahasrākṣa*), tausend  
Füssen...<sup>274</sup>),

oder die sehr ähnliche Stelle aus dem Mahābhārataepos:

Tausendäugig (*sahasranayana*) war der Hehre, hunderthäuptig, tausendfüssig,  
Mit tausend Leibern, Armen...<sup>275</sup>),

ferner die Lobpreisung Nārāyaṇas in der Mahā-Upaniṣad:

Den Gott mit tausend Häuptern, mit  
Tausend Augen, allheilbringend,  
Der alles überragt ewig,  
Das All, Nārāyaṇa, Hari,  
Den Puruṣa, der dies All ist...<sup>276</sup>)

und schliesslich auch die Worte, mit denen die Gottheit in einem Verse des Viṣṇu-Purāṇa angeredet wird: „Verehrung dir, (dem Gotte) mit tausend Leibern, tausend Armen, vielen Gesichtern (*bahuvaktra* <sup>277</sup>)...“

Da die Gottheit bei Monoimos nicht nur das Eine, sondern auch das Viele ist, zu dem sie sich entfaltet, so können alle Aussagen, die sich auf ihre Einheit und Unterteiltheit beziehen, andererseits wieder aufgehoben werden. So ist die Gottheit *ἁσύνθετος*, *ἁδιαίρετος* andererseits aber auch *συνθετή*, *διαίρετή*, sie ist *φίλη*, *εἰρημική*, doch auch *μαχίμη*, *πολέμιος*, sie ist *ὁμοία* und wieder *ἀνόμοιος* <sup>278</sup>). Gerade solche doppelte, einander scheinbar aufhebende Aussagen, nach denen das Urwesen das Viele und Differenzierte ist und zugleich auch nicht ist, sind für die indischen Gottesdarstellungen überaus charakteristisch. So ist nach dem Viṣṇu-Purāṇa die Gottheit „eines und vieles, subtil und materiell, unentfaltet und entfaltet“

<sup>274</sup>) Rgveda X, 90, 1, nach Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I, 1, 197.

<sup>275</sup>) Mahābh. XII, 341, 6, nach R. Otto, Vischnu-Nārāyaṇa, Jena 1923 (Religiöse Stimmen der Völker, hrsg. von Walter Otto), 36. *μυριόμματος* ist auch bei den Naassenern ein Epitheton des Anthropos: Hippolytus, Refut. V, 9.

<sup>276</sup>) Mahā-Upaniṣad 3 bei Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda<sup>3</sup>, 1921, 745.

<sup>277</sup>) Viṣṇu-Purāṇa V, 1, 54.

<sup>278</sup>) Hippolytus, Refut. VIII, 12. Vgl. auch daselbst: ... *τὴν μίαν κεραίαν*, *ἥτις ἐστὶ κεραία μία ἁσύνθετος*, *ἁπλή*, *μονὰς ἐλλικρινῆς* *ἐξ οὐδενὸς ὄλως* *τὴν σύνθεσιν ἔχουσα*, *συνθετή*, *πολυειδής*, *πολυσχιδής*, *πολυμερής*.

tet<sup>279)</sup>“, oder „entfaltet und unentfaltet, universell und individuell<sup>280)</sup>“. Wie diese Art der Prädikation mit der allgemeinen pantheistischen Gottesauffassung der indischen Lehre zusammenhängt, zeigen vielleicht am besten die Worte des Nārāyaṇa in dem von R. Otto übersetzten Text einer Samhitā:

Ebenso bin auch ich, obschon Differenzen-frei, mit Differenzen.  
Träger bin ich von allem in seinen Zuständen.

Man soll Differenziertsein und Differenzlossein bei mir so verstehen,

Wie man im Samen den Spross sieht und auch nicht sieht.

Das All im Zustande des Gewirktseins ist in mir als Entfaltetes,  
Im Zustande der Ursache ist es in mir als Unentfaltetes.

Alles bin nur ich, und zugleich bin ich nicht nur ich<sup>281)</sup>.

<sup>279)</sup> Vi-ṇu-Purāṇa I, 2, 3.

<sup>280)</sup> ibid. V, 1, 46.

<sup>281)</sup> R. Otto, a. a. O. 122. Vgl. ferner die Prädikationen in einigen Upani-*ad*texten: „Seiendes und Jenseitiges, Aussprechliches und Un-  
aussprechliches, Gegründetes und Grundloses, Bewusstsein und Unbewusstsein, Realität und Nichtrealität“ (Taittirīya-Up. 2, 6, Deussen, Sechzig Upanishad's 231), „Was wechselt und bleibt, was offenbar und nicht offenbar — Gott hegt alles in sich“ (Śvetāśvatara - Up. 1, 8 f. Deussen 293). „Fürwahr, es gibt zwei Formen des Brahman, nämlich das Gestaltete und das Ungestaltete, das Sterbliche und das Unsterbliche, das Stehen und das Gehen, das Seiende und das Jenseitige“ (Bṛhadā-  
ranyaka-Up. 3, 1, Deussen 413). Die kontradiktorische Form der Prädikation, wie sie von Monoimos angewandt wird, findet sich in der monistischen Gnosis auch sonst. Mit dieser ist die Lehre der Monarchianer verwandt, die im Logos und Sohn nur eine Existenzform Gottes sehen. Entsprechend seiner Art, überall für die Lehren der Gnostiker philosophische Quellen anzunehmen, will Hippolytos die auch für Noetos charakteristische Darstellung der Gottheit durch sich widersprechende Aussagen auf Heraklits Einfluss zurückführen. Es handelt sich natürlich nur um eine Übertragung des von Noetos Geltenden auf Heraklit, wenn Hippolytos IX, 9 behauptet, dieser habe gelehrt: εἶναι δὲ πᾶν διαίρετόν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον. Als die Lehre der Noetianer führt er an: ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργόν καὶ πατέρα, εὐδοκῆσαντα δὲ πεφηνέναι τοῖς ἀρχήθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον· ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁράται, ἦν ἀόρατος, ὅτε δὲ ὁράται, ὁρατός, ἀχώρητος δὲ ὅτε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, χωρητός δὲ ὅτε χωρεῖται· οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀκράτητος καὶ κρατήτος, ἀγένητος καὶ γενητός, ἀθάνατος καὶ θνητός (IX, 10). So ist auch das Urfeuer des Simon Magus κρυπτόν καὶ φανερόν zugleich (VI, 9), es umfasst in sich alles Sichtbare und Unsichtbare (VI, 11). Man vergleiche ferner [Clemens], Homil. XVII, 10: αὐτός ἐστι μόνος, πῇ μὲν καταληπτός, πῇ δὲ ἀκατάληπτος, πῇ μὲν περαντός, πῇ δὲ ἀπέραντος.

Ist so die Welt in allen ihren Zuständen in der Gottheit enthalten, so fällt sie mit dieser dennoch nicht zusammen. Sie bringt nur eine der im Urwesen enthaltenen Möglichkeiten zur Erscheinung. Monoimos spricht daher von einem „Teile“ der Gottheit, mit dem sie in die Welt eingegangen sei: *τὰ δὲ γεγονότα πάντα οὐκ ἀπὸ ὅλου, ἀλλὰ ἀπὸ μέρους τινὸς γέγονε τοῦ νιοῦ τοῦ ἀνθρώπου* <sup>282</sup>). Der Gedanke, dass die Welt nur eine von den Formen ist, in die sich die unerschöpfliche Gottheit wandeln kann, erscheint in den religiösen Texten Indiens häufig und wird auch dort durch das Bild vom Ganzen und seinen Teilen ausgedrückt. So heisst es vom Puruṣa in einem Liede des Rgveda:

Ein Viertel von ihm alle Wesen sind,  
Drei Viertel von ihm sind unsterblich droben <sup>283</sup>).

So spricht aber auch Nārāyaṇa in seiner Selbstdarstellung, von der wir eben eine Probe gegeben haben, wiederholt von seinem „Teil“, der sich zur Welt entfaltet hat <sup>284</sup>).

Zuletzt verweisen wir noch auf jenen merkwürdigen von Monoimos an einen uns unbekannten Theophrastos adressierten Brief, den Hippolytos zum Schluss seiner Darstellung wörtlich zu zitieren vorgibt. Der Brief vertritt den Gedanken, man müsse Gott nicht in der Schöpfung, sondern im eigenen Inneren suchen: *καταλιπὼν ζητεῖν θεὸν καὶ πτίσιν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια ζήτησον αὐτὸν ἀπὸ σεαυτοῦ* <sup>285</sup>). Man darf darin die bekannte indische Lehre wiedererkennen, die das eigene Selbst für identisch mit Brahman, dem Urwesen, erklärt <sup>286</sup>). Dass die Erkenntnis des eigenen Ich die Erkenntnis überhaupt bedeutet, wird auch in der Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana als indische Weisheit hingestellt. Der Inder sagt dort: *ἡμεῖς πάντα γινώσκομεν, ἐπειδὴ πρώτους ἑαυτοὺς γινώσκομεν* <sup>287</sup>).

Lässt sich so auf Grund dieser zahlreichen Anklänge die Abhängigkeit des Monoimos von der indischen Lehre behaupten, so wäre damit nur die Bestätigung für die schon lange geäußerte Ver-

<sup>282</sup>) Hippolytus VIII, 13.

<sup>283</sup>) Rgveda X, 90, 3, nach Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I, Abt. 1, 156. Andere Stellen s. daselbst Abt. 2, 151 f.

<sup>284</sup>) R. Otto, Vischnu-Nārāyaṇa 121; 123; 124.

<sup>285</sup>) Hippolytus VIII, 15.

<sup>286</sup>) Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 2, Abt. 2, 152 ff.

<sup>287</sup>) Philostratus, Vita Apollonii T. III, 18.

mutung geliefert, dass die Gnosis sich in ihrer Anthroposlehre an indische religiöse Anschauungen anlehnt<sup>288</sup>). Der eigentümliche Umstand, dass in manchen gnostischen Systemen das höchste Wesen wie bei Monoimos als Anthropos bezeichnet wird, findet seine Erklärung in der Annahme einer Beziehung zur indischen Puruṣa-Vorstellung. Der Puruṣa des Ṛgveda, das in Menschengestalt gedachte Wesen, aus dessen Gliedern die Welt entsteht, lebt aber in Nārāyaṇa weiter. Nārāyaṇa ist oft nur ein anderer Name für Puruṣa. Im Mahābhārata und in den Purāṇas erscheint Nārāyaṇa als die höchste Gottheit und wird besonders in Verbindung mit der Weltschöpfung genannt. Mit Vāsudeva und Viṣṇu fließt er in eine Gestalt zusammen<sup>289</sup>). Die Avatāralehre, nach der sich Viṣṇu, der Allgott, in einem Menschen verkörpert, kann als ein Ausdruck für die Beziehung gefasst werden, die diese Gottheit über Nārāyaṇa mit dem Puruṣa verknüpft. Blicken wir von hieraus noch einmal auf das orphische Fragment der Rekognitionen zurück, so sehen wir, dass der dort als Mensch dargestellte Phanes, aus dem die vier Prinzipien und über diese die ganze Welt entsteht, kein anderer ist als der indische Puruṣa. Im Gliede „Anthropos“ der von uns ermittelten synkretistischen Gleichung Phanes=Anthropos=Adam ist somit der indische Puruṣa mit einbegriffen.

---

<sup>288</sup>) Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums 344 ff., vgl. Bousset, Hauptprobleme 209 ff.

<sup>289</sup>) R. G. Bhandarker, Vaisṇavism, Śaivism and minor religious systems, Strassburg 1913, 30 ff. (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 6).

## VI

### Das Buch Jesira.

Durch die bisherigen Ergebnisse ist der Boden gewonnen für das Verständnis eines eigentümlichen Dokuments synkretistischer Spekulation, das seine Erklärung noch nicht gefunden hat. Das *Sefer Jesira* <sup>290)</sup>, eine im Hebräisch der talmudischen Zeit verfasste Schrift kosmogonischen Inhalts, aus den Kreisen des nicht orthodoxen Judentums stammend, ist für die spätjüdische Spekulation von grosser Bedeutung gewesen. Seit dem X. Jhd. wurde es vielfach kommentiert, u. a. von Saadja (X. Jhd.), die Mystik des Sohar übernahm manchen seiner Gedanken, und auch heute noch wird es von den Kabbalisten als Quelle geheimnisvoller Offenbarungen hochgeschätzt <sup>291)</sup>. Wissenschaftliche Forschung hat sich mit dem Buch nicht viel beschäftigt. Nur vereinzelte, oft gelegentliche Versuche dazu liegen vor <sup>292)</sup>. So ist es zu erklären, dass auch in der Frage

---

<sup>290)</sup> Benutzte Ausgaben: J. H. Rittangelus, ספר יצירה, id est Liber Jezirah, qui Abrahamo patriarchae adscribitur, una cum commentario rabi Abraham F. D. super 32 semitis sapientiae, a quibus liber Jezirah incipit. Amsterdam 1642 (mit lateinischer Übersetzung). Lazarus Goldschmidt, ספר יצירה. Das Buch der Schöpfung, Frankf. a. Main 1894 (mit textkritischer Einleitung, Übersetzung und Kommentar). Die Anregung zur Beschäftigung mit dem *Sefer Jesira* verdanke ich Prof. L. Gulkowitsch, der sich auch der Mühe unterzogen hat, mit mir den hebräischen Text durchzugehen.

<sup>291)</sup> s. z. B. Kurt Stenring, *The book of formation*, London 1913.

<sup>292)</sup> Hier wären zu nennen: A. Franck, *Die Kabbala*, aus dem Französischen von A. Gelinek, Leipzig 1844, 53 ff., 103 ff. H. Grätz, *Gnosticismus und Judentum*, Kotoschin 1846, 102 ff. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* <sup>2</sup>, Berlin 1892, 175 f. A. Epstein, *Recherches sur le Sêfer Yeçira*, *Revue des études juives* 28, 1894 I, 95 ff.; 29, 1894 II, 61 ff. Ph. Bloch bei Winter und Wünsche, *Die jüdische Literatur* III, Trier 1896, 240 ff. S. Karppe, *Etude sur les origines et la nature du Zohar*, Paris 1901, 167 ff. E. Bischoff, *Die Elemente der Kabbalah* I, Berlin 1913, 63 ff. u. 184 ff. Zusammenfassende Darstellungen geben Ginzberg in: *The Jewish Encyclopaedia* XII, 602 ff. und Scholem in der *Encyclopaedia Judaica* XI, 104 ff.

nach der Abfassungszeit die Meinungen sehr weit auseinandergehen. Als Abfassungszeit werden das II. Jhd. v. Chr. <sup>293)</sup> und von den nachchristlichen Jahrhunderten das II. <sup>294)</sup>, das III.—VI. <sup>295)</sup> und das VIII.—IX. <sup>296)</sup> vermutet. Für die letzte Ansicht wird u. a. der Umstand angeführt, dass das Buch nicht vor dem IX. Jhd. erwähnt wird <sup>297)</sup>. Ebenso ist auch die Frage nach dem Ort der Entstehung des Buches nicht geklärt.

Wegen seines dunkel-aphoristischen Stils, vor allem aber wegen des Zustandes seiner Überlieferung bietet das Werk dem Verständnis manche Schwierigkeiten. Schon für eine oberflächliche Kritik wird es deutlich, dass der Text an späteren Zusätzen und Überarbeitungen reich ist. Die Grundgestalt des Werkes lässt sich dennoch herauschälen. Die Darstellung dieses Grundgehalts in seinen Beziehungen zum Typus kosmologischer Spekulation, der auch der Schöpfungslehre des Laktanz zu grunde liegt, soll den Gegenstand des vorliegenden letzten Kapitels unsrer Untersuchungen bilden.

Wir geben zunächst einen kurzen Überblick über den Inhalt der Schrift. Sie lässt die Welt aus zweiunddreissig Wesenheiten entstehen — den Zahlen (Sefirot <sup>298)</sup> eins bis zehn und den zweiundzwanzig Buchstaben des hebräischen Alphabets. Die zehn Zahlen werden zunächst allgemein als die Dekas geschildert, die Trägerin der grossen Gegensätze, aus denen sich die Schöpfung konstituiert. Als solche Gegensätze werden genannt die fünf Paare Anfang-Ende, Gut-Böse, Oben-Unten, Nord-Süd, Ost-West. Andererseits bilden die zehn Sefirot eine Reihe, die mit dem heiligen Geist Gottes (*ruach haqqodeš*) beginnt und über das Zwischenglied der drei Elemente Luft (*ruach* <sup>299)</sup>, Wasser und Feuer mit den sechs Raumrichtungen abschliesst. Von den drei Elementen entsteht immer eines aus dem vorhergehenden in derselben Weise, wie das oberste, die Luft, aus dem heiligen Geist hervorgeht. Obgleich es nicht aus-

---

<sup>293)</sup> Goldschmidt.

<sup>294)</sup> Grätz, Epstein. In seinen späteren Schriften enthielt sich Grätz einer Meinung über die Entstehungszeit des Buches.

<sup>295)</sup> Scholem.

<sup>296)</sup> Zunz, Bloch, Karppe.

<sup>297)</sup> s. Karppe 167.

<sup>298)</sup> Der Ausdruck *sefira* ist vieldeutig. s. Bischoff, a. a. O. 179. Dass er hier als „Zahl“ übersetzt werden muss, ergibt sich aus dem Zusammenhang und wird auch allgemein angenommen.

<sup>299)</sup> Ebenfalls ein vieldeutiger Ausdruck. Die Bedeutung schwankt zwischen „Geist“, „Hauch“, „Wind“ und „Luft“.

drücklich gesagt wird, dass auch für die letzten sechs Glieder der Reihe dasselbe Prinzip der Entstehung aus dem jedesmal Vorhergehenden gilt — die Darstellung verfällt hier ins Bildliche — so ergibt sich das dennoch aus der ganzen Anlage der Reihe, sowie auch daraus, dass die sechs Richtungen als der aus dem Feuer entstehende und sich nach allen Seiten ausbreitende Lichtstoff gedeutet werden müssen. Die drei Elemente geben zunächst den Stoff für drei weitere Schöpfungen ab. Aus der *ruach* werden die zweiundzwanzig Buchstaben gebildet, aus dem Wasser entsteht das *tohu wabohu* und daraus wieder die Erde, während das Feuer das Material für den Thron Gottes und die heiligen Wesen *Serafim*, *Ofannim* u. a. liefert <sup>300</sup>).

Der zweite Hauptteil ist den zweiundzwanzig Buchstaben gewidmet. Diese zerfallen in 1. die drei Mütter: *Aléf*, *Mem*, *Šin*, 2. die durch eine doppelte Aussprache — mit oder ohne Hauchlaut — gekennzeichneten: *Bet*, *Gimel*, *Dalet*, *Kaf*, *Pe*, *Reš*, *Taw* und 3. die zwölf einfachen: *He*, *Waw*, *Sajin*, *Chet*, *Tet*, *Jod*, *Lamed*, *Nun*, *Samech*, *Ajin*, *Sade*, *Qof*. Die Weltschöpfung beruht auf den mannigfaltigen Kombinationen dieser Buchstaben. Der Verfasser denkt sich das so, dass jede eine Wurzel oder ein Wort bedeutende Kombination zur entsprechenden realen Schöpfung wird <sup>301</sup>). Doch wird dieses Prinzip, nach dem die Buchstaben ihre Bedeutung bloss in ihrer Funktion als Bestandteile von Wurzeln und Wörtern erhalten, wieder verlassen. Im weiteren verbinden sich mit den Buchstaben inhaltliche Bestimmungen, und zwar erhält jeder Buchstabe zwei Bedeutungen. Zusammengenommen, ergeben die Bedeutungen zwei parallele Reihen von Wesenheiten. Die eine lässt sich als geistig-psychische Reihe charakterisieren, die andere, die wir die materielle Reihe nennen wollen, lehnt sich deutlich an die zehn Sefirot an, sofern diese ebenfalls als materielle Wesenheiten erscheinen. Den drei Müttern entsprechen einerseits Verdienst, Schuld und deren Resultante, andererseits die Elemente Wasser, Feuer und Luft (hier nicht mehr als *ruach*, sondern als *awir* bezeichnet); den sieben Doppelten einerseits Leben, Friede, Weisheit, Reichtum, Anmut, Fruchtbarkeit, Herrschaft und deren Gegenteile, andererseits die sechs Richtungen mit ihrem Ausgangspunkt in der Mitte; den zwölf Einfachen einerseits Gesicht, Gehör, Geruch, Sprache, Essen,

<sup>300</sup>) I, 1—14. Wir geben die Numeration nach Goldschmidt.

<sup>301</sup>) II, 1—6.

Zeugen, Tätigkeit, Gehen, Zorn, Lachen, Denken, Schlaf, andererseits zwölf schräge Richtungen: Nord-Ost, Süd-Ost, Oben-Ost, Unten-Ost, Oben-Nord, Unten-Nord, Nord-West, Süd-West, Oben-West, Unten-West, Oben-Süd, Unten-Süd. Indem nun innerhalb der drei Gruppen immer ein Buchstabe die „Herrschaft“ über die übrigen erlangt, d. h. wohl an erster Stelle zu stehen kommt, entstehen in drei Medien, der Welt (*olam*), dem Jahr und dem Menschen (*nefeš*, eigentlich „Selbst“ oder „Lebewesen“) neue Wesenheiten, deren Anzahl in jedem dieser Medien der Anzahl der Buchstaben einer jeden Gruppe entspricht. So ergibt die Gruppe *Alef*, *Mem*, *šin* neun Schöpfungen: Himmel, Erde und Luftraum in der Welt, die drei Jahreszeiten im Jahr und die Körperteile Kopf, Brust und Bauch im Menschen. Aus den sieben Doppelten entstehen entsprechend die sieben Planeten in der Welt, die sieben Wochentage im Jahr und die sieben Öffnungen am Kopf des Menschen und aus den zwölf Einfachen die zwölf Tierkreiszeichen in der Welt, die zwölf Monate im Jahr und zwölf Körperteile und Organe im Menschen<sup>302</sup>). Der eigentliche Schöpfungsbericht findet damit seinen Abschluss. Es folgt dann noch ein besonderer Schlussteil, der, an die Ausführungen des Vorhergehenden anknüpfend, zuletzt den Inhalt des Buches als eine dem Abraham von Gott offenbarte Weisheit hinstellt, im übrigen aber dem Verständnis unüberwindliche Schwierigkeiten bietet. Eine Übersicht über das System gibt die nebenstehende Tabelle.

Die zweiunddreissig Wesenheiten, die nach dem Sefer Jesira im Anfang aller Dinge stehen, werden im Verlauf des ganzen Buches als Schöpfungen Gottes bezeichnet. Schon der einleitende Abschnitt (I, 1) gebraucht von der Tätigkeit Gottes, aus der die zweiunddreissig Schöpfungselemente hervorgegangen sind, den Ausdruck *haqaq*. Das Wort entspricht dem griechischen *χαράσσειν* oder auch *γοάφειν*, sofern man letzteres in seinem ursprünglichen Sinn nimmt, und bedeutet demnach „eingraben; einritzen, zeichnen“. „In zweiunddreissig verborgenen Bahnen der Weisheit zeichnete Jah Jahve Sebaot...“ Die Weisheit Gottes leitet gewissermassen seine Hand und lässt sie die zweiunddreissig Wesenheiten in ein vorliegendes Medium einzeichnen. Dennoch wird im Sefer Jesira ein Medium, in dem alle zweiunddreissig Schöpfungselemente gebildet werden, nicht genannt. Von einem solchen ist erst bei den

---

<sup>302</sup>) III, 1 — V, 18.



# Die zweiundzwanzig Buchstaben.

## Die zehn Sefirot.

|    |              |                |
|----|--------------|----------------|
| 1  | Geist Gottes | Die Buchstaben |
| 2  | Luft         |                |
| 3  | Wasser       |                |
| 4  | Feuer        |                |
| 5  | Oben         | Thron u. Engel |
| 6  | Unten        |                |
| 7  | Ost          |                |
| 8  | West         |                |
| 9  | Nord         |                |
| 10 | Süd          |                |

|             |   |                                 |             | Makrokosmos            | Jahr                      | Mikrokosmos          |
|-------------|---|---------------------------------|-------------|------------------------|---------------------------|----------------------|
| 3 Mütter    | א | Resultante                      | Luft        | Luft (raum)            | Gemässigt <sup>305)</sup> | Brust                |
|             | ב | Schuld                          | Wasser      | Erde                   | Kälte                     | Bauch                |
|             | ג | Verdienst                       | Feuer       | Himmel                 | Wärme                     | Kopf                 |
| 7 Doppelte  | ד | Leben - Tod                     | Oben        | Sonne                  | Sonntag                   | rechtes Auge         |
|             | ה | Friede - Unheil                 | Unten       | Mond                   | Montag                    | linkes Auge          |
|             | ו | Weisheit - Torheit              | Ost         | Mars                   | Dienstag                  | rechtes Nasenloch    |
|             | ז | Reichtum - Armut                | West        | Merkur                 | Mittwoch                  | linkes Ohr           |
|             | ח | Anmut - Hässlichkeit            | Nord        | Jupiter                | Donnerstag                | rechtes Ohr          |
|             | ט | Fruchtbarkeit - Unfruchtbarkeit | Süd         | Venus                  | Freitag                   | linkes Nasenloch     |
|             | י | Herrschaft - Knechtschaft       | Mittelpunkt | Saturn <sup>304)</sup> | Sonnabend                 | Mund                 |
| 12 Einfache | כ | Gesicht                         | Nord-Ost    | Widder                 | Nisan                     | rechte Hand          |
|             | ל | Gehör                           | Süd-Ost     | Stier                  | Ijar                      | linke Hand           |
|             | מ | Geruch                          | Oben-Ost    | Zwillinge              | Siwan                     | rechter Fuss         |
|             | נ | Sprache                         | Unten-Ost   | Krebs                  | Tamus                     | linker Fuss          |
|             | ס | Essen                           | Oben-Nord   | Löwe                   | Ab                        | rechte Niere         |
|             | ע | Zeugen                          | Unten-Nord  | Jungfrau               | Elul                      | linke Niere          |
|             | פ | Tätigkeit                       | Nord-West   | Waage                  | Tišri                     | Leber                |
|             | צ | Gehen                           | Süd-West    | Skorpion               | Marchešwan                | Milz                 |
|             | ק | Zorn                            | Oben-West   | Schütze                | Kislew                    | Galle                |
|             | ר | Lachen                          | Unten-West  | Steinbock              | Tebet                     | Darm <sup>306)</sup> |
|             | ש | Denken                          | Oben-Süd    | Wassermann             | Šebat                     | Magen                |
|             | ת | Schlaf <sup>303)</sup>          | Unten-Süd   | Fische                 | Adar                      | Mastdarm             |

zweiundzwanzig Buchstaben die Rede. Hier erscheint als Substrat das aus dem Geiste Gottes hervorgegangene Element *ruach*, und in der Darstellung der Tätigkeit Gottes gesellt sich hier als Bezeichnung dieser zu *haqāq* das einem ähnlichen Vorstellungskreise entnommene *hasaf*, „einhausen, einmeisseln“, das dem griechischen *τυποῦν* entspricht. Die Buchstaben werden in das luftartige Element „gezeichnet und gemeisselt“, in derselben Weise wie in das Wasser das *tohu wabohu* und in dieses die Erde und in das Feuer der Thron Gottes „gezeichnet und gemeisselt“ werden. Die Ausdrücke kehren des öfteren wieder und werden auch bei der Behandlung der einzelnen Buchstabengruppen immer aufs neue angewandt<sup>307)</sup>. Hält man sich vor Augen, dass es sich bei den so „gezeichneten“ und „gemeisselten“ Zahlen und Buchstaben um eine Vorstufe für die Entstehung der eigentlichen Dinge handelt, so versteht man, was mit diesen Ausdrücken gemeint ist. Von den griechischen Entsprechungen *χαράσσειν* und *τυποῦν* leiten sich *χάραγμα* oder *χαράκτῆρ* und *τύπος* ab. Diese Ausdrücke bezeichnen aber nicht nur das in einen Stoff hinein Gebildete als Entsprechung einer Form

<sup>303)</sup> In unsrer Tabelle entspricht die Reihe Gesicht, Gehör u. s. w. der im Text V, 1 gegebenen Aufzählung. V, 6—18 des Textes bringt diese Wesenheiten in folgender Reihenfolge: Sprache, Denken, Gehen, Gesicht, Gehör, Tätigkeit, Zeugen, Geruch, Schlaf, Zorn, Essen, Lachen. Weder die erste noch die zweite Anordnung ergibt sinnvolle Entsprechungen mit den Körperteilen.

<sup>304)</sup> Wir bringen in der Tabelle die Planeten in der Reihenfolge, wie sie die der ihnen zugeordneten Wochentage voraussetzt. Für diese Reihenfolge hat das Sefer Jesira die der späteren Astrologie geläufige: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond. Die Parallele zwischen den Planeten und den sieben Öffnungen geben wir im Einklang mit den mittelalterlichen Mikrokosmosbildern (s. Reitzenstein-Schaeder, Studien, Tafel II. u. III. F. Saxl, Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters, Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. 1927, Abh. 2, Taf. XII). Nach Restituierung der Reihe Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn ergeben sich für das Sefer Jesira die vom Parallelismus der Mikrokosmosbilder abweichenden Entsprechungen Mars — rechtes Ohr und Jupiter — rechtes Nasenloch.

<sup>305)</sup> Eigentlich „Sättigung“, „Tränkung“ von der Wurzel *rwḥ*, „sättigen, tränken, bewässern“ (Goldschmidt 86, Anm. 44). Es kann sich also nur um die Regenzeit handeln. Diese Deutung steht im besten Einklang zu dem unten gelieferten Nachweis indischer Vorbilder für diesen Teil des Sefer Jesira.

<sup>306)</sup> s. Goldschmidt 90.

<sup>307)</sup> z. B. II, 2; 3. IV, 6. V, 3.

in einem Medium, sondern auch diese Form selbst, denn eine Form muss selbst erst geformt werden. *Τύπος* ist nicht nur das Abgedrückte als Spur, sondern auch das Abdrückende selbst, der Stempel nicht nur im Sinne eines Abbildes, sondern auch in dem des Vorbildes. Aus diesem Grunde kann Philon in bezug auf die Entstehung der Ideenwelt im Geiste Gottes den Ausdruck *προεκτυποῦσθαι* gebrauchen<sup>308</sup>), daher kann auch Nikomachos auf die Gottheit als die Monas und oberste Form die Bezeichnung *προτάγμα*, „die gezeichnete Vorlage“, anwenden<sup>309</sup>). Handelt es sich dort um Ideen oder Formen des Wirklichen, so darf man auch für das Sefer Jesira, das die genau entsprechenden hebräischen Ausdrücke gebraucht, auf eine Auffassung der zweiunddreissig Wesenheiten als Urbilder der Schöpfung im Sinne einer Ideenlehre schliessen.

Dennoch vertritt die Lehre des Sefer Jesira ihrem ursprünglichen Gehalt nach keinen Platonismus. Ideen oder Formen setzen eine Materie voraus, in der sie sich ausprägen. Eine solche kennt das Sefer Jesira nicht. Es liegt im Sefer Jesira ein Denktypus vor, für den die letzten Wesenheiten die *m a t e r i e l l e n*, aus der Gottheit unmittelbar hervorgehenden Elemente bilden. Diese werden den zehn Zahlen und den Buchstaben des Alphabets gleichgesetzt. Für die Buchstaben war eine solche Gleichsetzung durch die Analogie nahegelegt, die zwischen Buchstaben und Elementen besteht und auch in der gemeinsamen Bezeichnung *στοιχείον* zum Ausdruck kommt. Dass die ursprünglich materiell gedachten Elemente im Sefer Jesira zugleich auch Formen oder Ideen darstellen, erklärt sich aus der Bedeutung des *W o r t e s* in der jüdischen Schöpfungslehre. Als Elemente des Schöpfungswortes sind die Buchstaben den Dingen präexistent wie die Ideen. Die Verbindung dreier Lehren — von den materiellen Elementen, von den Ideen und vom Schöpfungswort Gottes — ergibt ein in sich geschlossenes System, ohne dass sie doch ein Produkt innerer Notwendigkeit wäre: ein Moment des Zufälligen ist in dieser Verbindung unverkennbar. So wird es auch verständlich, dass mit der Lehre vom Schöpfungswort Gottes zugleich ein Denktypus übernommen wird, der mit der Lehre von den Buchstaben als materiellen Elementen nichts zu tun hat. Der

<sup>308</sup>) De op. m. 16, vgl. auch die Ausdrücke *ἐγγράφεσθαι* und *ἐγχαράττεσθαι* Leg. alleg. I, 19.

<sup>309</sup>) Theolog. Arithm. 72 Ast. Zur Bezeichnung des Einprägens der Formen in ein Medium werden die Ausdrücke z. B. von Porphyrius, ad Marc. 26 gebraucht: *ἐνετύπωσε καὶ ἐνεγράξαεν*.

in der jüdischen Spekulation weit verbreitete Gedanke vom Schöpfungswort Gottes <sup>310)</sup> wird dort sicher auch in der Form einer Lehre aufgetreten sein, in der die Buchstabenkombinationen die Urbilder der durch sie bezeichneten Einzeldinge sind. Eine solche Lehre wird vom Sefer Jezira übernommen und parallel zur Lehre von den Buchstaben als Elementen ausgeführt <sup>311)</sup>.

Noch weniger als die Buchstaben stellen die zehn Sefirot in ihrer ursprünglichen Bedeutung Ideen dar. Sie kennzeichnen die Lehre des Sefer Jesira vielmehr in deutlicher Weise als eine monistische Spekulation des von uns oben behandelten Typus. Auch die Sefirot bilden eine Reihe von Elementen, die, von der Gottheit ausgehend, zusammen die noch potenzielle, aber die Möglichkeit zur weiteren Entwicklung in sich selbst enthaltende Form der Welt darstellen. Die Zugehörigkeit der Elementenspekulation des Sefer Jesira zum genannten Typus bekundet sich zunächst darin, dass auch sie sich mit einem Pythagoreismus verbindet. Die Sefirot erscheinen als Zahlen. Überall, wo sie genannt werden, erhalten sie die dunkle Bezeichnung *belima*. Das Wort ist Hiob 26, 7 entnommen und ist in der Bibel ein *ἄπαξ λεγόμενον*. Die Hiobstelle lautet in der Lutherübersetzung: „Er breitet aus die Mitternacht über das Leere (*tohu*) und hängt die Erde an nichts (*belima*).“ Die Septuaginta gibt sowohl für *tohu* als auch für *belima* „οὐδέν“. Die Übersetzung der Septuaginta gründet sich auf eine etymologische Erklärung, indem *belima* in *beli* und *ma* (= „ohne etwas“) zerlegt wird. Entsprechend gibt man auch im Sefer Jesira den Ausdruck durch „ohne etwas“ wieder <sup>312)</sup>. Die zehn *belima-sefirot* wären dann die zehn Zahlen ohne ein anderes. Eine andere Erklärung leitet das Wort von der Wurzel *blm* „schliessen“ ab und sieht demgemäss in den Sefirot zehn „in sich geschlossene“ Zahlen <sup>313)</sup>. Beide Erklärungen ergeben einen guten Sinn, wenn man in den Sefirot, deren Zehnzahl mit Nachdruck betont wird <sup>314)</sup>, die Dekas der griechischen Zahlenlehre erkennt. Die Dekas genügt sich selbst und ist in sich abgeschlossen, weil sie die Gesamtheit aller Zahlen in sich fasst.

<sup>310)</sup> Darüber s. zuletzt L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient, Mitteil. d. Vorderas.-Ägypt. Ges. 42, 1938, 22 ff.

<sup>311)</sup> II, 2—5. IV, 18.

<sup>312)</sup> So Rittangelus und Goldschmidt.

<sup>313)</sup> Bischoff, a. a. O. 177.

<sup>314)</sup> I, 4: „Zehn und nicht neun, zehn und nicht elf.“

Gleich im Anfang werden die Sefirot als eine sich in Gegensätzen manifestierende Einheit charakterisiert. Dem entspricht es, wenn sie mit den zehn Fingern verglichen werden: diese, auf die beiden Hände verteilt, bilden gewissermassen zweimal fünf Richtungen, die auf einen ihnen gemeinsamen Mittel- und Ausgangspunkt hinweisen <sup>315</sup>). Wenn es hier ganz allgemein heisst: „fünf gegen fünf“, so wird diese Gegensätzlichkeit in der weiteren Schilderung näher bestimmt: „Zehn in sich geschlossene Zahlen (oder: zehn Zahlen ohne etwas) — ihr Mass ist zehn, obwohl sie unbegrenzt sind: eine Dimension des Anfangs und eine Dimension des Endes, eine solche des Guten und eine solche des Bösen, eine Dimension des Hohen, eine solche des Tiefen, eine Dimension des Ostens, eine des Westens, eine des Nordens, eine des Südens, und ein einziger Herr, Gott, der treue König, herrscht über sie alle von seiner heiligen Stätte aus in alle Ewigkeit <sup>316</sup>).“ Es ist nicht ganz klar, ob es sich bei diesen Gegensätzen nur um mehr oder weniger beliebig zur Darstellung der Gesamtheit aller Dinge herausgegriffene Beispiele handelt, die der Symmetrie mit der Elementenreihe zuliebe in der Zehnzahl erscheinen, oder um die regelrechten Kategorien Zeit, Raum und Wert. Vorbildlich dürfte die pythagoreische Tafel der Gegensätze gewesen sein oder solche Schilderungen der Dekas wie die folgende des Theo Smyrnaeus: *ἡ μέντοι δεκάς πάντα περαίνει τὸν ἀριθμὸν ἐμπεριέχουσα πᾶσαν φύσιν ἐντὸς αὐτῆς, ἀγτίου τε καὶ περιττοῦ κινουμένου τε καὶ ἀκινήτου ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ* <sup>317</sup>). Auch die Bestimmung, nach der die Sefirot das Endliche mit dem Unendlichen in sich vereinigen — „ihr Mass ist zehn, obwohl sie unbegrenzt sind“ — weist auf die Dekas als ihr Vorbild hin.

Mag immerhin die Gottheit im Sefer Jesira der Schöpfer der Sefirot genannt werden und mag auch sonst die Transzendenz der Gottheit zum Ausdruck kommen, so setzt doch die betonte Auffas-

<sup>315</sup>) Dieser Sinn ist wohl dem dunklen Abschnitt I, 3 zu entnehmen. Er lautet in Goldschmidts Übersetzung: „Zehn Zahlen ohne etwas, entsprechend den zehn Fingern, fünf gegenüber fünf und dem einzigen Bündniszeichen in der Mitte, das Wort an der Zunge und die Beschneidung des Phallus.“ Vielleicht ist gemeint: wie die verlängert gedachten Finger der beiden Hände sich im Mittelpunkt, der Zunge, schneiden, so bildet entsprechend das *membrum virile* den Schnittpunkt, in dem sich die Zehen treffen. Vgl. dazu Bischoff I, 186.

<sup>316</sup>) I, 5.

<sup>317</sup>) Theo Smyrn. 106, 7 Hiller.

sung der Sefirot als der pythagoreischen Dekas einen entsprechenden immanenten Gottesbegriff voraus. Man erinnert sich an Monoimos, für den sich die erste Stufe der Weltentwicklung ebenfalls in der Dekas zusammenfasst, die aber doch nur die Entfaltung der als die Monas gedachten Gottheit darstellt. Die weiter folgende Darstellung der Sefirot als stofflicher Elemente<sup>318)</sup> hinterlässt bezüglich der in ihr vertretenen Gottesauffassung keinen Zweifel. Die Elementenreihe ist eine Emanation Gottes. Sie beginnt mit dem Geist Gottes (*ruach haqqodeš*) und setzt sich in den weiteren Elementen Luft (*ruach*), Wasser, Feuer und den sechs Richtungen fort. Der Geist Gottes ist stofflich gedacht<sup>319)</sup>. Man erkennt in ihm einerseits das stoische Pneuma = Urfeuer wieder, aus dem ebenfalls über die Luft als Zwischenglied das Wasser entsteht, andererseits aber auch den über dem Wasser schwebenden Geist des biblischen Schöpfungsberichts. Diese Identifizierung konnte um so leichter vollzogen werden, als ja auch der göttliche Hauch im Alten Testament vielfach als die Substanz erscheint, die alles schafft, belebt und trägt<sup>320)</sup>. Die Gleichsetzung Gottes Hauch = Pneuma der Stoiker findet sich auch in den klementinischen Homilien. Sie verbindet sich dort mit der Lehre, dass alles aus dem Wasser entstanden sei<sup>321)</sup>. Alles ist aus dem Wasser entstanden, dieses aber wird vom Pneuma in Bewegung gesetzt, das seinerseits auf Gott zurückgeht: τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος κινήσεως τὴν γένεσιν λαμβάνει, τὸ δὲ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχει<sup>322)</sup>. Die Anlehnung an Gen. 1 wird aus folgendem Wortlaut ersichtlich: τὸ δὲ ὕδωρ οὐχ ὑπὸ πνεύματος τὴν κίνησιν ἔχει, καὶ τὸ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τὰ ὅλα πεποιηκότος θεοῦ τὴν ἀρχὴν τῆς ἐκτάσεως ἔχει; οὕτως γὰρ ὁ προφήτης εἶπεν Μωσῆς· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος· καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου· καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος<sup>323)</sup>. Die Behauptung, dass alles durch die vom Pneuma verursachte Be-

<sup>318)</sup> I, 9—14.

<sup>319)</sup> Über die Auffassung des Hauches Gottes als πνεῦμα σωματικόν (Origines, c. Cels. VI, 71) s. Dürr, a. a. O. 146 ff.

<sup>320)</sup> Dürr 147.

<sup>321)</sup> Diese Lehre steht in Zusammenhang mit dem Standpunkt der Klementinen als den Schriften einer Sekte, die zur Erlangung des Heils die Wassertaufe verlangt.

<sup>322)</sup> Homil. XI, 24.

<sup>323)</sup> XI, 22. Vgl. Tertullian, De baptismo 3.

wegung aus dem Wasser entsteht, ist nur ein vereinfachter Ausdruck für die stoische Schöpfungslehre. Diese tritt uns ja auch in der Form entgegen, nach der sich das göttliche Urfeuer oder Pneuma über die Luft in Wasser wandelt, das dann durch die Wirkung der in ihm aus dem Pneuma verbliebenen Keime die vier Elemente aus sich hervorgehen lässt <sup>324</sup>). Im Sefer Jesira erstreckt sich die Beziehung der von den Sefirot gebildeten Elementenreihe zur stoischen Schöpfungslehre freilich nur auf die ersten Glieder der Reihe. Es gilt nun, die Reihe auch in ihren übrigen Teilen zu erklären. Dass die letzten sechs Glieder auf den Lichtstoff gedeutet werden müssen, darüber dürfte kein Zweifel bestehen. Wir haben oben auf eine eigentümliche Formel hingewiesen, in der eine enge Beziehung zwischen Licht und Raum vorgestellt wird <sup>325</sup>). Wenn im Sefer Jesira die Raumrichtungen aus dem Feuer entstehen, so ist es deutlich, dass mit ihnen das Licht gemeint ist. Die sechs Richtungen werden in dem die Elementenreihe behandelnden Abschnitt des Sefer Jesira mit den Buchstaben des Tetragramms יהוה in Zusammenhang gebracht. Jeder Kombination der Buchstaben Jod, Waw, He entspricht eine Richtung. Jahve wendet sich aufwärts und versiegelt die Höhe mit Jod, He, Waw; er wendet sich nach unten und versiegelt die Tiefe mit Jod, Waw, He; er wendet sich nach vorn und versiegelt den Osten mit He, Jod, Waw u. s. w. <sup>326</sup>). Es ist bekannt, dass das Tetragramm von den Griechen durch 'Ιάω wiedergegeben wurde. Iao, der Gott der Juden, erscheint in der Zaubertextliteratur häufig als ein Weltgott wie Abraxas, Agathos Daimon, Sarapis, Helios u. a., mit denen er auch oft zugleich genannt wird. Wie die genannten Göttergestalten, so wird auch er in der Zaubertexten vielfach durch die Vokale und deren Kombinationen bezeichnet. Da der Name 'Ιάω sich aus dem ersten, mittleren und letzten Vokal des griechischen Alphabets zusammensetzt, so konnte er für die Vokalreihe überhaupt gelten <sup>327</sup>). Der Umstand, dass die drei Buchstaben, die im Tetragramm vorkommen, durch ein glückliches Zusammentreffen gerade die *matres lectionis*, d. h. die für die Vokale gebrauchten Buchstaben darstellen, machte es möglich, nach griechischem Vor-

<sup>324</sup>) Armin I, Frg. 102. Über das Pneuma als *spiritus motivus* vgl. I, Frg. 88.

<sup>325</sup>) s. S. 72.

<sup>326</sup>) I, 13.

<sup>327</sup>) Vgl. dazu F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie<sup>1</sup>, Leipzig 1922 = *Στοιχεῖα*, Heft VII, 35 ff.

bilde das Tetragramm auch im Hebräischen zu magischen Kombinationen zu verwenden. Der Stelle des Sefer Jesira, die von der Versiegelung der sechs Richtungen durch die Buchstabenkombinationen erzählt, liegt somit die hellenistische Vorstellung von Iao zu grunde. Iao ist aber auch ein Sonnen- oder Lichtgott, und wir haben gesehen, dass er in der Zaubерliteratur mit der Formel angerufen wird, die zur Bezeichnung des Lichts die Raumdimensionen vorwendet <sup>328</sup>).

Die sechs letzten Glieder der Sefirotreihe geben sich als Lichtstoff auch darin zu erkennen, dass in der durch die zweiundzwanzig Buchstaben repräsentierten Elementenreihe, die nach Analogie zu derjenigen der Sefirot aufgebaut ist, den hier in zwei Gruppen von sieben und zwölf erscheinenden Richtungen die Planeten und Tierkreiszeichen entsprechen. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Sefirotreihe in ihrem ersten Teil sich an die Genesiserzählung anlehnt. Fasst man die sechs Richtungen als das Licht, so erhält man die Möglichkeit, auch die letzten Glieder der Reihe in Beziehung zum biblischen Schöpfungsbericht zu bringen. Das Licht ist nach Philon die letzte Schöpfung des ersten Tages. Mit ihm findet die Erschaffung der ideellen Welt ihren Abschluss. Dadurch, dass unter den Sefirot die letzte Stelle das Licht einnimmt, wird auch im Sefer Jesira der Interpretationstypus kenntlich, der die Schöpfungen des ersten Tages als eine Vorstufe fasst und diese als die Gesamtheit, sei es der Ideen, sei es der Elemente, betrachtet.

In der Elementenreihe des Sefer Jesira werden die Schöpfungen der Genesis im Sinne einer Emanationslehre gedeutet. Bei dieser Deutung mussten zwei Elemente aufgenommen werden, die im biblischen Schöpfungsbericht nicht vertreten sind: die Luft als das vermittelnde Glied zwischen dem Geist Gottes und dem Wasser und das Feuer als die Quelle des Lichts. Mit der Einfügung des Feuers in die Reihe wurde aber zugleich auch das traditionelle Prinzip durchbrochen, nach dem ein Element immer nur aus dem nächst verwandten durch Verdichtung (*πύκνωσις*) oder Verdünnung (*μείωσις*) entstehen kann: das Feuer geht in der Elementenreihe des Sefer Jesira aus seinem Gegensatz, dem Wasser, hervor. Aber das Prinzip des Gegensatzes tritt auch bei den letzten Gliedern der Reihe in Erscheinung, und zwar neben dem des Verwandten und Ähnlichen. Da die sechs Richtungen den Lichtstoff darstellen, sind sie einander homogen, als die Raumkomponenten verteilen sie sich

---

<sup>328</sup>) s. S. 74.

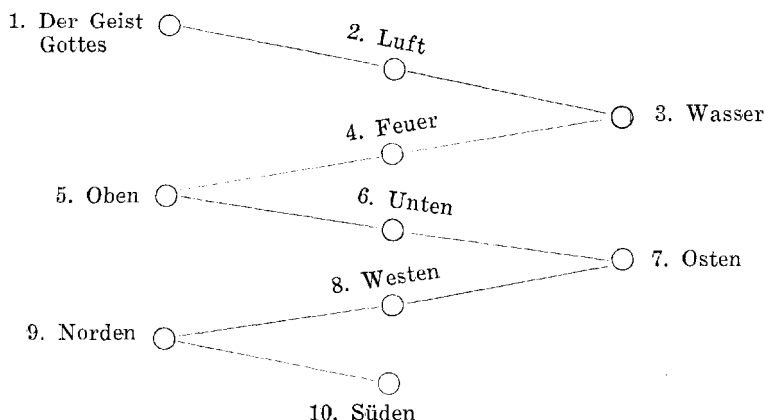


aber zugleich auch auf Gegensatzpaare. Die ganze Reihe scheint so in ihrer Struktur das Resultat der bewussten Anwendung beider Entstehungsprinzipien zu sein. Versteht man sie so, so wird es möglich, eine Stelle aus der allgemeinen Beschreibung der Sefirot mit dem über ihren Aufbau im einzelnen Gesagten in Einklang zu bringen. Unter Anlehnung an die Erzählung von der Vision des Ezechiel werden die Sefirot mit dem Blitz und zugleich auch mit den hin- und herlaufenden Tieren am Thronwagen Jahves verglichen<sup>329</sup>). Beide Vergleiche lassen sich zum Gesamtbilde des in einer Zickzacklinie sich ausbreitenden, gleichsam hin- und herspringenden Blitzes kombinieren. Tatsächlich ergibt sich diese Vorstellung, wenn man sich die Entstehung der Sefirotreihe in folgender Weise als beherrscht von den beiden Prinzipien der Ähnlichkeit und des Gegensatzes denkt:

Das zweite Element der Reihe, die Luft, entsteht aus dem Hauch Gottes nach dem Prinzip der Ähnlichkeit, ebenso auch das dritte Element, das Wasser, aus der Luft, denn Wasser ist nach der traditionellen Elementenlehre verdichtete Luft. Aus dem Wasser geht dann das Feuer nach der Gegensätzlichkeit hervor. Da das Licht einen dem Feuer verwandten, überall homogenen Stoff darstellt und sich zugleich in einander entgegengesetzte Komponenten zerlegen lässt, so müssen, wenn der Vergleich mit dem Blitz für die ganze Reihe gelten soll, in der weiteren Entwicklung abwechselnd beide Prinzipien zur Anwendung kommen. Es entsteht dann die obere Richtung aus dem Feuer auf Grund der Ähnlichkeit, die untere aus der oberen nach dem Prinzip des Gegensatzes, für die Entstehung des Ostens aus der unteren Richtung ist wieder die Ähnlichkeit massgebend u. s. w. Die graphische Entsprechung dieser Bewegung ist die mehrfach gebrochene Linie, in der jedesmal Identität der Richtung die Entwicklung nach dem Prinzip der Ähnlichkeit, Richtungsänderung das Umschlagen in den Gegensatz veranschaulicht:

---

<sup>329</sup>) I, 6: „Ihr Aussehen ist wie die Erscheinung des Blitzes..., sein Wort ist in ihnen in Hin- und Herlaufen...“ (so die wörtliche Übersetzung bei Goldschmidt 50).



Es handelt sich hier um das Bild von dem Einen, das sich in der Gegensätzlichkeit der Elemente zur Schöpfung entfaltet.

Die Sefirot des Sefer Jesira repräsentieren den Typus einer monistischen Genesisinterpretation in einer anderen Weise, als er bei Simon Magus erscheint und auch im Hintergrund der Schöpfungslehre des Laktanz und der Klementinen steht. Ihr liegt nicht die iranische Allreihe zu grunde, sondern sie wählt unter den Schöpfungen des ersten Tages diejenigen aus, die für stoffliche Elemente gelten können und stellt sie unter Einfügung neuer Glieder zu einer Emanationsreihe nach stoischem Muster zusammen <sup>330</sup>). Wir fanden im obigen den allgemeinen Typus religiöser Spekulation, für den sich die Gottheit in den Elementen manifestiert, auch in Manis

<sup>330</sup>) Mit den Wesenheiten Pneuma, Wasser, Feuer, Licht operiert auch die von uns auf S. 84 wiedergegebene orphische Kosmogonie der klementinischen Homilien. Auch dort entsteht das Feuer mit dem Licht aus dem Feuchten. Das Auffallende einer solchen Verbindung zwischen Wasser und Feuer wird hervorgehoben und ihre Möglichkeit an dem Beispiel des Leuchtkäfers gezeigt: *ἐνδοθεν γὰρ τῆς περιφερείας ζῶν τι ἄρρενόθηλυ εἰδοποιεῖται προνοίᾳ τοῦ ἐρόντος ἐν αὐτῷ θεῖον πνεύματος, ὃν Φάνητα Ὁρφεὺς καλεῖ, ὅτι αὐτοῦ φανέντος τὸ πᾶν ἐξ αὐτοῦ ἔλαμψεν, τῷ φέγγει τοῦ διαπρεπεστάτου τῶν στοιχείων πυρός ἐν τῷ ὑγρῷ τελεσφοροῦμενον, καὶ οὐκ ἄπιστον, ὅτι καὶ ἐπὶ λαμπυρίδων δείγματος ἕνεκα ἡ φύσις ἡμῖν ὁρᾶν ὑγρὸν φῶς ἐδωρόσατο.* Wir haben bei der Besprechung dieser Kosmogonie die Vermutung ausgesprochen, dass an ihrem Synkretismus auch der Genesisbericht beteiligt ist. Die Sefirotlehre des Sefer Jesira scheint das zu bestätigen. Die Mythen, die die Klementinen in polemischer Absicht anführen, entstammen demselben synkretistischen Milieu wie die Spekulation der Klementinen selbst. Das gilt auch von der in den Rekognitionen wiedererzählten orphischen Kosmogonie (s. S. 56).

Lehre vom Lichtreich vertreten. Die Elementenreihe Manis: leiser Lufthauch, Wind, Licht, Wasser, Feuer konnte bisher nicht befriedigend erklärt werden. Die Erklärung wird jetzt, nachdem wir in den Sefirot die Reihe Geist (Hauch) Gottes, Luft (Hauch, Wind), Wasser, Feuer, Licht erkannt haben, durch das Sefer Jesira geliefert. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Elementenreihe, die im Sefer Jesira Aufnahme gefunden hat, für die Reihe Manis vorbildlich gewesen ist. Das umgekehrte Verhältnis ist nicht denkbar. Die Reihe des Sefer Jesira setzt ein jüdisches Milieu voraus. Ihre Priorität zeigt sich auch in der Anordnung der Glieder, die bestimmte Gesichtspunkte verrät. Für Mani sind diese Gesichtspunkte ohne Bedeutung. Er ignoriert sie, indem er das Licht ins Zentrum stellt <sup>331</sup>). Dadurch wird aber das Ordnungsprinzip der Reihe zerstört, und ihre Anordnung erscheint nun willkürlich. Dass es sich bei Mani und im Sefer Jesira tatsächlich um dieselben Elemente handelt, bedarf keiner besonderen Hinweise. Wir vermerken nur, dass in der manichäischen Tradition der „leise Lufthauch“ einmal ebenfalls als der heilige Geist erscheint <sup>332</sup>) und ferner sein Zusammenhang mit der biblischen Vorstellung einerseits und der stoischen Lehre andererseits darin zu Tage tritt, dass er als das bewegende und belebende Element den anderen gegenübergestellt wird <sup>333</sup>).

Die Feststellung, dass Mani in seiner Elementenlehre von der im Sefer Jesira erscheinenden Spekulation abhängig ist, ist für das

---

<sup>331</sup>) Eine andere Anordnung — leiser Lufthauch, Licht, Wasser, Wind, Feuer — erscheint im Fihrist bei Flügel S. 87. Wieder anders ist die Reihenfolge bei Augustin, *De haer.* 46 und in den *Acta Archelai* XIII. Vgl. Bousset, *Hauptprobleme* 231 f.

<sup>332</sup>) F. W. K. Müller, *Handschriftliche Reste in Estrangeloschrift aus dem Turfan*, Abhandl. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1904, 103: „Es möge sein Preis und Lob dem Vater und dem Sohne und dem auserwählten Lufthauche, dem heiligen Geiste, und den erzeugenden Elementen.“ Bousset, a. a. O.

<sup>333</sup>) Haarbrücker, *Schahrastāni I*, Halle 1850, 287. Bousset, a. a. O. 232. Es ist nicht unmöglich, dass die beiden Wesenheiten Lichtäther (Luftkreis) und Lichterde, die nach dem Fihrist (Flügel 86) neben der Gottheit Manis stehen, ebenfalls Gen. 1 entnommen sind und dem Himmel und der Erde entsprechen, die dort gleich zu Anfang genannt werden. Für einen bestimmten Typus der Genesisexegese, wie ihn auch Gregor von Nyssa vertritt (Migne, *Patrolog. gr.* 44, 70 f.), ist mit den Worten „Himmel und Erde“ der gesamte Kosmos gemeint, von dessen Erschaffung im einzelnen dann weiter berichtet werde.

Problem der Datierung des Sefer Jesira nicht ohne Bedeutung. Für diese Elementenreihe des Sefer Jesira ergibt sich als *terminus ante* schon das III. nachchristliche Jahrhundert. Vielleicht fällt durch diese Feststellung auch ein Licht auf die Frage nach dem Entstehungsort des Buches. Die Streitfrage, ob Palästina oder Babylonien als Entstehungsort in Betracht kommt, müsste zu gunsten Babyloniens, des Geburtslandes Manis, entschieden werden.

Damit verlassen wir die Sefirotlehre und wenden uns dem zweiten Teil des Sefer Jesira zu, der sich mit den Buchstaben und den ihnen entsprechenden Schöpfungen befasst. Wie schon in der allgemeinen Übersicht über das System des Sefer Jesira hervorgehoben wurde, erhalten die Buchstaben des Alphabets zweierlei Bedeutungen. Sie erscheinen als eine geistig-psychische und eine materiell-räumliche Reihe, die auch als Elementenreihe bezeichnet werden kann. Die geistig-psychischen Wesenheiten treten an erster Stelle auf. Sie werden als „Grund“ (*jesod*) der Buchstaben bezeichnet. So heisst es von der Dreiergruppe *Alef, Mem, Šin*: „Drei Mütter AMŠ, ihr Grund ist: eine Waagschale des Verdienstes und eine Waagschale der Schuld, und das Zünglein ist eine schwankende Satzung zwischen ihnen <sup>334</sup>).“ Diese Bezeichnung wiederholt sich bei jeder Gruppe der geistig-psychischen Reihe, während von den Elementen der Ausdruck nur in einem Fall gebraucht wird <sup>335</sup>). Dennoch ist die Beziehung zu den Elementen eine ganz enge. Man sieht das schon daraus, dass die Buchstaben *Alef, Mem, Šin*, die in der materiellen Reihe Luft, Wasser und Feuer bedeuten, sich lautlich an die hebräischen Ausdrücke für diese Elemente, *awir, majim, eš*, anlehnen. Auch tritt die innere Beziehung dieser Elemente zu den konkreten Schöpfungen in den Rubriken Welt, Jahr und Mensch deutlich hervor, während eine solche Beziehung bei den entsprechenden geistigen Wesenheiten nicht erkennbar ist.

Die Frage, wie die Buchstaben als Elemente mit den gleichfalls Elemente darstellenden Zahlen zusammenhängen und was sie neben

<sup>334</sup>) III, 1. Die Übersetzung nach Goldschmidt 56. Für „Verdienst“ hat Goldschmidt „Seligkeit“, er gibt aber in der Anm. S. 82 auch die Bedeutung „Verdienst“ an. Bischoff I, 68 übersetzt: „Waagschale des Verdienstes, Waagschale der Schuld und die Zunge als vermittelnde Norm zwischen beiden.“

<sup>335</sup>) In II, 2 bei der Zwölfergruppe. In einem Text, der dem Abraham ibn Daud vorgelegen hatte, kam der Ausdruck freilich auch bei der Dreiergruppe vor. Goldschmidt 85 f.

den Zahlen für die Schöpfung bedeuten, ist zunächst nicht leicht zu beantworten. Wir erfahren, dass die Buchstaben aus einem der Elemente der Sefirotreihe, der Luft (*ruach*), geschaffen werden, ebenso wie aus dem Wasser die Erde entsteht und aus dem Feuer der Thron Gottes, womit wohl auch der Himmel gemeint ist <sup>336</sup>). Da nun aber die Buchstaben ebenfalls Elemente bedeuten, aus denen dann weiter der Himmel, die Erde, die Luft und andere Schöpfungen hervorgehen, so kommt es zu schwer begreiflichen Verdopplungen. Eine direkte Anknüpfung an die Sefirotlehre findet sich im Buchstabenteil nur an einigen Stellen, wo die Entstehung der grossen Bildungen in Welt, Jahr und Mensch aus den Buchstaben geschildert wird. Die Elemente der Sefirotreihe werden als der Bereich genannt, in dem jedesmal ein Buchstabe einer Gruppe über die anderen zur Herrschaft gelangt: „Er liess herrschen den Buchstaben Alef in der Luft (*ruach*), band ihm eine Krone um, verschmelzte sie (d. h. die drei Buchstaben) mit einander und schuf durch sie die Luft (*awir*) in der Welt, das Gemässigte im Jahr und die Brust im Menschen, männlich und weiblich. Er liess herrschen den Buchstaben Mem im Wasser, band ihm eine Krone um, verschmelzte sie mit einander und schuf durch sie die Erde in der Welt, die Kälte im Jahr und den Bauch im Menschen, männlich und weiblich <sup>337</sup>)“. Doch gilt das nur von der Dreiergruppe. Bei der Siebener- und Zwölfergruppe erscheint als Bereich nicht mehr ein Element der Sefirotreihe, sondern die entsprechende Wesenheit der geistigen Reihe: „Er liess herrschen den Buchstaben Bet in der Weisheit, band ihm eine Krone um, verschmelzte sie mit einander und schuf durch sie die Sonne in der Welt, den Sonntag im Jahr und das rechte Auge im Menschen <sup>338</sup>)“. Man bemerkt ferner, dass die Elemente, soweit sie Entsprechungen der Buchstaben sind, eine Reihe darstellen, die der Sefirotreihe nachgebildet ist und kann noch verfolgen, wie diese Nachbildung zu stande kam. Für die Elemente der Sefirotreihe Luft (*ruach*), Wasser und Feuer wurden unter den Buchstaben die Entsprechungen *Alef*, *Mem*, *Šin* gefunden. Dabei musste freilich aus Gründen der lautlichen Übereinstimmung *ruach* durch *awir* ersetzt werden. Der durch sechs Zahlen ausgedrückte Raum musste auf sieben und zwölf Buchstaben verteilt

<sup>336</sup>) I, 10—12.

<sup>337</sup>) III, 8—9.

<sup>338</sup>) IV, 8. Für „Sonne“ hat der Text „Saturn“, s. Anm. 303.

werden. Man sieht deutlich die Mühe, die dem Verfasser diese Verteilung kostete. Zu den sechs Grundrichtungen musste, damit die Siebenzahl herauskommen konnte, ihr Ausgangspunkt hinzugenommen werden. Bei der Gruppe der zwölf Buchstaben konnten eine Entsprechung nur noch die schrägen Richtungen abgeben, aus deren vollen Anzahl eine Auswahl getroffen wurde. Es scheint somit der Sachverhalt vorzuliegen, dass die oft bezeugte Auffassung der zweiundzwanzig Buchstaben als Schöpfungselemente hier eine Ausgestaltung im Sinne der ursprünglich von der Buchstabenspekulation ganz unabhängigen Sefirotlehre erfahren hat und dann nachträglich mit dieser zu einem System vereinigt wurde<sup>339)</sup>.

Die Schöpfung aus den Buchstaben vollzieht sich im Sefer Jesira nach einem Entsprechungsschema. Bei den Entsprechungen — von der geistig-psychischen Reihe, die an der Spitze der Entwicklung steht, sehen wir vorläufig ab — handelt es sich meistens um solche, die uns aus den astrologischen Systemen geläufig sind. Dazu gehören die Parallelen zwischen den Elementen, den Jahreszeiten und den Teilen des Körpers<sup>340)</sup>, zwischen den Planeten, den sieben Wochentagen und den sieben Öffnungen am menschlichen Kopf<sup>341)</sup>, schliesslich diejenigen zwischen den Tierkreiszeichen, den zwölf Monaten und den zwölf Organen oder Körperteilen<sup>342)</sup>. Dagegen

<sup>339)</sup> Dass es von der Sefirotlehre unabhängige Spekulationen über die Buchstaben als Schöpfungselemente gab, beweist „Das Alphabet des Rabbi Akiba“. Darüber s. K a r p p e 109 ff. Die zweiundzwanzig Schöpfungen im Buch der Jubiläen (K a u t z s c h, Die Apokryphen II, 42, 16) hängen natürlich mit der Buchstabenspekulation zusammen. Vgl. auch A p t o w i t z e r, Zur Kosmologie der Agada, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 1928, 363, 2), der auf Anecdota Gr.-Byz., Palaea hist. I, 189 verweist, wo ebenfalls zweiundzwanzig Schöpfungswerke aufgezählt werden.

<sup>340)</sup> Boll-Bezold, Sternglaube und Sterndeutung<sup>3</sup> 54, s. daselbst Taf. VII.

<sup>341)</sup> s. Anm. 303.

<sup>342)</sup> Die übliche Verteilung der Körperteile auf die zwölf Tierkreiszeichen gibt z. B. Manilius II, 456 ff:

*Aries caput est ante omnia princeps  
sortitus, censusque sui pulcherrima colla  
Taurus, et in Geminos aequali brachchia sorte  
scribuntur conexa umeris, pectusque locatum  
sub Cancro est, laterum regnum scapulaeque  
Leonis;  
Virginis in propriam descendunt ilia sortem;  
Libra regit clunes et Scorpios inguine gaudet;*

hat die Parallelisierung der Elemente und der Jahreszeiten mit der Reihe Himmel, Luft, Erde in den astrologischen Systemen keine Entsprechung, desgleichen auch diejenige von Himmel, Luft, Erde einerseits und Kopf, Brust, Bauch andererseits. Wohl aber kennt die Astrologie die Entsprechung zwischen den Elementen Feuer, Luft, Wasser, Erde und den Körperteilen Kopf, Brust, Bauch, Beine <sup>343</sup>). Das Sefer Jesira bringt diese Entsprechung in verkürzter Gestalt, da die Erde hier nicht unter die Elemente gerechnet wird. Die mit dem Wort „Erde“ bezeichnete Wesenheit ist im Sefer Jesira der Erdkörper und tritt als solcher nicht in der Elementenreihe, sondern in der Reihe des Makrokosmos auf, so dass sie die Entsprechung des Wassers bildet, ebenso wie der Himmel dem Feuer entspricht. In der Dreiheit Himmel, Luft, Erde kann auch „Luft“ nicht das Element bedeuten, sondern dient zur Bezeichnung des Luftraums, der sich zwischen Himmel und Erde ausbreitet. Bei dieser Dreiheit handelt es sich nun um eine aus der indischen Kosmologie übernommene Vorstellung. Die im Sefer Jesira erscheinenden Wesenheiten Himmel, Luftraum und Erde sind die „drei Welten“ *dhyaah*, *bhūmī* und *antariksa*, die in der kosmologischen Spekulation Indiens eine so bedeutende Rolle spielen <sup>344</sup>). Man kann aber noch viel weiter gehen. Auch die indische Spekulation kennt die

---

*Centauro femina accedunt, Capricornus utrisque  
imperitat genibus, crurum fundantis Aquari  
arbitrium est, Piscasque pedum sibi iura reposcunt.*

Vgl. Firmicus Maternus, Mathes. II, 24. Neben den äusseren Körperteilen werden häufig auch die sich in ihnen befindenden inneren Organe genannt, s. z. B. die Aufzählung bei Teukros-Rhetorios im Cat. cod. astrol. Gr. VII, 194 ff. Viele Parallelen aus astrologischen Texten zu Gegenüberstellungen dieser Art auch in arabischen gnostischen Schriften bringt E. Blochet, Etudes sur le gnosticisme musulman, Rivista degli studi orient. a. IV, vol. IV, 65 ff. Das Sefer Jesira gibt eine Reihe, die mit äusseren Körperteilen beginnt und mit inneren Organen schliesst, wobei die Glieder dieser Reihe ganz wahllos den einzelnen Tierkreiszeichen gegenübergestellt werden. Man hat den Eindruck, dass hier ein ursprünglich sinnvolles Entsprechungssystem in Verwirrung gebracht worden ist oder dass es dem Verfasser lediglich darauf ankam, die Zwölferreihe durch die in seiner Vorlage aufgezählten Entsprechungen irgendwie auszufüllen. Auch zu den zwölf Funktionen der geistig-psychischen Reihe liegt nur im Fall Zorn-Galle eine sinnvolle Beziehung vor.

<sup>343</sup>) Boll-Bezold Taf. VII.

<sup>344</sup>) s. W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder, Bonn und Leipzig 1920, 3 f. und Deussen. Allg. Gesch. d. Philos. I, 2, 195 f.

Vorstellung von der Erschaffung der Welt aus der Rede (*vāc*) und aus den Lauten des Alphabets insbesondere <sup>345</sup>). In einem Brāhmaṇa-Text wird die *vāc* in die Vokale und zwei Gruppen von Konsonanten zerlegt, so dass nun diese drei Gruppen den drei Welten *dhyauh*, *bhūmi* und *antarikṣa* entsprechen <sup>346</sup>). Dieselben drei Wesenheiten werden im Sefer Jesira aus den drei Buchstaben *Alef*, *Mem* und *šin* geschaffen. Man hat schon die Vermutung ausgesprochen, dass die durch die drei Buchstaben *Alef*, *Mem* und *šin* repräsentierten Lautgruppen möglicherweise die von den indischen Grammatikern gelehrt Einteilung der Laute in die drei Gruppen *vara* (Vokale), *usman* (Zischlaute und h) und *sparsa* (die übrigen Konsonanten) wiedergeben <sup>347</sup>). Durch die Beobachtung, dass die drei Buchstaben ebenso wie die drei Lautgruppen des Brāhmaṇa-Textes den drei Welten entsprechen, wird diese Vermutung zu einem sicheren Ergebnis <sup>348</sup>). Aber auch als Ganzes geht das Entsprechungssystem des Sefer Jesira mit seiner Verteilung der Dinge auf die grossen Daseinssphären Welt, Jahr und Mikrokosmos, in die die einzelnen Schöpfungen so hineingestellt werden, dass nun jedes Glied einer Gruppe seine Entsprechungen in den Gliedern der anderen Gruppe hat, auf indische Vorbilder zurück. Solche Versuche tabellarischer Anordnung sind für die früh-indische Spekulation in hohem Masse charakteristisch. Es sind hier die grossen Weltmächte Himmel, Erde, Luftraum, Wasser und Feuer, die Weltrichtungen, die Jahreszeiten, Tag und Nacht, Sonne und Mond, ferner die Teile des menschlichen Organismus, aber auch auf den Kultus bezügliche Wesenheiten, die sich im Einklang mit dem diese ganze Spekulation beherrschenden Gedanken von der Einheit aller Dinge in parallele Reihen ordnen. „Eine erste Serie wird gebildet aus einem jedesmal ersten Exemplar etwa der Himmelsgegenden, der Jahreszeiten, der Gottheiten u. s. w., dann eine entsprechende zweite aus den zugehörigen zweiten Exemplaren jeder Gattung, und so fort <sup>349</sup>).“ Am besten gibt den Typus einer solcher Entsprechungslehre, die dem

<sup>345</sup>) Oldenberg, Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte 80 f. Lévi, La doctrine du sacrifice, Bibl. de l'école des hautes études XI, 1, 22.

<sup>346</sup>) Pañcaviṃśati-Brāhm. XX, 14, 2; Oldenberg, a. a. O.

<sup>347</sup>) Epstein, Rev. des ét. juives 28, 1894 I, 101.

<sup>348</sup>) Für die Wahl gerade dieser drei Buchstaben zu Vertretern ihrer Gruppen war ihr Vorkommen in den Elementenbezeichnungen *awir*, *majim*, *eš* bestimmend, vgl. S. 117.

<sup>349</sup>) Oldenberg, a. a. O. 55.



Sefer Jesira zum Vorbild gedient hat, die späte Praṇava-Upaniṣad wieder <sup>350</sup>). Wie im Sefer Jesira die Welt eine Schöpfung der Buchstaben ist, so lässt der indische Text die Gesamtheit der Dinge aus den Lauten des heiligen Wortes „Om“ hervorgehen. Es wird erzählt, wie Brahman, nachdem er sich durch Bussübungen dazu vorbereitet hatte, die aus zwei Schriftzeichen und vier Moren bestehende allumfassende Silbe Om erblickte und so alle Wünsche, alle Welten, Götter, Veden, Opfer u. s. w. erlangte. „Durch ihr erstes Schriftzeichen erlangte er das Wasser und das Feuchte, durch ihr zweites Schriftzeichen das Feuer und die Lichter. Durch ihre erste Laut-Mora (d. h. aus dem Laut *a*, da das indische *o* sich aus *a* und *u* zusammensetzt) erlangte er die Erde, das Feuer, die Kräuter und Bäume..., die östliche Himmelsgegend, die Jahreszeit des Frühlings und inbezug auf das Selbst die Rede, die Zunge und den Geschmack, diese Organe. Durch ihre zweite Laut-Mora erlangte er den Luftraum, den Wind..., die westliche Himmelsgegend, die Jahreszeit des Sommers und inbezug auf das Selbst den Odem, die Nase und das Riechen des Geruchs, diese Organe. Durch ihre dritte Laut-Mora erlangte er den Himmel, die Sonne..., die nördliche Himmelsgegend, die Jahreszeit des Regens und inbezug auf das Selbst das Licht, die Augen und das Sehen, diese Organe. Durch ihre *va*-Laut-Mora (?) <sup>351</sup>) erlangte er das Wasser, den Mond..., die südliche Himmelsgegend, die Jahreszeit des Herbstes und inbezug auf das Selbst das Manas, das Wissen und das Gewusste, diese Organe. Durch das Hören ihres *ma*-Lautes erlangte er... die feste obere Himmelsgegend, die Jahreszeit des Winters und des Nachwinters und inbezug auf das Selbst das Ohr, die Töne und das Hören, diese Organe...“ Ähnliche Ausführungen bieten auch ältere Texte. Im Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa schafft Prajāpati „aus seinem Munde das dreigeflochtene Loblied; ihm nach wurde geschaffen

---

<sup>350</sup>) Übersetzt von Deussen, Sechzig Upanishads des Veda <sup>3</sup>, 859 ff. Vgl. Bloomfield, The Atharvaveda, in Bühlers Grundriss der indoarischen Philologie II, 1, B 108 f. Wir zitieren im folgenden den Text nach der von Deussen gegebenen Übersetzung aus dem Sanskritoriginal, die er in der 3. Auflage derjenigen aus dem Oupnekhat des Anquetil Duperron beifügt. Dabei übergehen wir die im Text sehr zahlreichen Parallelen der Opferlieder, Versmasse u. s. w. Auf die Verwandtschaft des Sefer Jesira mit diesem Text hat schon S. Rubin, Heidentum und Kabbala, Wien 1888 (hebr.), 18, Anm. 2 hingewiesen.

<sup>351</sup>) Nach der Übersetzung aus dem Oupnekhat ist die vierte Mora der Anusvāra.

die Gāyatrī als Metrum, Agni als Gottheit, der Brahmane als Mensch, der Frühling als Jahreszeit... Da schuf er aus seiner Brust, nämlich aus seinen Armen, das fünfzehnfache Loblied; ihm nach wurde geschaffen die Trīṣṭubh als Metrum, Indra als Gottheit, der Rājanya als Mensch, der Sommer als Jahreszeit“ u.s.w. <sup>352)</sup>).

Es bedarf keiner besonderen Erläuterungen, um die Abhängigkeit des Sefer Jesira von Texten dieser Art zu erweisen. Nur eines sei hier hervorgehoben. Das Sefer Jesira hat für den Mikrokosmos die Bezeichnung *nefeš*, die wir frei mit „Mensch“ wiedergaben. Das Wort bedeutet „Seele“, zugleich auch „Selbst“, nicht aber „Leib“. Der Gebrauch des Wortes ist unverständlich, da doch von den Körperteilen im *nefeš* die Rede ist, erklärt sich aber als Übersetzung des auch in der Praṇava-Upaniṣad auf den Mikrokosmos angewandten Ausdrucks *ātman*, der freilich ebenfalls „Seele“ und „Selbst“ bedeutet, doch zugleich auch zur Bezeichnung des Leibes dienen kann <sup>353)</sup>).

Das astrologische Weltbild hat sich so im Sefer Jesira einem indischen Entsprechungsschema angepasst. Einen weiteren Bestandteil des Systems bilden die Lehren der indischen Sāṃkhya- und Vedāntaphilosophie. Das zeigt die Reihe geistig-psychischer Wesenheiten, die in der Tabelle der Entsprechungen nach den Buchstaben die erste Stelle einnimmt. Betrachtet man zunächst die Zwölfergruppe mit den dort aufgezählten Funktionen: Gesicht, Gehör, Geruch, Sprache, Essen, Zeugen, Tätigkeit, Gehen, Zorn, Lachen, Denken, Schlaf, so erkennt man in sieben von diesen Funktionen Teile des Seelenapparats wieder, dessen Entwicklung nach der Lehre der genannten Schulen zugleich auch die Weltentstehung bedeutet. An der Spitze dieser Entwicklung steht der Intellekt (*buddhi*), aus diesem geht das Ichprinzip (*aḥamkāra*) hervor, in dem wiederum einerseits der Verstand (*manas*) mit den fünf Erkenntnis- und den fünf Tatsinnen (*buddhi-īndriya's* und *karma-īndriya's*), andererseits die fünf „feinen“ Elemente (*tanmātra's*) ihren Ursprung haben. Die Sāṃkhya-Philosophie lässt danach noch aus den feinen Elementen die entsprechenden „groben“ Elemente

<sup>352)</sup> Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I, 1, 184.

<sup>353)</sup> Deussen, a. a. O. I, 1, 285. Wenn auch in der Praṇava-Upaniṣad am Anfang der Entwicklung Wasser und Feuer (Licht) stehen, so hängt das mit der alten kosmogonischen Vorstellung von dem im Wasser schwimmenden, wie Gold leuchtenden Schöpfungskeim zusammen, der sich zum Weltei gestaltet. Manu, I, 8 ff.

(*bhūta's*) entstehen und erhält so zusammen mit der Materie (*prakṛti*) und der Seele (*purusa*) fünfundzwanzig Wesenheiten (*tattva's*), auf denen die gesamte Weltentfaltung beruht. Zu den fünf Erkenntnissinnen gehören nun Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl, während die fünf Tatsinne sich aus Reden, Greifen (auch als Tätigkeit, *śilpa*, bezeichnet), Gehen, Entleeren und Zeugen zusammensetzen <sup>354</sup>). Es liegt auf der Hand, dass die Zwölfergruppe der geistig-psychischen Wesenheiten im Sefer Jesira teilweise die zehn indischen *indriya's* reproduziert. Sie enthält drei von den Erkenntnissinnen der indischen Systeme: Gesicht, Gehör, Geruch und vier von den Tatsinnen: Sprache, Zeugen, Gehen und Tätigkeit <sup>355</sup>). Von den übrigen fünf Funktionen entstammen wenigstens drei: Zorn, Lachen und Schlaf der astrologischen Spekulation. Dort werden sie freilich nicht wie im Sefer Jesira mit den Tierkreiszeichen, sondern mit den Planeten verknüpft. Wir erinnern beispielsweise an die Verse bei Stobaios:

δάκρυ μὲν ἐστὶ Κρόνος, Ζεὺς δ' αὖ γένεσις, λόγος Ἑρμῆς,  
 θυμὸς Ἀρης, Μῆνη δ' ἄρ' ὅ πνοος. Κυθέρεια δ' ὄρεξις,  
 Ἥλιος δὲ γέλως . . . <sup>356</sup>).

Eine deutliche Beziehung zur indischen Philosophie enthält auch die im Sefer Jesira erscheinende Lehre von Verdienst und Schuld als kosmogonischen Prinzipien <sup>357</sup>). Nach der Vedāntalehre ist die Ausbreitung der Sinnenwelt ihrem Wesen nach nichts weiter als die der Seele aufgebürdete Frucht ihrer Werke. Die Welt ist, wie die Formel lautet, *kriyā-kāraṇa-phalaṃ* „Vergeltung der Tat am

<sup>354</sup>) Vgl. z. B. Deussen, a. a. O. I, 3, 469 ff.

<sup>355</sup>) Noch Reitzenstein (Poimandres 290, 1) sah in den zwölf Wesenheiten der Gruppe nicht mehr als die erweiterte Reihe stoischer Seelenteile. Auf die eigentümliche Verwandtschaft der stoischen Seelenlehre, die neben dem *ἡγεμονικόν* und den fünf Sinnen noch das *φωρητικόν* und das *σπερματικόν* nennt, mit der indischen Anschauung vom ebenfalls im Herzen lokalisierten *manas* und den von diesem ausgehenden zehn Sinnen oder Organen hat Deussen in seiner Philosophie der Griechen 419 aufmerksam gemacht. Ein Abhängigkeitsverhältnis will Deussen jedoch nicht annehmen.

<sup>356</sup>) Stob., Ecl. I, 5, 14, p. 77 f. W. Vgl. die Tabelle in Roschers Lexikon s. v. Planeten, aus der zu ersehen ist, dass auch die fünf Sinne mit den Planeten verbunden werden.

<sup>357</sup>) Zum Bilde von der Waage in der jüdischen Spekulation s. Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter 258.

Täter“<sup>358</sup>). Die Werke, mit denen sich die Seele im Leben behaftet hat, verlangen nach Vergeltung. Wie jede Seele nach dem Tode zu einem ihren Werken entsprechenden Leben wiedergeboren werden muss, so muss auch zu demselben Zwecke der Vergeltung die Welt immer aufs neue von Brahman absorbiert und immer aufs neue von ihm ausgebreitet werden<sup>359</sup>). Es sind die Werke, die den letzten Anlass zur Welschöpfung geben<sup>360</sup>).

Die Werke prädestinieren nach der indischen Lehre das gesamte Schicksal des Menschen. Dem entspricht es, wenn im Sefer Jesira auf die Gruppe Verdienst, Schuld und Resultante eine Aufzählung von sieben Gegensatzpaaren folgt, die sich deutlich als die durch das Mass von Verdienst und Schuld bedingten Lebenslose zu erkennen geben. Es sind dies die Bestimmungen: Leben — Tod (wohl als langes Leben und früher Tod gedacht), Friede — Unheil, Weisheit — Torheit, Reichtum — Armut, Anmut — Hässlichkeit, Fruchtbarkeit — Unfruchtbarkeit, Herrschaft — Knechtschaft. Mit diesen Bestimmungen sind offenbar die potenziellen Schicksale gemeint, die der Seele zugleich mit ihren Werken anhaften. Die Reihe selbst ist freilich nicht indisch. Sie hat eine entfernte Beziehung zu den astrologischen Entsprechungen zwischen Planet und Schicksal und klingt auch an rabbinische Spekulationen über die Prädestination des Lebenslosen an<sup>361</sup>).

<sup>358</sup>) Deussen, a. a. O. I, 3, 597.

<sup>359</sup>) Deussen, a. a. O. I, 3, 595.

<sup>360</sup>) So auch im Sāmkhya, s. R. Garbe, Sāmkhya und Yoga, Strassburg 1896, 21 (Bühlers Grundriss der indo-arischen Philologie III, 4).

<sup>361</sup>) Zu dieser rabbinischen Spekulation s. Rudolf Meyer, Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie, Stuttgart 1937, 69 ff. und namentlich die S. 76 zitierte Stelle aus Nidda 16 b: „Jener Engel, der über die Empfängnis gesetzt ist, ... nimmt einen Tropfen, bringt ihn vor den Heiligen, gepriesen sei er, und spricht vor ihm: Herr der Welt, was soll aus diesem Tropfen werden, ein Held oder Schwächling, ein Weiser oder ein Tor, ein Reicher oder ein Armer? Aber ob er ein Frevler oder Gerechter werden soll, sagt er nicht; denn es sagt R. Chanina b. Chama: Alles ist in der Hand Gottes mit Ausnahme der Gottesfurcht.“ Nach dem von Meyer S. 89 ff. nach dem Midrasch Tanchuma wiedergegebenen jüdischen Mythos „beschliesst der Heilige, gepriesen sei er, über den Tropfen, was am Ende aus ihm werden soll, ob ein Mann oder eine Frau, ob ein Schwacher oder ein Held, ob ein Armer oder ein Reicher, ob ein Kurzer oder Langer, ob ein Hässlicher oder ein Schöner, ob ein Dicker oder ein Dünner, ob ein Verachteter oder ein Geachteter.“

Zum Unterschied von der indischen Lehre erscheint im Sefer Jesira der Seelenapparat in allen seinen Bestandteilen mit der Elementenreihe parallelisiert. Diese durchgängige Parallelisierung kennen die indischen Systeme nicht. Dort werden nur die Erkenntnis-sinne als Entsprechungen der Elemente aufgefasst<sup>362</sup>). Dagegen scheint uns das Prinzip, nach dem dem Sefer Jesira zufolge die Schöpfung aus den Elementen vor sich geht, wieder die indische Spekulation vorauszusetzen. Es handelt sich um ein eigentümliches Mischungsprinzip. Wenn erzählt wird, dass bei den Entsprechungen in Welt, Jahr und Mensch immer ein Buchstabe einer Gruppe zur Herrschaft über die anderen gelangt, die dann mit ihm verbunden werden, so liegt hier die indische Vorstellung zu grunde, die feine Elemente (*tanmātra*'s) von groben (*bhūta*'s) unterscheidet und diese aus jenen in der Weise hervorgehen lässt, dass immer ein feines Element mit den Bestandteilen der übrigen versetzt wird. Näher wird das so dargestellt, dass das feine Element in der Mischung, aus der das grobe Element besteht, seiner Menge nach der Gesamtheit der übrigen reinen Elemente entspricht<sup>363</sup>).

Es bleibt nun die schwierige Frage zu erörtern, ob und wie sich alle diese indischen Bestandteile unter einander und mit der Sefirotlehre zu einem System verbinden und welcher Sinn dieser ganzen Spekulation zukommt. Zunächst hat es den Anschein, als lehnte sich das Sefer Jesira besonders eng an die Vedāntalehre an. Diese Lehre stellt sich in ihrer exoterischen Form etwa so dar: Am Ende einer jeden Weltperiode resorbiert das Brahman die Elemente mit den noch unerlösten Seelen, die dann bis zur nächsten Weltentstehung im Brahman ein keimhaftes Dasein führen. Um den Seelen in einem neuen Dasein die Vergeltung für Verdienst und Schuld ihrer

<sup>362</sup>) Deussen, a. a. O. I, 3, 490 f.

<sup>363</sup>) Deussen, a. a. O. I, 3, 494. Aus dem Wortlaut des Sefer Jesira-Textes geht es freilich nicht direkt hervor, dass die Buchstaben jeder Gruppe mit einander verbunden werden. Wenn es z. B. II, 8 heisst: „Er liess den Buchstaben *Alef* herrschen in der Luft, ... verschmelzte sie mit einander und schuf durch sie u. s. w.“, so ist es auch möglich, die Stelle so zu verstehen, dass das *Alef* mit der Luft verbunden wurde. Das ist auch die Auffassung von Bischoff (I, 69), der zugleich auch als das Beherrschte nicht die übrigen Buchstaben der Gruppe, sondern den jedem Buchstaben zugeteilten Bereich, also in der angeführten Stelle die Luft, annimmt. Der fast durchgängig indische Charakter des Buchstaben-teils des Sefer Jesira legt es aber nahe, auch hier Anlehnung an die indische Spekulation vorauszusetzen.

früheren Existenz zu bieten, muss die Welt immer aufs neue geschaffen werden. Zu Beginn einer solchen Welterschöpfung entlässt aus sich das Brahman die groben Elemente, und zugleich oder nach ihnen entfaltet sich der aus den moralischen Behaftungen, den Erkenntnis- und Tatsinnen und den feinen Elementen bestehende Seelenapparat, wobei sich die Überführung der Seelen ins leibliche Dasein dadurch vollzieht, dass sich die Elemente in ihrer Feinform mit den groben Elementen verbinden <sup>364</sup>). In den Sefirot des Sefer Jesira könnte man die Entsprechung der aus dem Brahman sich entwickelnden groben Elemente sehen, während die Buchstaben den Seelenapparat repräsentieren würden. Die Entstehung der Buchstaben aus einem der Elemente, der *ruach*, wäre keine allzu schwer ins Gewicht fallende Abweichung von der indischen Lehre, nach der die Elemente, ebenso wie die Seelenteile, sich aus dem Brahman entfalten. In der Vedāntalehre bietet aber die Seele bloss den Anlass zur Schöpfung der Aussenwelt: diese entwickelt sich aus den groben Elementen, deren Entstehung der Entfaltung der keimhaft im Brahman verborgenen Seelen parallel läuft. Das Sefer Jesira lässt die Aussenwelt aus den als Seelenteile und Elemente zugleich gefassten Buchstaben entstehen, wobei auch den Elementen der Sefirotreihe eine, freilich unklare, Rolle zukommt. Erkennt man in den Buchstaben den Seelenapparat mit den einen Teil von ihm bildenden feinen Elementen wieder, aus denen dann durch das jedesmalige Vorherrschen eines Elements über die anderen die groben Elemente entstehen, die sich dann weiter zur Sinnenwelt entwickeln, so müsste sich dieser Auffassung die andere anschliessen, dass der Verfasser des Sefer Jesira die Lehre des Vedānta mit der des Sāṃkhya verbunden hätte. Lässt doch auch der Sāṃkhya aus den zum Seelenorganismus gehörenden feinen Elementen die groben entstehen, so dass letztlich die Seele selber sich die Aussenwelt aufbaut <sup>365</sup>). Es müsste sich dann freilich um eine ganz gedankenlose Vermengung zweier Systeme handeln.

Man wird wohl, wenn man von den indischen Entlehnungen ausgeht, darauf verzichten müssen, eine Erklärung zu finden, nach der sich die Sefirot sinnvoll in das System einfügen liessen. Leichter würde es gelingen, die beiden Hauptteile des Sefer Jesira mit einander in einen inneren Zusammenhang zu bringen bei der An-

---

<sup>364</sup>) Deussen, a. a. O. I, 3, 595 ff.

<sup>365</sup>) Deussen, a. a. O. I, 3, 448; 471 ff.

nahme, dass dem G a n z e n nicht ein indisches, sondern ein griechisches Schema zu grunde liegt. Dieses Schema wird im Eingang des Werkes vom Verfasser selbst genannt: „(Jahve) schuf seine Welt durch die drei Zählprinzipien: Zahl, Zähler und Gezähltes <sup>366)</sup>“. Vorausgesetzt dass in dieser Übersetzung die Ausdrücke *sefar*, *sofer*, *safur* richtig wiedergegeben sind, darf man im ersten und letzten Gliede dieser Dreiheit die hebräischen Entsprechungen der pythagoreischen Termini ἀριθμοί und ἀριθμητά erblicken, mit denen der Unterschied zwischen Ideen- und Sinnenwelt bezeichnet wird <sup>367)</sup>. Den drei Ausdrücken Zahl, Zähler und Gezähltes können im Sefer Jesira nur die Sefirot, die Buchstaben und die aus diesen geschaffene Aussenwelt entsprechen. Wir haben nun gesehen, dass die Sefirot ebenso wie die Buchstaben nicht nur als Elemente, sondern auch als Ideen aufgefasst werden. Sie bilden zugleich eine Reihe, die sich eng an die im Genesisbericht aufgezählten Schöpfungen des ersten Tages anlehnt und vertreten mithin eine Spekulation, die auch in der Lehre Philons vom κόσμος νοητός ihren Ausdruck findet. Dieser Idealwelt der Sefirot steht im Sefer Jesira die aus den Buchstaben hervorgehende Sinnenwelt als das „Gezählte“ gegenüber. Zwischen beide tritt als der „Zähler“ die Reihe der durch die Buchstaben bezeichneten Wesenheiten. Da nun diese Reihe sowohl ihrer Anlage als auch ihren einzelnen Gliedern nach im Seelenorganismus der indischen Lehre ihr Vorbild hat, so liegt es nahe, auch im „Zähler“ des Sefer Jesira die Seele zu erkennen. Die Seele wird aber hier nicht als die Einzelseele, sondern kosmisch gefasst. Man erkennt in ihr die Weltseele der Neuplatoniker wieder, die die Vermittlung zwischen den Ideen und der Sinnenwelt übernimmt, indem sie die Ideen in die Wirklichkeit überführt. Wenn die Elemente der Sefirotreihe in den Buchstaben wiedererscheinen, und zwar so, dass sie jetzt die Entsprechungen der zweiundzwanzig geistig-psychischen Wesenheiten bilden, so ist das als ein Ausdruck dafür zu betrachten, dass die Seele wie bei Plotin alle Ideen des κόσμος νοητός in sich trägt, mit denen sie den sichtbaren Kosmos erschafft <sup>368)</sup>. So erweist sich das Schema „Zahl Zähler Gezähltes“, auf dem sich das System des Sefer Jesira aufbaut, als die neuplato-

<sup>366)</sup> I, 1.

<sup>367)</sup> s. Anm. 170.

<sup>368)</sup> Plotin, Ennead. III, 6, 18: ἡ μὲν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα, εἶδος οὐσα καὶ αὐτὴ, ὁμοῦ πάντα ἔχει.

nische Dreiheit Nus, Seele, Kosmos <sup>369</sup>). Ist diese Interpretation richtig, so hätten wir im Sefer Jesira das Dokument einer ganz einzigartigen Vereinigung griechischer und indischer Spekulation.

In dem Schema, das dem Lehrgehalt des Sefer Jesira zu grunde liegt, besteht entsprechend der neuplatonischen Doktrin von der Seele als einer Emanation des Nus zwischen den Sefirot und den Buchstaben das Verhältnis des Primären und Abgeleiteten. Es ist aber leicht einzusehen, dass sich dieses Verhältnis erst aus der nachträglichen Anwendung des neuplatonischen Schemas auf zwei ursprünglich zu einander parallele Schöpfungslehren ergeben hat. Dass es sich um kein ursprüngliches Verhältnis handelt, erkennt man an den Inkonssequenzen und Widersprüchen, die sich in den Versuchen zeigen, die Buchstaben aus der Sefirot abzuleiten. Wir nehmen an, dass anfänglich eine Beziehung zwischen den Sefirot und den Buchstaben nur insofern vorlag, als die Buchstabenspekulation eine Nachbildung und weitere Ausführung der Sefirotlehre darstellte. Diese erhielt durch die Buchstabenspekulation eine Ausgestaltung im Sinne indischer Vorstellungen und wurde dann später mit ihr zum neuplatonischen Schema verbunden. Die sich in der Sefirotreihe ausdrückende Weltschöpfungslehre enthielt aber selber bereits eine Beziehung zur indischen Spekulation. An diese Beziehung konnte die Buchstabenlehre anknüpfen. Die Sefirot sind die zu Elementen umgestempelten Schöpfungen des Genesisberichts. Wir haben nun gesehen, dass in den Klementinen eine solche Deutung des Sechstageswerkes mit der dort ebenfalls erscheinenden Anthroposlehre zusammenhängt. Dass auch die Sefirotreihe des Sefer Jesira dem Kreis derselben Spekulation angehört, für die sich die Schöpfungen der Genesis in der Gestalt des Menschen zusammenfassen, wird durch eine Stelle aus dem Midrasch Bereschit rabba nahegelegt. Die Stelle erzählt von Abraham, wie dieser von Nimrod vergeblich zur Verehrung der Elemente angehalten wurde. Nimrod spricht dort: „Wir wollen das Feuer anbeten! Darauf entgegnete Abraham: Das kommt eher dem Wasser zu, welches das Feuer löscht. Nimrod sprach: So wollen wir das Wasser anbeten! — Nein, das kommt eher der Wolke zu, die das Wasser trägt. — Gut, so beten wir die Wolke an. — Nein, diese Ehre ge-

---

<sup>369</sup>) Die Ideen, die in ihrer Gesamtheit den Nus ausmachen, werden auch von Plotin mit Vorliebe als Zahlen bezeichnet, s. die Stellen bei Zeller, Philos. d. Gr. <sup>4</sup> 581, 2.



bührt dem W i n d e, welcher die Wolke zerstreut. — So wollen wir den Wind anbeten! — Nein, das gebührt eher dem G e i s t. — Recht, wir wollen den Geist anbeten. — Nein, das gebührt eher dem M e n - s c h e n s o h n, welcher den Geist trägt<sup>370</sup>).“ Es liegt somit die Elementenreihe Geist, Wind, Wolke, Wasser, Feuer vor. Dass es mit nur geringen Abweichungen die Reihe des Sefer Jesira ist, erkennt man ohne weiteres. Von grösstem Interesse ist der Umstand, dass die im Midrasch genannten Elemente im Menschensohn gipfeln. Er ist der Träger des Geistes und mithin auch aller übrigen Elemente. Die Vermutung, dass die Gestalt des Menschensohnes, wie sie in der jüdischen Spekulation erscheint, in einer ganz engen Beziehung zur Anthroposlehre steht<sup>371</sup>), wird durch die angeführte Midraschstelle bestätigt. Wir erinnern uns auch an Monoimos, in dessen System der *εἰς τοῦ ἀνθρώπου* die Stellung erhält, die sonst dem Anthropos zukommt. Jetzt wird es deutlich, inwiefern die Buchstabenspekulation des Sefer Jesira nur die Ausführung des schon in der Sefirotlehre Enthaltenen darstellt. Die Möglichkeit der Anknüpfung an indisches Gedankengut war mit der synkretistischen Gleichung: Anthropos = Adam = Purusa gegeben.

Im Hinblick auf diese Gleichung stellt die von den Buchstaben ausgehende Kosmogonie die in der Sefirotlehre als Elemente gedeuteten Schöpfungen der Genesis mit Hilfe indischer Vorstellungen als Adam, den Urmenschen, dar, aus dem die Welt entsteht. Adam ist aber für die jüdische Spekulation zugleich auch die *anima generalis* (s. S. 60). Die sich daraus ergebende Identität der Elemente mit der Allseele — wie wir gesehen haben, besteht diese Identität auch für den Manichäismus — erhält im Sefer Jesira ihren Ausdruck darin, dass die Elemente durchweg mit den rein geistigen Teilen des indischen Seelenapparats parallelisiert werden. In der Gleichsetzung der Buchstaben mit den Elementen knüpft diese Schöpfungslehre an jüdische und indische Phantasien zugleich an. Das Weltbild, das sie entwirft, ist das der Astrologie und der indischen Entsprechungssysteme. Eine spätere Bearbeitung vereinigte diese Kosmogonie mit der Schöpfungslehre der Sefirot zu einem Gesamtbilde nach neuplatonischem Muster. Es lag nahe, die sich in den Buchstaben darstellende *anima generalis* als die Weltseele mit

<sup>370</sup>) Zu Gen. 11, 28.

<sup>371</sup>) Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter 267.

den in ihr enthaltenen Ideen des Nus zu deuten, während für diesen noch einmal auf die Sefirotlehre zurückgegriffen werden konnte. Bei der Umdeutung der Elemente in Ideen kam der Bearbeitung der indische Begriff des feinen Elements zu statten <sup>372)</sup>. Im übrigen macht sich die Bearbeitung einer Gedankenlosigkeit schuldig, indem sie die in der Sefirotlehre erscheinenden Schöpfungen Himmel und Erde zum zweitenmal aus den Buchstaben entstehen lässt, und verfährt auch bei der Überleitung der Elemente als Ideen in die entsprechenden Realitäten nicht konsequent.

Der Nachweis eines neuplatonischen Elements in der Spekulation des Sefer Jesira <sup>373)</sup> ergibt für die Datierung der Schrift in ihrer vorliegenden Gestalt als einen *terminus post* das III.—IV. Jhdt. n. Chr. Wahrscheinlich gehört aber nicht nur die neuplatonische Redaktion, sondern auch schon die Schöpfungslehre des Buchstabenteils einer viel späteren Zeit an. Die ausgebildete astrologische Mikrokosmosspekulation dieses Bestandteils des Sefer Jesira lässt seine nahe Verwandtschaft mit den späten Dokumenten der arabischen Gnosis erkennen und einen Einfluss von dieser Seite vermuten <sup>374)</sup>. Es ist nicht ausgeschlossen, dass das Indische, das dem Sefer Jesira seinen Charakter aufprägt, ebenfalls erst aus solchen späten arabischen Quellen stammt. Aber auch wenn diese

---

<sup>372)</sup> Die feinen Elemente wurden als Ideen gedeutet, die groben, die ja nicht rein sind, sondern jedesmal Bestandteile aller Elemente unter Vorherrschaft eines enthalten, als die Entsprechungen der ideellen Elemente in der Wirklichkeit. Erst aus den groben Elementen gehen die Bildungen in Makrokosmos, Jahr und Mikrokosmos hervor. Die ideelle Welt des Sefer Jesira ist also eine Welt ideeller Elemente.

<sup>373)</sup> Einen solchen Nachweis suchte auch Baeck, Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 1926, 371 ff. zu liefern, indem er in den Sefirot die Henaden des Proklos wiedererkennen wollte. Baecks Ausführungen entbehren jedoch jeder Grundlage.

<sup>374)</sup> Man vergleiche die von E. Blochet, *Rivista degli studi orient.* IV, 65 ff. analysierten Texte und F. Dieterici, *Die Anthropologie der Araber im zehnten Jahrhundert n. Chr.*, Leipzig 1871, 41 ff. Arabischen Einfluss scheint die Bezeichnung „Mütter“ für die den Elementen Feuer, Luft und Wasser entsprechenden Buchstaben *Alef*, *Mem* und *Sin* zu verraten. In den arabischen Texten kommt diese Bezeichnung den vier Elementen zu: Blochet 65, Dieterici 50. Die Art, wie in der Mikrokosmosspekulation die Öffnungen am Kopf auf die Planeten verteilt werden, hat nur in arabischen und späten mittelalterlichen Texten ihre Entsprechung, s. Blochet 71 und unsre Anm. 301. Abweichend ist der Parallelismus bei Teukros-Rhetorios nach Boll-Bezold 138.

Übernahme des indischen Gedankenguts so späten Datums sein sollte, so war sie doch schon vorbereitet, da die Sefirotlehre in den Kreis einer Spekulation gehört, die sich mit indischen Elementen schon in einer Zeit verbindet, in der von einem arabischen Einfluss noch nicht die Rede sein kann.

Das Charakteristische dieser Spekulation ist die Auffassung der Elemente als einer Erscheinungsform der Gottheit oder eines ihr untergeordneten göttlichen Wesens. Als den Ursprung dieser Lehre vermuteten wir die iranische Anschauung vom Lichtgott und den ihn umgebenden, ihm wesensgleichen Elementargöttern. Sie knüpft ja auch in den meisten Fällen an eine Elementenreihe an, deren iranische Herkunft nicht zu verkennen ist. Diese Spekulation wird von der späten Orphik ebenso wie von der jüdischen und juden-christlichen Gnosis übernommen und vereinigt sich hier wie dort mit der analogen indischen Puruṣa-Lehre. Die Beteiligung des Judentums oder diesem nahestehender Kreise an dieser Spekulation äussert sich darin, dass die Schöpfungen des Genesisberichts als Elemente gedeutet und ebenfalls in der Gottheit oder dem Anthropolos zusammengefasst werden. Dabei lassen sich zwei Typen unterscheiden. Der eine nimmt sich bei der Interpretation des Genesisberichts die iranische Allreihe zum Vorbild. Er ist bei Simon Magus, sowie in der Lehre der Klementinen vertreten und liefert auch den Hintergrund für das Schöpfungsbild des Laktanz. Der andere Typus geht direkt vom Genesisbericht aus, ohne sich bei dessen Deutung der iranischen Reihe zu bedienen. Dieser Typus, der auch bei Philon zu erkennen ist, erscheint in ausgeprägter Gestalt in der Sefirotlehre des Sefer Jesira. An diese lehnt sich Manis Lehre von den Lichtelementen an. Wenn in der spät-jüdischen Mystik des Sohar die zehn geistigen Wesenheiten, die das obere Universum und zugleich auch die Form oder Figur Gottes bilden, mit dem Ausdruck Sefirot bezeichnet werden, diese geistigen Wesenheiten andererseits den *δυνάμεις* Philons verwandt sind und ferner in der sich an den Sohar anschliessenden Spekulation auch als der kosmische Adam erscheinen, so zeigt sich auch hier noch derselbe religiöse Typus, nur dass hier an Stelle der materiellen Elemente geistige Wesenheiten treten. Der Parallelismus solcher geistigen Wesenheiten mit den materiellen Elementen ist für den Typus charakteristisch und darf ebenfalls auf den letzten Ausgangspunkt dieser ganzen Spekulation, die Vorstellung von Ahura-Mazda und seinen Ameša-Spentas, die ursprünglich Elementengötter, später aber Träger rein gei-

stiger Funktionen der Gottheit darstellen, zurückgeführt werden. Bei Laktanz und in den Klementinen verbindet sich die so in ihrem letzten Ursprung auf eine iranische Vorstellung zurückgehende Spekulation dazu noch mit dem Dualismus der iranischen Lehre. Das Bindeglied lieferte der Pythagoreismus, der dem religiösen Typus in einigen Fällen seinen philosophischen Ausdruck verliehen hatte und das auch für die dualistische Ausprägung des Typus leisten konnte, da er selber einen überbrückten Dualismus darstellte.

## Namen und Titel.

- |                                                       |                                                                                              |
|-------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| Abba Aricha s. Rab                                    | Epiktet 25                                                                                   |
| Abraham 104, 128                                      | Eros 50 ff.                                                                                  |
| Abraxas 74, 111                                       | Euandros 51, 63                                                                              |
| Adam 53 ff., 59, 95, 100, 129, 131                    | Ezechiel 113                                                                                 |
| Agathos Daimon 111                                    | Gayomard 54                                                                                  |
| Ahura-Mazda 76 f., 131                                | Gregor von Nyssa 81 f., 115                                                                  |
| Aischylos 50                                          | Hades 74, 84                                                                                 |
| Alkmaion 38                                           | Helios 74, 111                                                                               |
| Amahraspand (s. auch Ameša-Spen-<br>ta) 76            | Henochbuch, slavisches 40, 55                                                                |
| Ameša-Spenta (s. auch Amahra-<br>spand) 76 f., 131    | Hera 84                                                                                      |
| Anthropos 53 ff., 94 ff., 100, 129                    | Heraklit 98                                                                                  |
| Apion 84                                              | Hermes 80                                                                                    |
| Apollon von Klaros, Orakel des 73 f.                  | Hermetisches Korpus (s. auch Poi-<br>mandres) 80 f., 87                                      |
| Apollonios von Tyana 99                               | Herodot 52, 67, 69                                                                           |
| Archelaos 31                                          | Hippokratisches Korpus 31, 71                                                                |
| Aristeides, der Apologet 51 f., 53, 55,<br>57, 62, 67 | Hippon 31                                                                                    |
| Aristobul 40                                          | Homilien s. Klementinen                                                                      |
| Athanasios 37                                         | Hystaspes 18                                                                                 |
| Athenagoras 92                                        | Ianus 74                                                                                     |
| Attis 53                                              | Iao 73 ff., 111 ff.                                                                          |
| Basileides 45, 83, 85                                 | Ilias 49                                                                                     |
| Bazra, die lauterer Brüder von 70,<br>75 f.           | Jahve 75, 104, 111, 113                                                                      |
| Bel 74                                                | Jubiläen, Buch der 40 f., 118                                                                |
| Bhagavadgītā 95                                       | Klementinen 15 ff., 21 f., 58 f., 62 ff.,<br>68, 71, 84, 87, 92 ff., 98, 110 f.,<br>114, 131 |
| Bhāgavata-Purāṇa 94                                   | Kronos 84                                                                                    |
| Brahman 99                                            | Kṛṣṇa 95                                                                                     |
| Brhadāranyaka-Upanisad 98                             | Labeo, Cornelius 73                                                                          |
| Buddha 95                                             | Lucilius 35                                                                                  |
| Bündahišn 90                                          | Magier, Lied der 66 f.                                                                       |
| Chrysipp 94                                           | Mahā-Upanisad 97                                                                             |
| Claudian 80                                           | Mahābhārata 97                                                                               |
| Contestatio Jacobi 66                                 | Mandäer 53                                                                                   |
| Dion von Prusa 66 f.                                  | Mani 45 ff., 54, 57 f., 75 f., 95, 115 f.,<br>131                                            |
| Dionysos 74                                           | Manilius 118 f.                                                                              |
| Elchasai 66                                           | Manu 93, 122                                                                                 |

- Mark Aurel 95  
 Metis 50 ff., 73, 84  
 Midrasch Bereschit rabba 128  
 Mithras 52, 69  
 Monoimos 54, 60 ff., 64, 75, 95 ff.,  
     110, 129  
 Moses 59, 81 f., 86  
 Nārāyaṇa 95, 97 ff.  
 Nikomachos 32, 34, 107  
 Nimrod 128  
 Noah 95  
 Noetos 98  
 Okellos 31, 34  
 Ormuzd (s. auch Ormuzd und Ahri-  
     man) 46, 76  
 Ormuzd und Ahriman 18 f., 27, 67  
 Ostanos 33  
 Ovid 79 f.  
 Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa 121  
*Περὶ διατήρης* 31  
*Περὶ νόμων* 37  
 Phanes 51 ff., 55 ff., 59, 64 f., 69,  
     73, 76, 84, 93, 100  
 Philolaos 65  
 Philon 33 f., 36 f., 40, 44, 56 ff., 75 f.,  
     85 f., 107, 112, 131  
 Pistis Sophia 74 f.  
 Platon 92  
 Plotin 127  
 Poimandres 32 f., 54, 56, 80, 87  
 Poseidon 84  
 Praṇava-Upaniṣad 121 f.  
 Proklos 73, 130  
 Puruṣa 89, 91, 97, 99 f., 131  
 Pythagoras 28 f.  
 Rab 41, 44 f., 48, 61  
 Rāma 95  
 Rekognitionen s. Klementinen  
 R̥gveda 89, 96  
 Rhea 84  
 Saadja 101  
 Sarapis 91, 111  
 Seth 95  
 Simon Magus 13 f., 21 f., 43 ff., 47 ff.,  
     57 f., 62 f., 64 f., 66 f., 69 f., 57 f.,  
     114, 131  
 Šiva 89  
 Sohar 42 f., 100, 131  
 Soter 74  
 Strassburger Kosmogonie 80, 87  
 Śvetāśvatara-Upaniṣad 98  
 Symmachos 60  
 Taittiriya-Upaniṣad 98  
 Tertullian 86  
 Theo Smyrnacus 51, 109  
 Vayu 69  
 Vāsudeva 100  
 Viṣṇu 89, 93, 95, 100  
 Viṣṇu-Purāṇa 93, 96 f.  
 Witelo 73  
 Zaratas (s. auch Zarathustra und  
     Zoroaster) 29 ff., 33, 35, 65 f., 67 f.,  
     87  
 Zarathustra (s. auch Zoroaster und  
     Zaratas) 28 f., 66  
 Zarvan 29 ff., 67, 74, 90  
 Zeus (s. auch Zeushymnus) 50, 84  
 Zeushymnus, orphischer 50, 56, 62 f.,  
     88 ff.  
 Zoroaster (s. auch Zarathustra und  
     Zaratas) 28 f., 66

## **Inhalt.**

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| I. Das System des Laktanz . . . . .                        | 3   |
| II. Der dualistische Pythagoreismus . . . . .              | 25  |
| III. Der Typus der monistischen Alleinheitslehre . . . . . | 39  |
| IV. Die Weltschöpfung aus dem Chaos . . . . .              | 78  |
| V. Die indische Anthropolohre . . . . .                    | 88  |
| VI. Das Buch Jesira . . . . .                              | 101 |