



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Gross - Thzophilus v. Antiochia. 1895.

C
798
80



C798.80

HARVARD COLLEGE
LIBRARY



FROM THE FUND OF
CHARLES MINOT

CLASS OF 1828





Die Weltentstehungs-Lehre
des
Theophilus v. Antiochia.

Inaugural - Dissertation,
zur
Erlangung der Doctorwürde
der
Philosophischen Facultät zu Leipzig

vorgelegt

von

Otto Gross,
Realgymnasialoberlehrer in Chemnitz.

Jena,
Frommannsche Hof-Buchdruckerei
(Hermann Pohle)
1895.

C 798.80
✓



Minst fund

Vorbemerkungen.

- 1) Die 3 Bücher des Theophilus v. Antiochien an Autolykos zitiere ich nach der Ausgabe von Otto, Corp. apologet. christ. saeculi secundi, vol. VIII, Ienae 1861.
 - 2) Den Platon führe ich nach Schneiders editio Didotiana, Paris 1862, an.
 - 3) Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, I und II, habe ich in der 7. Auflage (1886) zur Hand.
 - 4) Von Zeller, Die Philosophie der Griechen, welche ich in der Abhandlung kurz mit dem Namen des Autors nur zitiere, standen mir die neuesten Auflagen der einzelnen Teile zu Gebote.
-

Für die Weltentstehungslehre des Theophilus v. Antiochia bildet der biblische Schöpfungsbericht in Gen. 1 und 2 deutlich die Grundlage. „Sklavisch schließt“ er sich nicht an denselben an (wie Justin nach Semisch, Justin d. Märtyrer, II, pag. 335). Denn er will seinen philosophisch gebildeten Freund Autolykos zum Christentume — genauer: zu seiner eigenen Ansicht¹⁾ innerhalb des Christentums — bekehren und sucht zu diesem Zwecke den Inhalt der heiligen Schriften, d. h. des Alten und des Neuen Testaments, soweit ihm letzteres bekannt ist²⁾, mit griechischer Philosophie möglichst in Einklang zu setzen.

Wo er Uebereinstimmung bemerkt, schmiedet er zusammen, doch so, daß die Ansicht der heiligen Schriften an Wert allen heidnischen Philosophemen voransteht. Wo sich aber die Meinungen heidnischer Philosophen und Dichter im Gegensatz zur Bibel befinden, werden erstere verworfen. Die Bibel hat für ihn mehr Bedeutung, als alle anderen Schriften. Ich kann aber nicht schroff behaupten, daß sie dem Theophilus einzige Wahrheitsquelle ist. Er sagt dies zwar in 2, 8. 9. 12 selbst³⁾. Er ist jedoch so philosophisch

1) Diese weicht von der Orthodoxie wohl ab, so daß Petavius den Theophilus gar einen Häretiker nannte.

2) Hier kommt insbesondere der biblische Schöpfungsbericht in Betracht.

3) 2, 8: *εἰκασμῶ γὰρ ταῦτα*, d. i. Ansichten über die Weltentstehung, *καὶ ἀνθρώπων ἔννοιᾳ ἐφθέγγαντο, καὶ οὐ κατὰ ἀλήθειαν* (Subjekt ist: die heidnischen Schriftsteller). — 2, 9: Dieses Kapitel nennt die hebräischen Propheten und die

beeinflusst, daß er seine eigene Behauptung Lügen straft. Gar manches faßt er so auf, wie es ihm seine philosophische Bildung vorschreibt.

Es ergeben sich also für die Art, wie Theophilus die Quellen seiner Ansichten benutzt hat, folgende Leitsätze:

1) Wo sich Uebereinstimmung der h. Schrift mit der griechischen Philosophie findet, wird sie — meist stillschweigend — hingegenommen und ausgenutzt.

2) In der Auffassung der h. Schrift ist Theophilus manchmal philosophisch beeinflusst.

3) Bei hervortretenden Widersprüchen zwischen Philosophie und Bibellehre ist erstere falsch, letztere wahr.

Ich habe nun versucht, die Kosmogonie des Theophilus nach diesen drei Leitsätzen aufzustellen. Das erwies sich als unthunlich. Darum entwickle ich dieselbe genetisch, so wie sie von dem Apologeten geboten wird.

Wenn man das 2. Buch an Autolykos, welches als Quelle für die Weltentstehungslehre des Theophilus den beiden anderen Büchern voransteht, durchliest, so bemerkt man deutlich, daß Theophilus die Erschaffung eines Anfangshimmels und eines Erdenchaos unterscheidet von der Umbildung des Chaos zum Kosmos¹⁾. Man kann danach zwei Teile festsetzen, die ich kurz überschreiben möchte: die Anfänge der Weltschöpfung und die Bildung des Kosmos. Beiden dient als Grundlage Gen. 1, 1. 2 a²⁾ und Gen. 1, 3 ff. Dazwischen schiebe ich nun im Anschluß an das erste Wort der h. Schrift (*ἐν ἀρχῇ*) und an Gen. 1, 2 b

Sibylle — cf. pag. 38, Note 5 — als alleinige Kenner des wahren Weltschöpfungsvorgangs. — 2, 12: πολλοὶ μὲν οὖν τῶν συγγραφέων ἐμιμήσαντο καὶ ἠθέλησαν περὶ τούτων διήγησιν ποιήσασθαι (NB. Nachahmung der h. Schrift), καὶ τοὶ λαβόντες ἐντεῦθεν τὰς ἀφορμὰς, ἥτοι περὶ κόσμον κτίσεως ἢ περὶ φύσεως ἀνθρώπου, καὶ οὐδὲ τὸ τυχὸν ἕναυσμα ἄξιόν τι τῆς ἀληθείας ἐξεῖπον. Δοκεῖ δὲ κτλ. — Ich habe hier nur die Stellen angeführt, welche über den Weltentstehungsbericht handeln.

1) Aehnlich auch Justin, cf. Semisch, II, pag. 335.

2) ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, — so in 2, 10 zitiert.

(καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπερέετο ἐπάνω τοῖ ὕδατος) einen Teil über die göttlichen Mittelwesen ein.

Anm.: Es wird sich zeigen, daß die Mittelwesen des Theophilus ihre Hauptwirksamkeit bei der Weltentstehung entfalten. Was er über ihr Walten in der Weltentwicklung, d. i. in der Weltgeschichte seit dem Sündenfalle des ersten Menschen, sagt, ist nicht umfangreich. Es sei mir gestattet, dieses Wenige in meinem 2. Teile mitanzuführen, obwohl es nicht eigentlich unter die Hauptüberschrift „Weltentstehungslehre“ gehört.

Die Darstellung wird ihr Ende erreichen bei der Versetzung des Menschen in das nachgeschaffene Paradies. Damit findet die Weltentstehungslehre des Theophilus ihren Abschluß.

Demnach behandle ich die Weltentstehungslehre des Theophilus in drei Teilen. Sie betreffen:

- I. Die Anfänge der Weltschöpfung,
 - II. Die göttlichen Mittelwesen,
 - III. Die Bildung des Kosmos.
-

I.

Die Anfänge der Welterschöpfung.

Inhalt:

	pag.
1) Das Nichts (<i>ὄνκ ὄντα</i>)	7
2) Gen. 1, 1 (ohne „ <i>ἐν ἀρχῇ</i> “)	10
a) Die <i>γῆ</i>	10
b) Der <i>οὐρανός</i>	12
c) <i>ποιεῖν</i>	16
d) Gott, der Schöpfer	17

1) Es gab eine Zeit, in der nur Gott war. Neben und außer ihm existierte einstmals nichts¹⁾.

Theophilus überwindet in den in Anm. 1 zitierten Sätzen jeglichen Dualismus und behauptet einen absoluten Monismus (*μοναρχία*). Derselbe tritt ihm aus Gen. 1, 1 entgegen: Gott ist Subjekt. Von ihm geht erst Thätigkeit aus. Von ihm, und nachdem er schon existiert hat, werden erst Objekte. Alle Dinge haben in ihm ihren Ursprung.

Οὐ γάρ τι τῷ Θεῷ συνήκμασεν. Dazu muß ich den von Theophilus in 1, 4; 2, 4. 10. 13 gebrauchten Ausdruck vergleichen: *ποιεῖν ἐξ οὐκ ὄντων*. Was sind die *οὐκ ὄντα*? Ein Partizipium, hier *ὄντα*, hat Nominal- und Verbalcharakter. Die Negation zu ersterem ist *οὐκ*, zu letzterem *μή*. Bei Theophilus ist also nicht der Verbalcharakter in *ὄντα* verneint²⁾, sondern der Nominalcharakter: „nichts“, im Gegensatz zu „etwas“. Mit dieser kurzen Erörterung will ich jeden Gedanken daran abwehren, als ob man sich etwa neben Gott bei unserem Apologeten ein Nichts denken müsse, welches dem platonischen „Nichtseienden“ oder dem philonischen „Nichtigen“³⁾ entspräche. Denn damit würde ja Theophilus doch nicht vom Dualismus losgelöst sein. Auch das *εἰς τὸ εἶναι* in 1, 4⁴⁾ hat keine sonderliche

1) cf. 2, 10: *οὐ γάρ τι τῷ Θεῷ συνήκμασεν· ἀλλ' αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὦν καὶ ἀνευθεῆς ὦν καὶ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων ἠθέλησεν κτλ.* — 2, 22: *ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ Θεός.* — 1, 4: *πατήρ δὲ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὄλων.* — Darum 2, 4 (cf. 2, 8): *μοναρχία Θεοῦ δείκνυται.*

2) Nichtsein, im Gegensatz zu Sein.

3) cf. Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, pag. 163 und 298.

4) *καὶ τὰ πάντα ὁ Θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι.*

Beweiskraft. Denn hier ist eben nicht der Gegensatz: *τί μὴ εἶναι*, sondern die *οὐκ ὄντα*: sie sind nichts und sind nicht. Das Gleiche gilt von jener Stelle, welche Theophilus über die Entstehung des Autolykos und somit wohl jedes Menschen anführt: *ἐποίησέν σε ἐξ οὐκ ὄντος εἰς τὸ εἶναι* (1, 8).

Theophilus kennt also keinen Dualismus und setzt sich darum in Gegensatz zu denen, welche *τὸν κόσμον ἀγένητον καὶ φύσιν αἰτίδιον* (2, 4) nennen. Cf. 2, 8: *πρῶτον μὲν ὅτι τινὲς ἀγένητον τὸν κόσμον ἀπεφίγναντο, καθὼς καὶ ἔμπροσθεν — in 2, 4 — ἐδηλώσαμεν. Καὶ οἱ μὲν ἀγένητον αἰτὸν καὶ αἰτίδιον φύσιν φάσκοντες οὐκ ἀκόλουθα εἶπον τοῖς γενητὸν αὐτὸν δογματίσασιν*, so daß also unter den Philosophen selbst einander widersprechende Ansichten vertreten sind. Theophilus läßt nicht erkennen, wen er *τοῖς γενητὸν τὸν κόσμον δογματίσασιν* zurechnet. Zu ihren und seinen Gegnern aber zählt er den Hesiod, in dessen Theogonie, v. 116 ff., er das schöpferische Chaos als ungewordene Materie ansieht oder ihm wenigstens eine ungewordene Materie zu Grunde legt¹⁾.

Aber unser Apologet geht hier zu weit. Hesiod findet zwar als letzten Grund der Welt das Chaos, enthält sich aber jeglicher Betrachtung, ob und wie nun das Chaos u. s. w. erst geworden sei²⁾. Ja, wenn man auf das *πρώτιστα χάος γένετ'* in v. 116 besonderen Nachdruck legt, so sagt Hesiod gerade, daß das Chaos erst wurde, daß also vorher nichts da war. Darüber hinaus denkt aber Hesiod nicht.

Theophilus wirft ferner dem Pythagoras vor, er habe gefaselt, die Welt sei ungeworden: *οὐδὲ ἀγένητος ὁ κόσμος ἐστὶν καὶ αὐτοματιμὸς τῶν πάντων, καθὼς Πυθαγόρας καὶ οἱ λοιποὶ πεφλυαρήκασιν*³⁾. Bei Pythagoras und bei den alten Pythagoreern läßt sich eine derartige Ansicht nicht

1) 2, 6: . . . ἐν πρώτοις ἦν χάος, καὶ ὕλη τις προϋπέκειτο ἀγένητος οὐσα . . ., darum ist auch der Anfang von 2, 6 (*ἕλην μὲν τρόπον τινὲ ὑποτίθεται*, nämlich Hesiod, *καὶ κόσμου ποίησιν* d. i. ohne Schöpfer; s. Otto, Anm. 1 zu 2, 6) als Aussage einer *ἕλη ἀγένητος* zu verstehen.

2) cf. Zeller, Die Philosophie der Griechen I, 1, pag. 77.

3) 3, 26.

nachweisen. Wohl aber findet man sie in der Philolaos-schrift¹⁾. Diese enthält u. a. Meinungen von Neupythagoreern, die — auch sonst — auf die Altmeister der Schule (Pythagoras, Philolaos etc.) selbst übertragen wurden. Die Neupythagoreer aber haben die Lehre von der Ewigkeit der Welt von Aristoteles²⁾. Zeller III, 2, 132 sagt: „Schon um die Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. galt die Ewigkeit der Welt als allgemeine Lehre der pythagoreischen Schule und wurde als solche dem Stifter derselben beigelegt.“ Theophilus folgt daher dieser allgemeinen Ansicht. Die *λοιποί* neben Pythagoras in 3, 26 sind dann Neupythagoreer.

Weiter bekämpft Theophilus den Platon! In 2, 4 liest man: *Πλάτων δὲ καὶ οἱ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ θεὸν μὲν ὁμολογοῦσιν ἀγένητον . . . , εἶτα ὑποτίθενται θεὸν καὶ ἕλην ἀγένητον, καὶ ταύτην φασὶν συνημακέναι τῷ θεῷ.* Bei Platon aber findet sich der Ausdruck *ἕλη ἀγένητος* nicht. Wohl spricht er in Tim. 69 von einer *ἕλη*. Doch dieser Ausdruck („Bauholz“) ist nur ein Bild der Materie. Die Materie selbst wird nicht *ἕλη* genannt³⁾.

Nun aber liest man in der angeblichen Schrift des Lokrers Timaeos⁴⁾ *περὶ ψυχᾶς κόσμου*, die „ein spät verfaßter“, (doch wohl aus den Kreisen der pythagoreisierenden Platoniker stammender) „modifizierender Auszug aus dem platonischen Timaeos“ ist, und zwar in I, 5: *Ταύταν δὲ τὰν ἕλαν αἰτίδιον μὲν ἔφα, οὐ μὲν ἀκίνατον· ἄμορφον δὲ καθ' αἰτὰν κτλ.* Zwar steht auch hier nicht *ἕλη ἀγένητος*. Aber *αἰτίδιος* ist doch = *ἀγένητος*.

Theophilus, der in der angeblichen Schrift des Lokrers Timaeos platonische Gedanken, Ansichten aus dem Timaeos des Platon findet, begeht nun den Fehler, auch das Zitat aus I, 5 für echt platonisch anzusehen. Die Meinung, als

1) cf. Zeller I, 1, 409.

2) cf. Zeller III, 2, 131, Anm. 2.

3) cf. Ueberweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Philosophie, I, pag. 167.

4) cf. Ueberweg-Heinze, Grundriß, I, pag. 54. Mir steht die Ausgabe von Batteux, Paris 1798, zu Gebote: *Timée de Locres, de l'âme du monde.*

ob Theophilus den Timaeos Platons lediglich im Auszuge, in der Schrift des Lokrers, gekannt habe, ist nicht haltbar. Wir werden später¹⁾ seine genauere Kenntnis des platonischen Timaeos hervorheben können.

Die *τινές*, welche *ἀγένητον τὸν κόσμον ἀπεγράψαντο*²⁾, und *οἱ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ*, d. i. des Platon, sind pythagoreisierende oder eklektische Platoniker³⁾, die, wie der Verfasser der dem Lokrer Timaeos zugeschriebenen Schrift, „im Gegensatz zum stoischen Pantheismus“ zur Wahrung des Dualismus bis zum *ἀγένητος κόσμος* fortschritten.

Außer den drei Genannten hätte doch Theophilus noch andere Vertreter des Dualismus bekämpfen können. Er streitet aber nur gegen seine zeitgenössische Philosophie: die Neupythagoreer und die eklektischen, pythagoreisierenden Platoniker. Man beachte aber, daß er unter diesen nur die schroffste Form des Dualismus angreift: diejenigen Vertreter, welche sich bis zur Ewigkeit der Welt verstiegen. Darum führt er auch den Hesiod mit an, dessen Theogonie jedenfalls in der Zeit, wo man sich mehr der Kosmologie oder der Betrachtung des Verhältnisses von Gott zur Welt zuwandte, häufiger gelesen wurde. —

2) Nachdem neben Gott (von Ewigkeit her) nichts bestanden hatte, schuf Gott Himmel und Erde. Wir haben hier also die genaue Ansicht des Theophilus über Gen. 1, 1 zu erörtern. Doch ich muß zunächst das biblische *רָאשִׁית* = *ἐν ἀρχῇ*⁴⁾ beiseite lassen und betrachte die beiden Objekte: *τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*⁵⁾. Von beiden nehme ich das letztere vorweg, weil von ihm aus das erstere klarer wird.

a) Theophilus charakterisiert⁵⁾ die *γῆ* als *τρόπος τινὲς ἕλην γενητὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγονυῖαν, ἀφ' ἧς πεποίηκε καὶ δεδημιούργηκεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον*. In 2, 13 wird die *γῆ*

1) cf. pag. 61 und 63.

2) So in 2, 8.

3) cf. Ueberweg-Heinze, Grundriß, I, pag. 303.

4) cf. pag. 28 ff.

5) In 2, 10.

= ἕλη als βώλη εἰκνῖα¹⁾ bezeichnet und mit einem ἔδαφος (= Fußboden) und θεμέλιον (= Grund), sc. der Welt, verglichen. Nach Gen. 1, 2²⁾ ergibt sich als weitere Beschreibung der ἕλη = γῆ: sie ist ἀόρατος³⁾, ist ἀτασκειάστος, ist eine ἄβυσσος, d. i. ἡ πληθὺς τῶν ὑδάτων, und σκότος liegt ἐπάνω τῆς ἀβύσσου. Dies ist das Chaos, aus dem Gott nachher den κόσμος schuf.

Theophilus begnügt sich mit einer Beschreibung, die man aus der h. Schrift selbst herausnehmen kann. So ist die Aehnlichkeit des Chaos mit βῶλος und die πληθὺς τῶν ὑδάτων⁴⁾ nur hervorgehoben im Hinblick auf das erste Werk des 3. Schöpfungstages, die Scheidung des festen Landes von den Erdgewässern, insofern als die beiden Elemente, Wasser und Erde, schon im Urstoff vorausgesetzt werden. Der Vergleich des Chaos mit einem ἔδαφος und θεμέλιον hat nichts Besonderes an sich und gewinnt Bedeutung nur in der Beurteilung der Kosmogonie Hesiods⁵⁾. Theophilus vergleicht dementsprechend den Himmel mit dem Dache (ὀροφή) des Weltgebäudes.

Das Chaos ist Gottes eigenes Werk. Folglich kann ihm nichts Böses innewohnen. Der Dualismus scheint demnach gänzlich überwunden⁶⁾. Das Chaos ist zwar ἀτασκειάστος. Doch da gleicht es eben dem Rohstoff, aus dem der Künstler ein Kunstwerk herstellt (Gott den Kosmos). Aber es ist finster! An dieser Bezeichnung strauchelt Theophilus. Vor der Finsternis empfindet er Grauen⁷⁾. Darum steht 2, 13 geschrieben: Ἐν μὲν τὸ πνεῦμα φωτὸς τύπον ἐπέχον ἐμεσίτευσεν τοῦ ὕδατος, d. i. des Chaos, καὶ τοῦ οὐρανοῦ, ἵνα τρόπῳ τινὶ μὴ κοινωῆ τὸ σκότος (im Chaos, hier: im ὕδατι) τῷ οὐρανῷ ἐγγυτέρῳ ὄντι τοῦ θεοῦ, πρὸ τοῦ εἰπεῖν τὸν θεόν· γενηθήτω φῶς. Trotz

1) = der Erde, Erdmasse gleichend, also: erdig.

2) In 2, 10 zitiert.

3) D. h. sie kann nicht wegen Dunkelheit gesehen werden.

4) Letzteres ist unmittelbar aus Gen. 1, 2 b entnommen.

5) Im Anfang von 2, 13; cf. pag. 15.

6) Ueber den Ursprung des Bösen cf. pag. 64

7) cf. pag. 52 und 60.

es festen Strebens, nach Gen. 1, 1 den Monismus zu behaupten, klingt doch der Dualismus im Lehrgebäude des Theophilus hindurch: οὐρανὸς καὶ σκοτός, die Notwendigkeit des Mittelwesens πνεῦμα, die Finsternis als Sinnbild des physisch und ethisch Mangelhaften¹⁾.

b) Was ist nun unter dem „Himmel“ des Anfangs (Gen. 1, 1) bei Theophilus zu verstehen? Ausdrücklich unterscheidet unser Apologet in 2, 13 den Himmel, der für uns unsichtbar ist, von dem στερέωμα, dem sichtbaren, blauen Himmelsgewölbe, dem Werke des 2. Schöpfungstages²⁾. Der Himmel, der zuerst geschaffen wurde, ist der unsichtbare, überweltliche.

Nun zeigen aber in demselben Kapitel 2, 13 mehrere vorhergehende Stellen deutlich, wie Theophilus den unsichtbaren Himmel, von dem doch zunächst die Rede ist, mit dem sichtbaren zusammenwirft und verwechselt, nämlich das Zitat Jes. 40, 22, der Vergleich des Himmels mit dem Dache (ὀροφή) des ganzen Weltgebäudes und mit einem Gewölbe (καμάρα), das die Erde umschlossen hält, und die Begründung der Chaosfinsternis dadurch, daß der noch licht- und lichterlose Himmel wie ein Deckel über dem Chaos liegt. Theophilus meint damit allemal den überweltlichen, unsichtbaren Himmel; was er aber über diesen sagt, paßt doch nur auf das sichtbare Himmelsgewölbe.

Eine Stelle in demselben Kapitel 2, 13 erfordert eine besondere Erklärung: τῷ οὐρανῷ ἐγγυτέρω ὄντι τοῦ Θεοῦ, der Himmel ist Gott näher als das Chaos³⁾. Das ἐγγυτέρω könnte man räumlich und den Himmel, dessen Attribut es ist, als das sichtbare Firmament fassen wollen, so daß der blaue Himmel da droben dem Vater im Himmel näher sei,

1) cf. pag. 60.

2) 2, 13: τῇ μὲν οὖν πρώτῃ ὑποθέσει τῆς ἱστορίας καὶ γενέσεως τοῦ κόσμου, εἴρηκεν ἡ ἀγία γραφή οὐ περὶ τούτου τοῦ στερεώματος, ἀλλὰ περὶ ἑτέρου οὐρανοῦ τοῦ ἀοράτου ἡμῖν ὄντος, μεθ' ὃν οὗτος ὁ ὄρατός ἡμῖν οὐρανὸς κέκληται στερέωμα.

3) Man vergleiche das, was auf pag. 11 über den Nachklang des Dualismus bei Theophilus gesagt war.

wie es der fromme Christenglaube etwa annimmt. Doch von solchem Glauben findet sich bei unserem Apologeten nichts. Es bleibt nur die andere Auffassung übrig, welche durch den Zusammenhang der Stelle gestützt wird: das *ἐγγυτέρω* ist geistig zu verstehen. Der Himmel des Anfangs ist seinem Wesen nach Gott näher als das Chaos¹⁾.

Wir haben hier eine, aber nur die eine Stelle, in der Theophilus den unsichtbaren Himmel charakterisiert. Es ist wenig, was er sagt.

Anm.: Man darf bei Theophilus unter dem unsichtbaren Himmel nicht das Reich der Seligen, der Engel und der Abgeschiedenen, denken. Er verweist in 2, 26 diese in ein zweites Paradies. Wo er dasselbe sucht, bleibt unklar.

Nun kommt noch aus 2, 13 zu Hülfe: *μεθ' ὃν οὐρανὸς ὁ ὄρατός ἡμῖν οὐρανὸς κέκληται στερέωμα*²⁾. Man muß *μετά* zeitlich übersetzen: „nach“. Nach dem unsichtbaren Himmel ist der sichtbare, nämlich am 2. Schöpfungstage, Firmament genannt worden. Jener war eher, als dieser. Die lateinische Uebersetzung bei Otto faßt aber *μετά* = gemäß, nach Art von, secundum. Wenn das richtig wäre, so wäre es ganz klar, was ich hier behaupte: bei dem *ἀόρατος οὐρανός* in Gen. 1, 1 schwebt dem Theophilus die Idee, das Urbild des sichtbaren Himmels vor. Doch nach den von pag. 12 ab vorgelegten Stellen können wir noch nicht mit Bestimmtheit annehmen, daß unser Apologet in Gen. 1, 1 die Idee des sichtbaren Firmaments erschaffen werden läßt. Aber offenbar weiß er mit dem „Himmel“ in Gen. 1, 1 nichts Rechtes anzufangen. Da wendet er die alte, platonische Ideenlehre an. Ihr ist er schließlich recht stark gefolgt³⁾.

Nun erkläre ich die Verwechslung der beiden Himmel in 2, 13 auch nicht für einen sehr großen Fehler: Idee und Wirklichkeit entsprechen einander. Theophilus folgert aus der Art der letzteren auf die der ersteren.

1) cf. das Zitat aus 2, 13 auf pag. 11.

2) Der Streit über das *ἀόρατος* der codd. dürfte im Sinne Ottos, pag. 97, Anm. 23, zu entscheiden sein.

3) cf. pag. 21 und pag. 28 ff.

Das Ergebnis ist freilich eine Dissonanz: es schuf Gott die Idee des Himmels und die chaotische Urmaterie. Ist sich Theophilus derselben nicht klar geworden? Man vergleiche, was ich auf pag. 29/30 entwickeln werde. Doch suchen wir vorläufig die sich ergebende Dissonanz zu mildern: Gott schuf die Idee des Himmels und den Urstoff, in welchen sich nachher diese und die anderen Ideen einprägen. Theophilus sagt das nicht mit denselben Worten, wie ich es formuliere. Aber wir dürfen es folgern. So haben wir m. E. ein ganz annehmbares Ergebnis. Theophilus faßt Gen. 1, 1¹⁾ im Sinne des Platonismus auf: Gott, Idee, Chaos!

Unser Apologet setzt sich nun mit den griechischen Schriftstellern auseinander, deren Ansichten über ein Chaos, resp. über die Anfänge der Schöpfung überhaupt, andere sind: mit Homer, Hesiod und Aristophanes. Die Zusammenstellung des letzteren mit Homer und Hesiod mag seltsam erscheinen; doch dies wird sich bald erklären.

2, 5: εὐρίσκειται ὁ ποιητὴς Ὅμηρος ἐτέρῳ ὑποθέσει εἰσάγων γένεσιν οὐ μόνον κόσμον, ἀλλὰ καὶ θεῶν. Φησὶν γὰρ πού·

Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν,

Ἐξ οὗ δὴ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα.

Theophilus zitiert den 1. Vers aus II. 14, 201 (= 14, 302), den 2. aber aus II. 21, 196. Beide lassen sich ohne Gewalt nebeneinander stellen. Eigentlich bringt er die beiden Verse vor, um die Entstehung und Vielheit der Götter als unsinnig hinzustellen. Aber Okeanos tritt bei Homer doch nicht bloß als „Götter“-, sondern als „Allvater“ und Tethys als „Allmutter“ entgegen²⁾. Darum sagt Theophilus: „nicht bloß der Welt“, also doch der Welt. Franke in der Ilias-Ausgabe sagt zu 14, 201: „Die Lehre, daß Okeanos der Allvater und Tethys die Allmutter sei, hängt zusammen mit dem Philosophem der ionischen Schule, daß das Wasser der

1) Zunächst ohne ἐν ἀρχῇ, aber nachher auch hierin völlig übereinstimmend, wie sich pag. 28 ff. ergibt.

2) cf. Nägelsbach, Homerische Theologie, pag. 77 ff.

Urstoff aller Dinge sei.“ Franke meint hier den Thales. Nach Aristoteles mag ja Thales durch eigene Reflexionen auf das „Wasser als Urstoff“ geführt worden sein¹⁾; es können aber auch „die alten Sagen vom Chaos und vom Göttervater Okeanos Einfluß auf ihn gehabt haben“; und dieselben alten Sagen haben auch auf Homer eingewirkt. Bei diesem ist Volksglaube und religiöse Meinung, was bei Thales sich in Anfänge von Philosophie umsetzt. Theophilus widerlegt erstere und trifft damit auch den Thales.

Die Erwähnung der Kosmogonie Hesiods in 2, 5. 6 geschieht zunächst in dem Interesse, Gott als Schöpfer der Welt hinzustellen. Daneben aber kann sich Theophilus selbstverständlich auch nicht mit den Uranfängen des Weltalls bei Hesiod einverstanden erklären: mit dem Chaos, dem Dunkel, der Erde, dem Eros u. s. w. Betreffs der Beschaffenheit des Chaos hätte er freilich mit ihm in manchem übereinstimmen können; aber dabei hält er sich nicht auf; die Weltbildung aus dem Chaos heraus und der, resp. die Weltbildner sind ja bei jenem ganz andere, als in der Bibel.

Den Aristophanes, von dem ein Teil des 695. Verses aus den Vögeln²⁾ angeführt wird, nimmt Theophilus recht ernst; er versteht ihn falsch. In 2, 7 sagt er: *Ἀριστοφάνης δὲ ὁ κωμικὸς ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις Ὀρῆσιν, ἐπιχειρήσας περὶ τῆς τοῦ κόσμου ποιήσεως, ἔφη ἐν πρώτοις ἄρ' ἐν γεγενῆσθαι τὴν σύστασιν τοῦ κόσμου, λέγων· Πρώτιστα τεκῶν μελανόπτερος ῥόν.* Der Zusammenhang, in dem dieser Vers steht, ist folgender:

v. 693: *Χάος ἴν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ
Τάρταρος εἰρῆς.*

*γῆ δ' οὐδ' αἴρ οὐδ' οὐρανὸς ἴν· Ἐρέβου δ' ἐν ἀπείροσι
κόλποις*

*τίκτει πρώτιστον ὑπημένιον Νύξ ἢ μελανόπτερος ῥόν,
ἐξ οὗ περιτελλομέναις ὥραις ἔβλασταν Ἐρως ὁ ποθεῖνός κτλ.*

1) cf. Zeller I, 1, 187/188.

2) cf. die Ausgabe von Kock, Ausgewählte Komödien des A., 4. Band, 2. Auflage, Berlin 1876.

Die Uebersetzung von v. 695 lautet: „Es legt am Anfang die schwarzgefiederte Nacht ein windiges Ei“, d. i. ein ohne Begattung gebildetes Ei. Kock, a. a. O., bemerkt hierzu: „Die komische Ornithogonie schließt sich nicht eng an ein bestimmtes kosmogonisches System an, sondern schaltet in freier Willkür mit den Elementen meist der orphischen Weltbildungslehre.“ Insbesondere ist das Weltei, gegen welches Theophilus ernsthaft loszieht, Eigentum der letzteren. Er trifft also nicht sowohl den Aristophanes, als die Orphiker. Zeller I, 1, 88 unterscheidet 4 Darstellungen der orphischen Kosmogonien¹⁾. Aristophanes ist keiner von den vier genau gefolgt, sondern hat sich zugleich im Anschluß an Hesiod, Theog. 116 und 123²⁾, in dichterischer Freiheit eine eigene gebildet. —

c) In Gen. 1, 1 steht als Prädikat: *ποιεῖν*. Das ist das Verbum, welches am häufigsten und am allgemeinsten bei Theophilus Gottes Schöpferthätigkeit ausdrückt. Das Verbum *δημιουργεῖν* scheint mehr als Objekt *τὸν κόσμον* zu fordern, also die Umbildung des Chaos in den Kosmos zu bezeichnen. Das Passivum zu beiden ist häufig durch *γίνεσθαι* wiedergegeben.

Die anderen Verba, die das Schaffen Gottes ausdrücken, enthalten besondere Seiten desselben, z. B. *ζωοποιεῖν* (1, 4) und *ζωογονεῖν* (1, 7) heben die Belebung der Materie durch das *πνεῦμα* hervor³⁾, *κατακοσμεῖν* (2, 6) die Einprägung der Ordnung und Weisheit durch die *σοφία* in das Chaos⁴⁾, *προετοιμάζειν* (2, 10) die Zubereitung der Welt für den Menschen⁵⁾. *Τεθεικέναι* dient in 1, 4 neben *θεῖν* zur etymologischen Erklärung von *θεός*: *θεός δὲ λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀσφαλείᾳ, καὶ διὰ τὸ*

1) Athenagoras in supplic. (15) 18 (20) folgt der dritten Darstellung; cf. Otto zu Theoph. 2, 7, Anm. 5; — cf. Zeller I, 1, pag. 93, Anm. 1.

2) v. 116: ἦτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένητ' κτλ.

v. 123: ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο.

3) cf. pag. 37 ff.

4) cf. pag. 31 ff.

5) cf. pag. 18.

Θείν· τὸ δὲ θεῖν ἐστὶν τὸ τρέχειν καὶ κινεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ τρέφειν καὶ προνοεῖν καὶ κυβερνᾶν καὶ ζωοποιεῖν τὰ πάντα. Besondere Objekte erhalten διδόναι (τὸ στόμα 1, 14), πλάσαι (τὸ οὐς 1, 14), τανύειν (τὸν οὐρανόν 1, 7), θεμελιοῦν (τὴν γῆν ἐπὶ τῶν ὑδάτων 1, 7). Doch ich will mich nicht in Einzelheiten verlieren, da die Verba des Schaffens über die Weltentstehungsansichten des Theophilus keine besondere Klarheit verschaffen.

d) Der Schöpfer in Gen. 1, 1 ist Gott. Er ist das erste Subjekt der h. Schrift. Dieser Schöpfer wird nun als über alles Irdische erhaben geschildert. Wir lesen in 1, 3: Ἐρεῖς οὖν μοι· σὺ ὁ βλέπων διήγησαί μοι τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ. Ἄκουε, ὦ ἄνθρωπε· τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἀόρητον καὶ ἀνεκφραστόν ἐστιν, μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι. Δόξη γὰρ ἐστὶν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχυρῶς ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθοσύνη ἀμίμητος, καλοποιεῖς ἀνεκδιήγητος. Will man Gott mit besonderen Namen bezeichnen, so trifft man nie das ganze Wesen, sondern nur eine Eigenschaft, eine Thätigkeit, ein Geschöpf des Höchsten¹⁾. In 1, 4 heißt der Schöpfer ἀναρχος, ἀγένητος, ἀναλλοίωτος, ἀθάνατος, ὑψιστος δὲ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἀνώτερον τῶν πάντων. In 1, 5 finden wir ebenfalls mehrere Aussprüche der Unfaßbarkeit Gottes und seiner Erhabenheit über das Endliche. Θεὸς γὰρ δὲ οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ κτλ. (2, 3. 10). Zeus ist nicht überall, aber Gott ist es; er ist erhaben über den Raum (2, 3). Als Bild Gottes wird in 2, 15 die Sonne genannt. 2, 17 spricht von τὰ ἄνω τῆς θεϊότητος. In 2, 22 lesen wir: ἀχώρητός ἐστι καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὐρίσκεται. 3, 30 nennt Gott ἄφθαρτος, ewig.

Gott ist in seiner Erhabenheit und Vollkommenheit sich selbst genug (2, 10): ἀνευθεῖς ὧν οὐδενὸς προσδεῖται, während ὁ γενητός καὶ προσδεής ἐστίν. Trotzdem hat er die Welt geschaffen. Die Schöpfung ist eine freie That

1) Ueber den Versuch, Gott mit dem Namen λόγος, ἀρχή, πνεῦμα und σοφία zu nennen, vergleiche pag. 48.

seines Willens¹⁾. Dieser sein Wille ist Fürsorge (platonisch: Güte) und Liebe zu — dem Menschen. Alles ist für diesen geschaffen. Die Schöpfung zielt auf den Menschen ab.

So läßt Theophilus in 1, 4 die Himmelskörper²⁾ und in 1, 6 die Tiere zum Nutzen des Menschen entstanden sein. Das $\kappa\tau$ nach vollbrachter Lichtschöpfung am 1. Schöpfungstage wird in 2, 11 erklärt: *δηλονότι καλὸν ἀνθρώπων γεγονός. Τούτω, d. i. dem Menschen, προητοιμάσεν (ὁ θεὸς) τὸν κόσμον³⁾*. Nach 2, 13. 14 wird das ganze Sechstageswerk und nach 2, 24 ff. die Nachschöpfung des Paradieses für den Menschen vorgenommen. Die Hervorhebung, daß alles für den Menschen geschaffen wurde, ist natürlich biblisch begründet. Theophilus weiß sich aber hierin mit den meisten Philosophenschulen in Uebereinstimmung, bei denen ebenfalls die Weltentstehung auf den Menschen abzweckt.

Theophilus scheint nun mit der Behauptung, daß die Erschaffung der Welt eine freie That Gottes ist, die philosophische Idee der Naturnotwendigkeit überwunden zu haben. Und doch kommt auch er nicht ganz davon los. Damit Gott, der sonst unfaßbar ist, erkannt würde, mußte er sich offenbaren. Aus seinen Werken nur konnte seine Größe zu Tage treten. Ohne Werke war das nicht möglich. Darum heißt es 2, 10: *ἄνθρωπον ἠθέλησε ποιῆσαι ᾧ γυνώσθῃ*, — 1, 4: *τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκῃται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ*.

Nur so viel hebe ich aus der Gotteslehre⁴⁾ des Theophilus heraus als wichtig für seine Kosmogonie. Insbesondere mußte ich das, was ich von Gottes Erhabenheit über die Welt anführte, wegen des Theophilus Lehre von den göttlichen Mittelwesen vorbringen.

1) cf. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, pag. 405.

2) cf. 2, 15: *ἄνθρωπος ὁ προσδεῆς τοῦ φωτός*.

3) So in 2, 10.

4) Ausführlicher gedenke ich über dieselbe im Programm des Realgymnasiums zu Chemnitz, Ostern 1896, zu handeln.

II.

Die göttlichen Mittelwesen.

Inhalt:

	pag.
A) Der <i>λόγος ἐνδιάθετος</i>	20
" " <i>προφορικός</i>	22
Die <i>ἀρχή</i>	28
B) Die <i>σοφία</i>	31
C) Das <i>πνεῦμα</i> als kosmische Kraft	37
" " <i>ἅγιον</i>	40
Abschluß zu A), B) und C)	43
Erklärung einer Stelle aus 2, 10	47
" " " aus 2, 22	47
Verhältnis von <i>λόγος, ἀρχή, σοφία</i> und <i>πνεῦμα</i> zu <i>θεός</i>	48
Erklärung der <i>τριάς</i> in 2, 15	49
Gründe für die göttlichen Mittelwesen	51

A) Der λόγος.

1) Der λόγος ἐνδιάθετος.

Ich gehe bei der Besprechung des λόγος von der Stelle in 2, 10 aus, welche lautet: ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίῳις σπλάγγνοις ἐγέννησεν αὐτὸν κτλ. Wir stoßen hier, wie in 2, 22¹⁾, auf den stoischen Ausdruck: λόγος ἐνδιάθετος, dem natürlich ein λόγος προφορικός entspricht (2, 22).

Die Ausdrücke ἐν τοῖς ἰδίῳις σπλάγγνοις und ἐν καρδίᾳ θεοῦ sind Anthropomorphismen; und wie σπλάγγνα und καρδία, die menschlichen Körperteile, auf Gott übertragen werden, so geht auch der in der Stoa dem Menschen beigelegte λόγος ἐνδιάθετος auf Gott über. Die Brücke von der Stoa zu Theophilus schlägt Philon. Heinze, Die Lehre vom Logos, sagt auf pag. 234²⁾: „Man muß allerdings zugestehen, daß Philon Bedenken getragen hat, die Parallele zwischen menschlichem und göttlichem Logos in dieser Beziehung zu präzisieren, vielleicht weil er“ u. s. w. Es folgen die Gründe. Was also bei Philon noch zwischen den Zeilen zu lesen ist, hat Theophilus klar ausgesprochen.

Auf den immanenten Logos beziehen sich noch die Stelle in 2, 10: ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ ἀεὶ συμπαραῶν αὐτῷ³⁾, und das Zitat in 2, 22: Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν

1) Τὸν λόγον τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ.

2) Man vergleiche aber den ganzen Abschnitt auf p. 231/235.

3) Αὐτοῦ und αὐτῷ gehen auf Gott; der Nachdruck liegt hier auf ἀεὶ, der Logos war also auch vorzeitlich bei Gott; — ὁ ἅγιος ist der Gegensatz zu: irdisch, weltlich, also = nicht-weltlich.

ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν· δεικνὺς ὅτι ἐν πρῶτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος¹⁾).

Die Uebertragung des stoischen Begriffs *λόγος ἐνδιάθετος* geschieht vollständig. Dieser ist ja die Vernunft; wir lesen in 2, 22: *πρὸ γὰρ τι γίνεσθαι τοῦτον*, d. i. *τὸν λόγον ἐνδιάθετον, εἶχεν σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα*. Dazu vergleiche ich das Verbum *βουλεύεσθαι* in der sogleich folgenden Stelle aus 2, 22²⁾. Der Logos ist „die göttliche Kraft der Ueberlegung und Berechnung“³⁾, die göttliche Vernunft.

In dem Ausdrucke *σύμβουλος* scheint mir der Versuch einer Personifikation des *λόγος ἐνδιάθετος* vorzuliegen⁴⁾.

Was aber „überlegte und berechnete“ Gott? Wenn ich aus 2, 22²⁾ erfahre, daß der Logos zum Zwecke des *ποιῆσαι*, d. i. der Welterschöpfung, aus Gott heraustritt, so schließe ich: Gott überlegte die Welt. Es entstand also in seiner Vernunft das Bild derselben. Der Logos soll — nach dieser Stelle — das Ergebnis dieser Ueberlegung ins Dasein übertragen. Er begreift „die Ideen“ in sich⁵⁾.

Man wird finden, daß ich hier dem Gedankengange gefolgt bin, den Heinze, Die Lehre v. Logos, pag. 218/219, geht. Ich muß das dort Gesagte als Ergänzung dessen herübernehmen, was Theophilus nur andeutet. Man beachte, was auf pag. 28 ff. über *ἀρχή*, auf pag. 13 über den Himmel und auf pag. 55 f. über das Licht des ersten Schöpfungstages gesagt ist. Mehr kann ich den 3 Büchern des Theophilus nicht entnehmen.

1) Nach Joh. 1, 1.

2) *Ὅποτε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν κτλ.*

3) So der philonische Logos nach Heinze, Die Lehre vom Logos, pag. 218.

4) cf. pag. 56.

5) Wenn wir nun später (cf. pag. 24/25 und 30) den Dativ *λόγῳ* trotz aller Personifikation des Logos finden, so ist eben „der Logos ganz gleich der Idee gesetzt“.

2) Der λόγος προφορικός.

Der Logos trat aus Gott heraus, als die Welt entstehen sollte. Es hebt sich also in der Ewigkeit ein Moment heraus; von da ab beginnt die Zeit. Aber hierüber läßt sich Theophilus nicht aus; denn das ἐν ἀρχῇ nach Gen. 1, 1 ist ganz anders gefaßt.

Vor dem γενῶν des Logos war das Nichts da. Gott existierte und in ihm der Logos. Nun ist er außer Gott, nun sind Gott und der Logos nebeneinander. Der Logos ist πρωτότοκος πάσης κτίσεως¹⁾. Otto, pag. 119, Anm. 10, nimmt wohl an, daß Theophilus diesen Ausdruck aus Kol. 1, 15 entnommen, also den Kolosserbrief gekannt hat. Ob das so ist, liegt außer dem Bereiche meiner gegenwärtigen Untersuchung. Wenn es aber so ist, dann liegt hierin ein Beweis, wie Theophilus den Logos der griechischen Philosophie mit dem Logos der h. Schrift zu vereinigen strebt²⁾.

Als einen weiteren Beweis dieses Einigungstrebens führe ich aus 2, 22 die Stelle an: ὁ λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ, ὃς ἐστὶν καὶ υἱὸς αὐτοῦ. Es ist ja richtig, daß dem Verbum γενῶν auch die Bezeichnung υἱὸς entspricht. Aber ich möchte besonders auf das καὶ in der Stelle hinweisen. Geht das zurück auf Philon, der den λόγος auch υἱὸς Θεοῦ nennt, oder nicht vielmehr auf das Neue Testament? Denn von der Welt als Sohn Gottes neben dem Logos als solchem — so Philon — redet Theophilus nie. Also verschmilzt er an der zitierten Stelle den λόγος der Philosophie mit dem υἱὸς Θεοῦ im Neuen Testamente. Das tertium, welchem beide gleichen, ist der Logos des N. T.

Zu der eben besprochenen Stelle aus 2, 22: ὁ λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ, ὃς ἐστὶν καὶ υἱὸς αὐτοῦ, fügt Theophilus hinzu: οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθολογοῦντες λέγουσιν υἱοὺς Θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους κτλ. Es ist wohl als nächstliegend anzunehmen, daß Theophilus diesen Satz in der Absicht

1) 2, 22.

2) Ueber diese Vereinigung cf. pag. 43 ff. und 47/48.

schrieb, um jeden Einwurf der Polytheisten abzuwehren, als ob der Gott des Christentums einen Sohn gezeugt habe, wie etwa Zeus und andere Götter, als ob also neben Gott noch ein zweiter existiere. Mir ist aber diese Stelle wegen einer anderen Bemerkung des Theophilus wichtig. In 2, 10 steht geschrieben: *ἐγέννησεν (ὁ θεὸς) αὐτόν, d. i. τὸν λόγον, μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευζόμενος πρὸ τῶν ὄλων.*

Μετὰ c. gen. kann sein = mit Hilfe von, oder = nebst. Die erstere Uebersetzung würde jenem *οὐκ ἐκ συνουσίας γεννώμενος* zuwiderlaufen. Bei *γεννᾶν* erwartet man wohl auch *ἐκ τῆς σοφίας* statt *μετὰ τ. σ.* Also ist zu übersetzen: Gott erzeugte den *λόγος* nebst der *σοφία*, neben dem *λόγος* noch die *σοφία*. Die *σοφία* ist von Theophilus nicht Mutter des *λόγος* genannt.

Die Verba *γεννᾶν* und *ἐξερεύεσθαι*¹⁾ sind bildliche Ausdrücke. Aber 1) sie bezeichnen klar die Herkunft des Logos aus Gott, und 2) sie bezeugen neben *υἱός* und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* die Hypostasierung desselben. Diese ergibt sich ferner aus folgenden Stellen: 2, 10: der *λόγος* heißt *ὑπουργός* Gottes. — 2, 10: der *λόγος* kommt auf Moses, Salomon, die Propheten überhaupt herab und wirkt in ihnen²⁾. — 2, 13: *ἡ διάταξις οὖν τοῦ θεοῦ, τοῦτό ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ, φαίνων ὡσπερ λέχνος ἐν οἰκίματι συνεχόμενῳ, ἐφώτισεν τὴν ὑπ' οὐρανόν, χωρὶς μὲν τοῦ κόσμου ποιήσας*³⁾. — 2, 15: die Stellung des *λόγος* neben *θεός* in: *ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγενῆσθαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ*⁴⁾. — 2, 18: Gott fordert zur Schöpfung des Menschen die Beihülfe des *λόγος* (und der *σοφία*) und spricht zum *λόγος* (und zur *σοφία*); *ἔτι μὲν καὶ ὡς βοηθείας χερίζων ὁ θεὸς εὐρίσκειται λέγων· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'*

1) *Ἐξερεύεσθαι* = von sich ausspeien; das Medium bezeichnet den Ursprung, hier den göttlichen Ursprung; sonst ist das Verb meist im Aktivum gebräuchlich.

2) cf. pag. 43/44.

3) cf. pag. 26 und 55/56.

4) cf. hierzu pag. 49 f.

εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Οὐκ ἄλλω δέ τινι εἴργηκεν· ποιήσωμεν, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ (καὶ τῷ ἑαυτοῦ σοφίᾳ) ¹⁾. — 2, 22: Theophilus zitiert aus Joh. 1, 1: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, und fährt dann, dieses aufnehmend, ohne besondere Entfaltung des Zitats fort: θεὸς οὖν ὢν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς ²⁾. — Dazu ist die fast durchgängige Anwendung der Präposition *διὰ* c. gen. hinzuzufügen, mit welcher Theophilus die Wirkungsart des *λόγος* bezeichnet.

Man kann nun aus diesen Stellen zur Vermutung und aus zwei weiteren Bemerkungen unseres Apologeten in 2, 22 ³⁾ wohl zu der festen Ansicht kommen, daß der Logos Person ist. Paul ⁴⁾, Die Interpretation der Schöpfungsgeschichte bei dem Apologeten Theophilus, leugnet dies: aus theologischen Interessen, wie ich vermute. Ich glaube, daß man die Frage, ob der Logos bei den Apologeten Hypostase und Person ist, nicht von theologischen Gesichtspunkten aus, sondern lediglich dann beantworten kann, wenn man sich auf den Boden der griechischen Philosophie begiebt und von da aus die Beantwortung der Frage unternimmt. Theophilus und wohl auch die anderen Apologeten sind in der Auffassung des Logos von vornherein mehr philosophisch, als biblisch beeinflusst. Dasselbe trifft auch betreffs der anderen Mittelwesen zu.

Gegen das Ergebnis, daß der Logos Hypostase, ja Persönlichkeit ist, könnte man nun die Stellen in 1, 7 und 2, 18 anführen, wo man nicht *διὰ τοῦ λόγου*, sondern *λόγῳ*, den bloßen Dativ, liest. Aber in 1, 7 steht *λόγῳ* in dem

1) cf. pag. 26.

2) cf. pag. 48/49.

3) Ὁ λόγος αὐτοῦ, . . . ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὄλων, οὗτος παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὠμίλει τῷ Ἀδάμ, und: ὅποταν βούληται ὁ πατήρ τῶν ὄλων, πέμπει αὐτὸν, d. i. τὸν λόγον, εἰς τινα τόπον, ὃς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται, πεμπόμενος ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τόπῳ εὐρίσκεται. — cf. pag. 26/27 und 53.

4) In „Jahrbücher f. protest. Theol.“, 1880, pag. 719 ff. Man vergleiche besonders pag. 729. — Cf. meine weiteren Bemerkungen auf pag. 36 dieser Abhandlung.

Zitat ψ 32, 6, nachdem διὰ τοῦ λόγου zweimal unmittelbar vorhergegangen ist. In 2, 18, wo man die Worte findet: $\text{πάντα γὰρ λόγῳ ποιήσας}$, läßt sich jedoch der Gebrauch des Dativs nicht anders als ein Schwanken zwischen Hypostasierung und Unpersönlichkeit des Logos auffassen. Doch wir werden dies dem Theophilus nicht sehr übelnehmen, wenn wir beachten, was ich auf pag. 30 entwickeln kann.

Anm.: Theophilus behauptet keine ewige, sondern eine einmalige Zeugung des Logos, welche veranlaßt ist durch den Willensratschluß Gottes, die Welt zu erschaffen. Damit ist jeder Anklang an Emanation ausgeschlossen ¹⁾. Die Stelle in 2, 22: $\text{τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν . . . , οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γενήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν}$, enthält auch keinen Gedanken an Emanation. Vielmehr ist es ein Hauptmerkmal eines göttlichen Mittelwesens, im „substantiell fortdauernden Zusammenhang mit Gott“ zu bleiben und die göttliche „Substanz“ „in die Schöpfung durch Selbstmitteilung“ zu übertragen ²⁾.

Doch wozu ward, und was that der λόγος προφορικός? In 2, 22 ³⁾ ist klar gesagt, daß er zum Zwecke der Welterschöpfung aus Gott heraustritt. Er wirkt also zunächst bei der Welterschöpfung. Dazu kommt seine Thätigkeit bei der Weltentwicklung.

Der Welterschöpfer ist Gott. Der Logos ist Gottes ὑπουργός . Seine Thätigkeit wird durch διὰ c. gen. angegeben.

Sie beginnt, als Gott nach Gen. 1, 1 $\text{τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν}$ schuf. Weiter wirkt der Logos an allen 6 Schöpfungstagen, welche die Genesis aufzählt und Theophilus beibehält. Cf. 1, 7: $\text{ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ (καὶ τῆς σοφίας) ἐποίησε τὰ πάντα}$, d. i. alle Einzelheiten. — 2, 10: δι' αὐτοῦ , d. i. $\text{διὰ τοῦ λόγου, τὰ πάντα πεποίηκεν}$. — In 2, 18 und 2, 22: idem. — Speziell wird des Logos Wirksamkeit

1) cf. Duncker, Zur Gesch. d. christlichen Logoslehre: die Logoslehre Justins, Gött. Stud. 1847, II, pag. 1140.

2) cf. Keferstein, Philos. Lehre v. d. göttl. Mittelwesen, pag. 158 und 160 f.

3) $\text{ὅποτε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς κτλ.}$

bei der Erschaffung des Lichts am 1. Schöpfungstage¹⁾ und bei der des Menschen am 6. Tage (2, 18) hervorgehoben.

Nun drängt sich die Hauptfrage auf: Wie wirkt der Logos? Ich nehme zur Beantwortung dieser Frage die sich anbietenden Stellen, wie sie sind, und befeißige mich, sie ohne Hinüberblicken auf Philon und die Stoiker zu begreifen. Das Ergebnis ist recht einfach: der *λόγος* ist bei der Welterschöpfung lediglich *ἡ διάταξις τοῦ Θεοῦ*, der Befehl, das Machtwort Gottes²⁾. Zu solcher Fassung bestimmt den Theophilus das Alte Testament. Das Schöpfermachtwort erschallt, und das Befohlene geschieht! Gott spricht an jedem Schöpfungstage, und das Wort ist der *λόγος*. In 2, 13³⁾ erhellt der Logos die Erde lediglich als Machtwort. In 2, 18 soll der Mensch geschaffen werden, das besondere Werk Gottes; Gott fordert dazu außerordentliche Beihülfe vom Logos. Theophilus verschweigt jedoch gänzlich, wie dieser die Beihülfe leistet. Er fügt aber hinzu: *διὰ τῆς σοφίας*. Die *σοφία* ergänzt den *λόγος*⁴⁾.

Theophilus nennt in 2, 10 und 2, 22 den Logos *δύναμις*. Er ist die Kraft, welche im göttlichen Machtwort liegt.

Der Logos ist aber auch nach vollendeter Welterschöpfung noch bei der Weltentwicklung thätig. Eine Betrachtung dieser Wirksamkeit gehört ja eigentlich nicht in die vorliegende Arbeit, in der ich lediglich von der Kosmogonie handle. Aber um das Wesen des Logos ganz zu begreifen, nehme ich die wenigen, noch hinzukommenden Stellen mit vor. Es sind deren drei: a) 2, 22: *Ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποιήμεν, . . . οὗτος παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ Θεοῦ καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ. Καὶ γὰρ αὐτῇ ἡ θεία γραφὴ διδάσκει ἡμᾶς τὸν Ἀδὰμ λέγοντα τῆς φωνῆς ἀκηκοέναι. Φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἄλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ;*

1) 2, 13: *ἡ διάταξις οὖν τοῦ Θεοῦ, τοῦτό ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ, φαίνων ὡσπερ λόγος ἐν οἰκῆματι συνεχομένῳ, ἐφώτισεν τὴν ὑπ' οὐρανόν.*

2) cf. 2, 13.

3) cf. φαίνων und ἐφώτισε.

4) cf. pag. 35.

und: Θεὸς οὖν ὢν ἰ λόγος καὶ ἐκ Θεοῦ πεφυκώς, ὅποτεν βούληται ὁ πατὴρ τῶν ἁλῶν, πέμπει αὐτὸν εἰς τινὰ τόπον, ὃς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται, πεμπόμενος ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τόπῳ εἰρίσκεται. Deutlich tritt hier der λόγος als φωνή entgegen, welche ἀκούεται. Er ist das Machtwort Gottes, das eine Wirkung im und am ersten Menschenpaare hervorbringen soll, nämlich Reue und Strafen. Schwierigkeiten kann das ὁρᾶται und εἰρίσκεται nicht machen, wenn man bedenkt, daß der Logos Person ist. Wohl aber scheint das ὁρᾶται der Fassung des λόγος als Machtwort ganz zuwiderzusein. Doch ich entnehme die Erklärung dieses scheinbaren Widerspruchs¹⁾ Stellen, wie Exod. 20, 18. 22, in denen von einem „Sehen“ des Wortes Gottes geredet wird, so daß ἵδεν = ὁρᾶν auch von dem vorkommt, was durch andere Sinneswerkzeuge, als durch das Auge wahrgenommen wird. — b) 1, 7: Τίς ἐστὶν ὁ ἰατρός; Ὁ Θεός, ὁ Θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας. Es widerstrebt nicht, unter dem λόγος hier wieder lediglich das Machtwort Gottes zu denken, welches so auf die Seele des Menschen einwirkt, daß sie gesund, d. h. gerecht wird. Was sich freilich Theophilus unter dem λόγος in der Wirklichkeit vorstellt, sagt er nicht; wir müssen an das Wort Gottes denken, welches durch die Propheten und ihre Schriften dem Menschen nahegebracht wird. Freilich geht dabei der ursprüngliche Charakter des Logos, wie er sich bei der Welterschöpfung zeigt, mehr und mehr verloren. — Wenn nun aber gerade in der Stelle aus 1, 7 die Fassung des Logos als des Machtworts zu dürftig scheinen sollte gegenüber dem Großen, was durch ihn geschieht, so erinnere man sich, daß bei διὰ τοῦ λόγου noch διὰ τῆς σοφίας steht. Auch hier ergänzt die σοφία den λόγος²⁾. — c) 2, 10: über die Inspirations-thätigkeit des Logos vergl. pag. 43/44.

Ich bleibe also dabei: der Logos ist das Machtwort

1) Nach Keferstein, Philos Lehre v. d. göttl. Mittelwesen, pag. 216 f.

2) cf. pag. 35.

Gottes, *δύναμις ἐψίστου*¹⁾). Seine Personifikation, seine Persönlichkeit ist nicht in seinem Wesen begründet. Theophilus hat sie aus der h. Schrift herübergenommen²⁾).

Das Wesen des *λόγος* ist, wie man sieht, bei ihm eng gefaßt. Der Logos der Alexandriner, speziell des Philon umfaßt viel mehr. Es ist mir aber schon möglich gewesen, darauf hinzuweisen, daß dieser Mangel am *λόγος* des Theophilus ausgeglichen wird durch die *σοφία*. Doch im *λόγος* selbst liegt noch mehr enthalten. Dieses Mehr belegt unser Apologet mit der besonderen Bezeichnung: *ἀρχή*.

In 2, 10 liest man: *οὗτος, d. i. ὁ λόγος, λέγεται ἀρχή, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων δι' αὐτοῦ, d. i. διὰ τοῦ λόγου, δεδημιουργημένων*. Dazu kommt die Stelle in 1, 3: *εἰ λόγον εἶπω, nämlich τὸν θεόν, ἀρχὴν αὐτοῦ, d. i. τοῦ θεοῦ, λέγω*³⁾).

a) Das *ἄρχειν* in 2, 10 bedeutet: vorangehen; der Logos geht vor allen Kreaturen voran und voraus. Nun erinnere man sich⁴⁾), daß der *λόγος ἐνδιάθετος* Gottes *φρόνησις, νοῦς, σύμβουλος* genannt war, und daß Gott vor dem *γενῆν* des *λόγος* das Verb *βουλευσασθαι* zugelegt wurde. Das Resultat dieses *βουλευσασθαι* ist die Welt in der Idee, die intellegible Welt⁵⁾).

b) Sie entstand im Logos, der dann aus Gott heraustrat, wiederum als *λόγος*, in dieser Beziehung von Theophilus mit dem besonderen Namen *ἀρχή* genannt.

„*Ἐγέννησεν ὁ θεὸς τὸν λόγον*“, heißt also: Gott offenbarte, sprach sein Schöpfermachtwort. In und mit demselben gab er aber auch die Ideen oder die Idee der Welt kund. Das Schöpfermachtwort heißt *λόγος* (nach

1) 2, 10.

2) cf. die beiden Stellen aus 2, 22 auf pag. 24. — Ferner cf. pag. 43 f. und 47 f.

3) *Αὐτοῦ* = *τοῦ θεοῦ* ist genetivus subiectivus: die *ἀρχή* ist Gottes, kommt von ihm her.

4) cf. pag. 21.

5) cf. Heinze, Die Lehre vom Logos, pag. 221: bei Platon ewig, bei Philon und Theophilus „erst durch das Denken Gottes hervorgebracht“.

alttestamentlichem Vorbild); der Träger der Ideen ist derselbe *λόγος*, wird aber speziell *ἀρχή* genannt.

Somit kehrt die Entwicklung in die Bahn zurück, welche sie verlassen hat, als ich den *λόγος προφορικός* als *δύναμις*, als Machtwort kennzeichnen mußte. Der *λόγος* als *δύναμις* schien sich doch nicht recht mit dem *λόγος ἐνδιάθετος*, der Vernunft, dem Inbegriff der Ideen vereinigen zu können. Nun aber zeigt sich der *λόγος προφορικός* als *ἀρχή*, als Träger der Ideen in die Welt.

Nun zu den Einzelheiten! Nach Gen. 1, 1 steht in 2, 13: *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανόν*. Ich übergehe zunächst die sofort auf diese Worte folgende Erklärung des *ἐν ἀρχῇ* durch *διὰ τῆς ἀρχῆς* und verweile bei *ἐν* c. dat. Dazu vergleiche man aus 2, 10: *ὅπως οὖν ὁ τῷ ὄντι θεὸς διὰ ἔργων νοηθῆναι καὶ ὅτι ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ὁ θεὸς πεποίηκεν τὸν οὐρανόν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, ἔφη κτλ.* „Im Bereiche“¹⁾ des *λόγος*, den wir in diesem Zusammenhange *ἀρχή* nennen müssen, der das „intelligible Urbild für die Sinnenwelt“ trägt, entstand zunächst *ὁ οὐρανός*, d. h. die Idee des *οὐρανός*, der *οὐρανός* in Gen. 1, 1²⁾. Der Logos, die *ἀρχή*, überträgt sie ins Dasein.

Im Bereiche des *λόγος*, der hier *ἀρχή* heißt, entstand auch *ἡ γῆ*, das Urbild der Erde. So steht in 2, 10 geschrieben. In Gen. 1, 1 aber, wo deutlich *ἐν ἀρχῇ* = *ἐν λόγῳ* gefaßt wird, wie es hier gemeint ist, sträubt sich Theophilus³⁾, das Urbild der *γῆ* neben dem des *οὐρανός* anzunehmen. Denn Gen. 1, 2a⁴⁾ wirkt so stark, daß er auch in Gen. 1, 1 die *γῆ* als Chaos faßt. Wie kann er von einer Idee des Chaos reden? Darum übergeht er in 2, 13 nach der Stelle: *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανόν*, stillschweigend die Idee der *γῆ* und fährt, die *γῆ* als Chaos beschreibend, fort: *γῆν δὲ λέγει δυνάμει ἔδαφος καὶ θεμέλιον κτλ. . .* Außerdem setzt er für *ἐν ἀρχῇ* erklärend

1) *Ἐν* c. dat. = im Bereiche von.

2) cf. pag. 12 ff.

3) cf. 2, 13.

4) Gen. 1, 2a: Die Erde war *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου*.

διὰ τῆς ἀρχῆς ein. Die Dissonanz, von der ich auf pag. 14 sprach, läßt sich so nicht wegbringen.

Ferner sind im λόγος, in der ἀρχή, τὰ ἐν αὐτοῖς, d. i. τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῆ. Von diesen nennt Theophilus nur das Licht¹⁾.

Wenn man das Tempus in ἐποίησεν ἐν ἀρχῇ recht überlegt und die Frage aufwirft, wann das ποιεῖν geschah, so ergibt sich, daß der Begriff ἀρχή den λόγος ἐνδιάθετος, in dem die Ideen vorweltlich entstanden, und den λόγος προφορικὸς, der die Ideen ins Dasein hinüberträgt, zusammenhält; der Begriff ἀρχή ist die Brücke aus der Vorweltlichkeit in die Zeit.

c) Doch noch habe ich die beiden Verba ἄρχειν und κυριεύειν in 2, 10, deren Subjekt die ἀρχή = λόγος selbst ist, nicht scharf gefaßt. Wenn die ἀρχή, der λόγος, Vernunft und Träger der Idee ist, so ist sie natürlich eher da, als diese. Der Gedanke wäre jedoch ohne Bedeutung. Wir werden den beiden Verben viel mehr Wert beimessen, wenn wir auch bei Theophilus „den Sprung“ vom Denkvermögen zum Gedanken gemacht annehmen, so daß dann der λόγος gleich der Idee selbst ist. Der Logos ist dann die Zusammenfassung aller Ideen. Als solcher ἄρχει und κυριεύει πάντων δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων. Er bestimmt die sinnenfällige Welt. Das Urbild „beherrscht“ das Abbild. So erklären sich auch die bloßen Dative λόγῳ in 1, 7 und in 2, 18²⁾: nach der Idee³⁾.

Anm.: Es erübrigt, darüber nachzufragen, auf wen wohl die uns doch auffällige Gleichsetzung ἐν ἀρχῇ (πρῶτον) = ἐν λόγῳ in Gen. 1, 1 zurückgeht. Auf Philon geht sie nach Harnack nicht zurück. Harnack, Texte und Untersuchungen, I, 3, pag. 117 (sub 9) und pag. 130/133, findet sie zuerst in der altercatio Iasonis et Papisci. Ob auf dieser Theophilus fußt, kann ich nicht sagen. Es ist aber wohl richtiger, anzunehmen, daß die Gleichsetzung in der damaligen Zeit üblich war. Den Weg, den der Verfasser der genannten altercatio geht, kann

1) cf. pag. 55/56 und Anm. 1 auf pag. 64.

2) 1, 7: Ζitat ψ 32, 6. — 2, 18: πάντα γὰρ λόγῳ ποιήσας.

3) cf. Heinze, Die Lehre v. Logos, pag. 219.

man bei Theophilus nicht verfolgen. Aber in 2, 22 zeigt sich doch, daß er den Anfang des Johannisevangeliums wohl als Stütze der von ihm vorgefundenen Gleichsetzung annimmt.

Doch wir kommen zu einem vorläufigen Abschluß. Wie vereinigen sich der *λόγος* als Machtwort und als Idee, *ἀρχή*, resp. Träger der Idee¹⁾? Das Wort Gottes offenbart Gottes Gedanken. Das sind die Urbilder oder das Urbild der Welt. Es geschieht, was das Wort angeht. Die Ideen erhalten ihre Abbilder in der Wirklichkeit.

B) Die σοφία.

Die σοφία steht neben dem *λόγος* selbständig da. Als Belege hierfür führe ich an: 2, 10: ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίῳις σπλάγγχοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ἔλων²⁾. — 2, 18: οὐκ ἄλλω δέ τινι εἴρηκεν ποιήσωμεν, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ. -- 2, 15: ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστῆρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. — 2, 10: οὐ γὰρ ἴσαν οἱ προφῆται, ὅτε ὁ κόσμος ἐγένετο, ἀλλὰ ἡ σοφία ἣ ἐν αὐτῷ οἶσα ἡ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ αἰεὶ συμπαρῶν αὐτῷ. — 1, 7: τίς ἐστιν ὁ ἰατρός; ὁ θεός, ὁ θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας. Ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα. Vergl. dazu die sofort folgende Begründung dieser Aufstellung von zwei nebeneinander bestehenden Mittelwesen aus ψ 32, 6 und prov. 3, 19. 20.

Also beide, der *λόγος* und die σοφία, erscheinen als zwei ganz verschiedene Wesen nebeneinander.

Ich wende nun genau wieder die Betrachtungsweise an, wie beim *λόγος*.

1) Theophilus vollzieht diese Einigung sogar darin, daß er die Präposition *διὰ*, die er vor die Person des *λόγος* setzt, auch der *ἀρχή* beilegt: ἐν ἀρχῇ = διὰ ἀρχῆς, ja διὰ τῆς ἀρχῆς in 2, 13.

2) cf. pag. 23.

1) Die σοφία in Gott.

Die σοφία war vorweltlich da, und zwar in Gott. So liest man in 2, 10: ἡ σοφία ἡ ἐν αὐτῷ οὐσα ἡ τοῦ Θεοῦ, und in 2, 9: σοφία παρ' αὐτοῦ = die Weisheit, die von ihm, d. i. Gott, herkommt. Doch könnte man in dieser Präposition, ebenso wie in den subjektiven, possessiven Genetiven in μετὰ τῆς ἐαυτοῦ, d. i. Gottes, σοφίας und ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία¹⁾ lediglich nur den Ausgangspunkt, den Ursprung der σοφία aus Gott, ihr göttliches Wesen angezeigt finden. Aber die aus 2, 10 zitierte Stelle ergibt deutlich ihr vorweltliches Vorhandensein in Gott.

Doch ich will über den genauen Wortlaut in 2, 10 nicht hinweggehen. Dort steht neben ὁ λόγος ὁ ἄγιος αὐτοῦ ὁ ἀεὶ συμπαρῶν αὐτῷ ausdrücklich die abweichende Bezeichnung ἡ σοφία ἡ ἐν αὐτῷ οὐσα. An dem bisherigen Ergebnis rüttelt die Verschiedenheit im Ausdruck nicht. Wohl aber wird dem λόγος ἐνδιάθετος, also dem λόγος in der Vorweltlichkeit, eine Selbständigkeit beigegeben, welche der σοφία nicht zukommt. Das zeigt sich auch darin, daß jenem mehrere Prädikate (νοῦς, φρόνησις, σύμβουλος) zuerteilt sind, während solche der σοφία völlig fehlen. So ergibt sich: Die σοφία ruht vorweltlich wie eine Macht oder Eigenschaft in Gott; und erst nach ihrem Heraus-treten aus Gott wird sie zur Hypostase, fast zur Persönlichkeit.

Anm.: Deutlich zeigt sich die σοφία als immanente Eigenschaft Gottes in 1, 3: σοφία ἀσυμβίβαστος, sc. ὁ θεός ἐστιν. Aber in demselben Kapitel tritt sie dann selbständig als γέννημα Gottes auf.

2) Die hypostasierte σοφία.

Die σοφία trat aus Gott heraus. Cf. 1, 3: Nenne ich Gott σοφία, so nenne ich ein γέννημα αὐτοῦ, — 2, 10: γεννᾶν, ἐξεργεῖσθαι παρὸ τῶν ὄλων, — 2, 9: σοφία παρ' αὐτοῦ, d. i. von Gott her.

1) 1, 13 u. ὁ.

Es ist wichtig, den Zeitpunkt festzustellen, wann der Austritt der σοφία aus Gott erfolgte. Das μετά in 2, 10 ist nicht = „gleichzeitig mit“, sondern nur = „neben, nebst“. Denn als der unsichtbare Himmel und das Chaos nach Gen. 1, 1 wurden, war nur der λόγος am Schaffen beteiligt. Die Thätigkeit der σοφία begann erst bei der Umgestaltung des Chaos in den Kosmos, zeigte sich also beim Sechstageswerk. So sind die Zitate in 1, 7 und 2, 35¹⁾, so auch die übrigen Erwähnungen der σοφία in 1, 6. 7; 2, 12. 16. 18 zu verstehen.

Die aus Gott herausgetretene σοφία ward eine Hypostase. Daß sie ein selbständiges Wesen neben dem λόγος ward, daß demnach neben Gott zwei Hypostasen, der λόγος und die σοφία, existierten, beweisen die am Anfange dieses Abschnitts B) angeführten Stellen.

Nun entsteht die Frage: Wird die in die Welt eingetretene σοφία bloß personifiziert, oder ist sie Person? Ich entschiede mich gern für letzteres, wenngleich die Begründung schwach ausfällt: ich folgere die Persönlichkeit der σοφία lediglich aus ihrer Gleichstellung mit dem λόγος. Von den Stellen nämlich, in denen die bei der Welterschöpfung und — das nehme ich zugleich mit vor — bei der Weltentwicklung wirkende σοφία allein genannt wird, kann ich keine zum besonderen Beweise, daß die σοφία Person ist, anführen: 1, 6: οἷς ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ πᾶσιν ἴδια ὀνόματα κέκληκεν, cf. 2, 16: ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ δείκνται. — 1, 7: κρατίστη ἐστὶν ἡ σοφία αὐτοῦ. — 2, 12: διὰ τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος καὶ τὸν πλοῦτον τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ τῆς οὔσης ἐν ταύτῃ τῇ ἑξαμέρῳ. — 1, 13: ταῦτα δὲ πάντα ἐνεργεῖ ἡ τοῦ θεοῦ σοφία. — 2, 9: χωρήσαντες σοφίαν τὴν παρ' αὐτοῦ, δι' ἧς σοφίας εἶπον, nämlich die Propheten. — 2, 10: προήδει γὰρ ἡ θεία σοφία μέλλειν φλυαρεῖν κτλ. — 2, 38: πᾶς ὁ ζητῶν τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ. — 3, 30: διὸ οἱ τοιοῦτοι ἀναγκαιῶς ἀπώλεσαν τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ἀλήθειαν οὐχ εἶρον.

1) Prov. 3, 19. 20 und Jer. 10, 12.

Es kann aus diesen Stellen nur die Personifikation der σοφία herausgelesen werden; ja in einigen, z. B. 2, 38; 3, 30, sinkt der Begriff der σοφία herab zu dem einer unpersönlichen Macht. Wenn ich darum auch die Persönlichkeit der σοφία gern festhalten möchte, so muß ich doch zugeben, daß ein starkes Schwanken zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit stattfindet.

Der Persönlichkeit der σοφία würde das genus femininum ihres Namens nicht widersprechen. Denn von solchen Unbequemlichkeiten, wie sie sich bei Philon nach Keferstein, Philos Lehre von den göttlichen Mittelwesen, pag. 153 ff., finden, zeigt sich bei Theophilus nichts. Auch fehlt bei diesem jegliche Erwähnung, daß die σοφία etwa als weibliches Wesen hervorbringt und wirkt.

Wozu trat nun die σοφία aus Gott heraus, und was wirkte sie? Eine bestimmte Aussage, wie wir sie über den Zweck der Entstehung des λόγος προφορικώς kennen, giebt es hier nicht. Sie wirkte, als aus dem Chaos im Sechstageswerke der Kosmos entstand. Also trat sie als Mittelwesen zwischen Gott und das Chaos. Aber ihre Wirksamkeit hört auch nach beendigter Kosmosbildung nicht auf: sie zeigt sich als Inspirationsmacht¹⁾, als sittlich-reinigende Kraft²⁾ und als pädagogische Macht³⁾. Sie ist also kosmisches und intellektuell-moralisches Prinzip⁴⁾.

Schließen wir nun von diesem auf jenes, um die Art ihres Wirkens zu verstehen! Dazu beachten wir die Bedeutung ihres Namens. In 2, 38 steht: ταῦτα δὲ πάντα συνήσει πᾶς ὁ ζητῶν τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ καὶ εὐαρεσιῶν αὐτῷ κτλ., und in 3, 30: ἀπόλεσαν τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἀλήθειαν οὐχ εἶρον. Offenbar wird hier Klärung des Verstandes durch die σοφία ausgesagt, so daß auch sittliche Besserung folgt. Dieselbe Wirkung zeigt 1, 13

1) In 2, 9. 10; cf. pag. 44/45.

2) In 1, 7; 2, 38; 3, 30.

3) In 1, 13.

4) So auch bei Philon; cf. Heinze, Die Lehre vom Logos, pag. 251.

an: ταῦτα δὲ πάντα¹⁾ ἐνεργεῖ ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία εἰς τὸ ἐπιδειξαι καὶ διὰ τούτων, ὅτι δυνατός ἐστιν ὁ Θεὸς ποιῆσαι κτλ. Auch als Inspirationsmacht wirkt die σοφία aufklärend und erleuchtend²⁾. Darum müssen wir auch ihre moralische Beeinflussung so fassen, daß Klärung vorgeht³⁾.

Die Brücke zum kosmischen Prinzip hinüber schlägt 1, 6: οἷς, d. i. den Gestirnen, ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ πᾶσιν ἴδια ὀνόματα κέκληθεν. Die Namengebung ist eine Folge der Erkenntnis, wie in der Welt alles besondere Eigenart hat und darum besonders genannt werden muß. Nun ist es wohl erlaubt, auch von der σοφία als kosmischem Prinzip zu sagen: sie ist die Kraft der Weisheit, die Kraft, alles weise zu gestalten. Darum ist die Schöpfung des Kosmos, nachdem ein Chaos, welches ἀκατασκεύαστον war, vorgelegen hatte, geordnet, weise eingerichtet, schön⁴⁾. Wenn wir lasen, daß Gott διὰ τοῦ λόγου und διὰ τῆς σοφίας wirkte, so entstand wohl alles durch sein Machtwort und nach den Urbildern⁵⁾, aber es war auch sogleich weise eingerichtet: die Werke beweisen Gottes Macht und Gottes Weisheit. Als moralisches Prinzip läßt sich σοφία deutsch gut mit „Weisheit“ übersetzen, als intellektuelles Prinzip wird es schärfer durch den Begriff „Einsicht“ gefaßt.

Auch aus der Erörterung, welches Wesen und welche Wirkungsart wir an der σοφία entdecken können, ergibt sich, daß bei Theophilus sich die σοφία ganz und gar nicht mit dem λόγος deckt. Auch mit der ἀρχή, der besonderen Seite im Wesen des λόγος, ist sie nicht identisch. Man

1) Ταῦτα πάντα, d. i. die oft wunderbare Art, wie Bäume entstehen.

2) cf. pag. 44/45.

3) 1, 7: Gott heilt außer durch den Logos auch durch die σοφία die Menschenherzen.

4) Theophilus faßt aber das כִּבֹּד und כְּבוֹד כִּבֹּד (Gen. 1, 4. 10. 12 etc. und 1, 31) wohl in 2, 17 so, sonst aber = „gut für den Menschen“; cf. 2, 11 δηλονότι καλὸν ἀνθρώπων γεγονός.

5) Der λόγος = δύναμις und ἀρχή.

könnte eher folgern: sie war bei der Entstehung der Urbilder im Inneren Gottes schon thätig, so daß diese von vornherein weise eingerichtet waren. Die σοφία ist ein zweites Mittelwesen neben dem λόγος.

Ich trete darum in Gegensatz zu Paul, der wiederholt in den „Jahrb. f. protest. Theologie“, I, pag. 546 ff., und VI, pag. 719 ff., und in Hilgenfelds „Zeitschr. f. wissensch. Theologie“, V, pag. 323 ff., die Identität von λόγος und σοφία bei Theophilus ausspricht. Auch Otto scheidet in seinen Anmerkungen oft nicht zwischen beiden.

Bei Philon läßt sich eine Gleichsetzung beider nicht wegbringen¹⁾, da er vieles dem λόγος zuweist, was Theophilus scharf für die σοφία abgrenzt. Seine σοφία deckt sich darum auch nicht mit der des Theophilus. Der Einfluß des Alten Testaments auf die σοφία des letzteren ist größer, als der der Philosophie.

C) Das πνεῦμα.

Eine Gleichstellung des πνεῦμα mit dem λόγος oder auch mit der σοφία findet sich bei Theophilus nicht. Paul, „Jahrb. f. prot. Theol.“, I, pag. 546, benutzt dagegen sogar den hebräischen parallelismus membrorum in dem Zitat ψ 32, 6, um eine Identität des λόγος und πνεῦμα fertigzubringen²⁾.

Es empfiehlt sich, das πνεῦμα von vornherein nach zwei Seiten hin getrennt zu betrachten: als kosmische und als intellektuell-moralische Kraft. Ich gehe aber bei der Erörterung beider denselben Gang, wie bei der des λόγος und der σοφία.

1) cf. Heinze, Die Lehre vom Logos, z. B. pag. 252, und Keferstein, Philos. Lehre von den göttl. Mittelwesen, z. B. pag. 151—157.

2) cf. 1, 7.

I. Das *πνεῦμα* als kosmische Kraft.

1) In 1, 5 und 2, 19 liest man: *πνεῦμα θεοῦ*, d. i. von Gott ausgehend; auch 1, 3¹⁾ bezeugt, daß das *πνεῦμα* von Gott herkommt. Ob es vorweltlich war, darüber schweigt Theophilus.

2) Das *πνεῦμα* kam von Gott her in diese Welt. Das zeigt der Ausdruck *ἀναπνοή* in 1, 3; das zeigt 2, 13: *ἔδωκεν ὁ θεός, sc. τὸ πνεῦμα, εἰς ζωογόνησιν τῆ κτίσει, καθάπερ ἀνθρώπων ψυχῆν.*

Natürlich blieb, wie der *λόγος* und die *σοφία*, das *πνεῦμα* im Zusammenhange mit Gott. Das gehört ja zur „Natur eines göttlichen Mittelwesens“; cf. 1, 7: *ἐὰν (θεός) συνοχῆ τὸ πνεῦμα παρ' ἑαυτῶ, ἐκλείψει τὸ πᾶν*, und 1, 5: *καὶ τὸ πνεῦμα τὸ περιέχον σὺν τῆ κτίσει περιέχεται ὑπὸ χειρὸς θεοῦ.*

Nach den bisher angeführten Stellen kann man noch nicht von einer Hypostasierung des *πνεῦμα* reden; der Vergleich derselben mit unsrer *ψυχή* spricht gegen dieselbe; die menschliche Seele ist doch keine Hypostase. Und doch zeigt sich das *πνεῦμα* als selbständiges Wesen in 2, 13: *ἐν μὲν τὸ πνεῦμα φωτὸς τύπον ἐπέχον ἐμεσίτευσεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ.* In dieser Stelle, sowie in 1, 7²⁾ erscheint es personifiziert. Denn man beachte in 1, 7: *τρέφειν* und *πνοή τινος*. Doch das sind bildliche Ausdrücke für des *πνεῦμα* Wirksamkeit. Also: Bei Theophilus ist das *πνεῦμα* nicht Person. Er nimmt schwache Anläufe zur Personifikation. Im allgemeinen ist es eine unpersönliche Kraft Gottes.

Die Wirksamkeit des *πνεῦμα* in der Welt beginnt, nachdem das Chaos und der überweltliche Himmel er-

1) 1, 3: *πνεῦμα ἐὰν εἴπω, sc. τὸν θεόν, ἀναπνοὴν θεοῦ λέγω*, d. i. das Aufatmen Gottes: der Geist geht aus Gott, wie der Atem aus unserer Brust hervor.

2) 1, 7: *καὶ δοῦς — ὁ θεός — πνεῦμα τὸ τρέφον αὐτήν*, d. i. *τὴν γῆν, οὗ ἡ πνοὴ ζωογονεῖ τὸ πᾶν.*

schaffen sind¹⁾. Nun achte man auf eine wichtige Stelle aus 2, 13: *ἐν μὲν τὸ πνεῦμα φωτὸς τύπον ἐπέχον*²⁾ *ἐμεσίτευεν τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ, ἵνα τρόπων τινὶ μὴ κοινωνῇ τὸ σκότος τῷ οὐρανῷ ἐγγυτέρω ὄντι τοῦ Θεοῦ, πρὸ τοῦ εἰπεῖν τὸν Θεόν· γενηθήτω φῶς.* Das πνεῦμα trennt zunächst, ehe es die Aufgabe erhält, in das Chaos einzugehen. Letzteres steht in demselben Kapitel 2, 13: *ὃ, d. i. τὸ πνεῦμα, ἔδωκεν ὁ Θεὸς εἰς ζωογόνησιν*³⁾ *τῇ κτίσει, καθάπερ ἀνθρώπων ψυχῆν, τῷ λεπτῷ τὸ λεπτὸν συγκεράσας (τὸ γὰρ πνεῦμα λεπτὸν καὶ τὸ ὕδωρ λεπτόν), ὅπως τὸ μὲν πνεῦμα τρέφῃ τὸ ὕδωρ, τὸ δὲ ὕδωρ σὺν τῷ πνεύματι τρέφῃ τὴν κτίσιν διικνούμενον πανταχόσε.* Hier und in 1, 7⁴⁾ wird dem πνεῦμα die Uebertragung des Lebens in das Chaos beigelegt. Man vergleiche hierzu das Zitat aus dem Proömium der Sibylle, welches Friedlieb⁵⁾, Die sibyllin. Weissagungen, pag. 2—7, vor das 3. Buch der sibyllin. Sammlung setzt, in 2, 36: *παντοτρόφον κτίστην, ὅστις γλυκὺ πνεῦμ' ἐν ἅπασι κάθεται.* Genau ebenso belebt das πνεῦμα nach Gen. 2, 7 den Menschen⁶⁾. Seine Seele ist nichts anderes, als das πνεῦμα in ihm⁷⁾.

Bei der Weltentwicklung und Welterhaltung kommt es natürlich darauf an, daß das πνεῦμα in der Welt, d. i. in allen Einzelwesen, bleibt. Eine Entfernung desselben führt den Tod herbei⁸⁾.

1) cf. Gen. 1, 2 b in 2, 10: *καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.*

2) cf. hierüber pag. 56.

3) *Εἰς ζωογόνησιν* = *εἰς ζωογονίαν* = zur Erzeugung lebendiger Wesen, natürlich aus dem leblosen Chaos heraus.

4) cf. Anm. 2, pag. 37.

5) Nach Friedlieb muß ich alle Sibyllenzitate bei Theophilus dem 3. Buche der sibyllin. Sammlung zuweisen, und zwar in folgender Reihenfolge: a) die ersten 35 Verse in 2, 36, b) die 3 Verse in 2, 3 als Verbindung zwischen a und c, c) die folgenden 49 Verse in 2, 36 und d) die 9 Verse in 2, 31.

6) 1, 7: *τούτου*, d. i. Gottes, *τὸ πνεῦμα ἀναπνεῖς.* Angeredet ist Autolykos.

7) cf. pag. 66.

8) 1, 7: *ὃς ἐὰν συσχῇ τὸ πνεῦμα παρ' ἑαυτῷ, ἐκλείψει τὸ πᾶν.*

Die Art, wie das πνεῦμα wirkt, ist Einhauchen (πνοή in 1, 7), so daß die ganze Welt von ihm durchweht wird. Die Folge davon ist allenthalben die ζωή. Die Bezeichnung seiner Wirksamkeit mit περιέχειν¹⁾ und χρίειν²⁾ ist ein Bild für das Ein- und Durchhauchen. Die Verba erinnern unwillkürlich an das, was Philon über den λόγος als Naturkraft, als Weltband sagt³⁾. Darin ist Philon stoisch beeinflusst. So erkenne ich in dem, was Theophilus über sein kosmisches πνεῦμα lehrt, vollen Stoicismus. Ueberweg-Heinze, Grundriß der Gesch. d. Phil., I, p. 256, sagt: Der „feinste Stoff wird als πῦρ oder als πνεῦμα ἐνθερμον mit gleichbleibender Spannkraft gedacht als πνεῦμα διῆμον δι' ὅλου τοῦ κόσμου Die Gottheit wird genannt πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῇ περιέχον.“ Auch Theophilus geht so weit, das πνεῦμα als feineren Stoff zu nehmen: ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς, τῷ λεπτῷ τὸ λεπτόν συγκεράσας (τὸ γὰρ πνεῦμα λεπτόν καὶ τὸ ἕδωκεν λεπτόν), ὅπως τὸ πνεῦμα κτλ.⁴⁾ Cf. hierzu Ueberweg-Heinze, Grundriß, I, pag. 254: „Die Kraft ist ein feinerer Stoff Der gröbere Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen“ (bei Theophilus: πνεῦμα und Chaos).

An m. 1: Theophilus nennt, stoisch beeinflusst, das πνεῦμα: λεπτόν. Er giebt aber in dieser Stelle auch dem ἕδωκεν dasselbe Attribut⁵⁾. Das Wasser heißt λεπτόν, weil es σὺν τῷ πνεύματι die als gröber zu denkende Materie, τὴν κτίσιν, ernähren und beleben soll, διῆκνούμενον πανταχόσε. Des πνεῦμα λεπτόν Träger ist das ἕδωκεν λεπτόν.

Doch wie kommt Theophilus darauf, daß das Wasser als Träger des πνεῦμα die ganze Schöpfung belebend durch-

1) 1, 5: ἡ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ πνεύματος θεοῦ.

2) 1, 12: εἶτα ἀήρ μὲν καὶ πᾶσα ἡ ὑπ' οὐρανὸν τροπὴν τινὶ χρίεται φωτὶ καὶ πνεύματι, — cf. hierüber pag. 56.

3) cf. Keferstein, a. a. O., pag. 77/79, und Heinze, Die Lehre vom Logos, pag. 235/237.

4) In 2, 13.

5) Warum er hier gerade das Wasser als das vom πνεῦμα Durchdrungene hervorhebt, erklärt sich aus Gen. 1, 2 b. Dort ist das Chaos lediglich als πληθὺς τῶν ὑδάτων dargestellt.

dringe? Dies ist doch nichts anderes, als eine Erinnerung an das, was man von Thales wußte. Bei Ueberweg-Heinze, Grundriß d. Gesch. d. Phil., I, pag. 42, lesen wir, was Aristoteles, metaph. I, 3, von Thales berichtet: „Von denen, welche zuerst philosophirt haben, haben die meisten bloß materielle Urgründe angenommen, und zwar Thales, der Urheber dieser Richtung, . . . das Wasser. Er schöpfte diese Meinung wahrscheinlich aus der Beobachtung, daß . . . ; das Prinzip aber, vermöge dessen das Feuchte feucht sei, sei das Wasser.“ Einen „bloß materiellen Urgrund“ nimmt unser Apologet nicht an; er nennt das Wasser, aber dieses ist vom *πνεῦμα* durchdrungen. Darf uns eine Erinnerung des Theophilus — in seiner Weltentstehungsansicht — an die vorsophistische „Vorherrschaft der Kosmologie“ in der Philosophie Wunder nehmen?

Anm. 2: Bei Philon¹⁾ kommt das *πνεῦμα* in genau demselben Sinne vor, wie bei Theophilus. Aber jener schreibt dasselbe Wesen und Wirken auch dem *λόγος* zu, so daß *πνεῦμα* = *λόγος* ist. Keferstein, pag. 162, findet nun den *λόγος* im allgemeinen als Weltband gefaßt, während das *πνεῦμα* sich auf die Erde beschränke. So ist bei Theophilus nicht zu unterscheiden; denn *εἶτα ἀήρ μὲν καὶ . . . χρίεται φωτὶ καὶ πνεύματι*²⁾.

Anm. 3: Am Schlusse dieser Erörterung mit dem Ergebnis „*πνεῦμα* = Weltband, zum lebendigen Ganzen gestaltende Naturkraft“ führe ich aus 2, 4, wo viele Philosophenmeinungen über Gott und Welt abgethan werden, die Stelle an: *ἄλλοι δ' αὖ τὸ δι' ὅλου κερωρηκὸς πνεῦμα θεὸν δογματίζουσιν*. Die *ἄλλοι* sind die Stoiker. Theophilus verwirft sie in der Theologie; in der Physik, speziell in der Lehre vom kosmischen *πνεῦμα*, ist er stark von ihnen beeinflusst.

II. Das *πνεῦμα* als intellektuell-moralische Macht.

1) Auch das *πνεῦμα* als geistige Macht ist göttlicher Art. Das zeigen die Attribute *ἄγιον*³⁾, *θεῖον* in 2, 33 und

1) cf. Philon, de somn. II, pag. 1141. — Keferstein, a. a. O., pag. 162.

2) In 1, 12.

3) *ἄγιον* = nichtweltlich, göttlich. Das kosmische *πνεῦμα* hat diese Beifügung nicht.

καθαρόν in 2, 8. 33. In 2, 9¹⁾ wird Gott ebenfalls als Ausgangspunkt des πνεῦμα angesehen.

Anm.: In dieser Stelle aus 2, 9: οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι . . . ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι καὶ ὅσιοι καὶ δίκαιοι, tritt der Charakter des πνεῦμα als Mittelwesens deutlich hervor.

2) Dieses πνεῦμα tritt aus Gott heraus. Es geht über in die Propheten und heiligen Schriftsteller²⁾ und in die Christen überhaupt³⁾, so daß sie Träger desselben werden⁴⁾. Es erscheint somit als selbständiges Wesen. Nun schwankt Theophilus aber wieder zwischen Personifikation⁵⁾ und Unpersönlichkeit⁶⁾. Die aus 2, 9 schon angeführte Stelle und die Worte aus 3, 17⁷⁾ entscheiden hierüber nichts.

Wie das πνεῦμα ἅγιον wirkt, ergibt sich aus 2, 9: ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες. Sein Wirken ist Einhauchen. Die Folge davon ist zunächst Belehrung⁸⁾, also intellektuelle Ausrüstung. So wird auch in 2, 33 den Christen der Besitz der „Wahrheit“ zugesprochen. Damit wird aber sittliche Besserung erzielt. Wir lesen in 2, 9: θεοδίδακτοι — ὅσιοι — δίκαιοι. In dieser Stufenfolge ist

1) 2, 9: ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες. In diesem Verbum liegt der Begriff πνεῦμα.

2) cf. 2, 9. 30. 33. 35; 3, 12. 17.

3) cf. 2, 33.

4) 2, 9: πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου.

5) 2, 30: ταῦτα δὲ πάντα ἡμᾶς διδάσκει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ διὰ Μωσέως καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν. — 2, 33: οἵτινες ὑπὸ πνεύματος ἁγίου διδασκόμεθα, τοῦ λαλήσαντος ἐν ἁγίοις προφήταις καὶ τὰ πάντα προκαταγγερόντος.

6) 2, 33: θείῳ καὶ καθαρῷ πνεύματι ἐλάλησαν. — 2, 35: ὅρᾳ ἔστιν πῶς φίλα καὶ σύμφωνα ἐλάλησαν πάντες οἱ προφήται, ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ πνεύματι ἐκφωνήσαντες περὶ τε μοναρχίας θεοῦ καὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ τῆς ἀνθρώπου ποιήσεως. — 3, 12: διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἐνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι. cf. dazu 2, 8: ἦτοι γὰρ οἱ ποιηταί, Ὀμηρος δὴ καὶ Ἡσίοδος, ὡς φασιν ὑπὸ Μουσῶν ἐμπνευσθέντες, φαντασία καὶ πλάνη ἐλάλησαν, καὶ οὐ καθαρῷ πνεύματι, ἀλλὰ πλάνῳ.

7) 3, 17: πόσω οὖν μᾶλλον ἡμεῖς τὰ ἀληθῆ εἰσομέθα. οἱ μαθητόντες ἀπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν, τῶν χωρησάντων τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ θεοῦ;

8) In 2, 9 wird fortgefahren: καὶ σοφισθέντες.

Theophilus doch auch philosophisch beeinflußt. „In den nachsokratischen Schulen ist die Erkenntnis als solche heilskräftig“¹⁾).

Im allgemeinen handelt es sich demnach in diesem Abschnitte um das Inspirations-*πνεῦμα*. Es wird dann zur intellektuell-moralischen Macht erweitert, die auf alle Christen einwirkt.

Eine Uebereinstimmung dieses *πνεῦμα* mit der *σοφία*, sofern sie geistige, intellektuell-moralische Kraft ist, läßt sich nicht leugnen. Das kommt aber daher, daß Theophilus beide nach dem Alten Testamente als Inspirationskräfte anführt und sie zu intellektuell-moralischen Kräften erweitert.

III. Wie verhält sich nun das sub II dargestellte *πνεῦμα ἅγιον* zum kosmischen *πνεῦμα* (sub I)? Es zeigen sich zwar Uebereinstimmungen im Ausgangspunkte, in der Hypostasierung, sogar in dem Versuche, das *πνεῦμα* zu personifizieren, und in der Wirkungsart. Aber man kann das *πνεῦμα ἅγιον* des Theophilus doch nicht als eine Abart oder eine Spezialität seines kosmischen *πνεῦμα* fassen. Bei Philon erkennen K e f e r s t e i n, Philos Lehre von den göttl. Mittelwesen, pag. 163, und H e i n z e, Die Lehre vom Logos, pag. 243, einen Zusammenhang beider *πνεύματα* miteinander. Aber bei Theophilus kann ich das nicht finden. Denn das kosmische *πνεῦμα* ist stoisch, das intellektuell-moralische biblisch. Jenes umspannt und durchdringt das All und alle Einzelwesen, also auch alle Menschen; dieses erfüllt nur²⁾ die *πνευματοφόροι* = spiritum ferentes. Nicht sind diese *πνευματόφοροι* = qui a spiritu feruntur³⁾. Es fehlt allerdings bei unserem Apologeten jegliche Bemerkung über den Unterschied der beiden *πνεύματα*. Natürlich; denn er will ja mit dem biblischen *πνεῦμα* philosophische Gedanken über dasselbe verbinden. Kommt es ihm nicht darauf an,

1) So Schultz, Gottheit Christi, pag. 41.

2) Ausdrücklich ist dies gesagt in 2, 9.

3) cf. Anm. 1 zu 2, 9 bei Otto.

seinem philosophisch gebildeten Freunde Autolykos biblische Begriffe und Lehren recht nahe zu bringen? Theophilus geht von Gen. 1, 2 b aus. Es giebt ja Theologen, welche die Wirkung des *πνεῦμα* in Gen. 1, 2 b, das er als stoisches *πνεῦμα* faßt, als Vorauswirkung des nachmals im Christentume voll geoffenbarten heiligen Geistes ansehen. Theophilus versucht, ähnlich zu denken.

Im Anschluß hieran entsteht aber eine weitere Frage: Wie verhält sich das *πνεῦμα ἅγιον* zum *λόγος* und zur *σοφία*, sofern auch diese¹⁾ in den Propheten gewirkt haben? Ehe ich jedoch diese Frage beantworte, muß ich, da ich das Inspirations-*πνεῦμα*, das *πνεῦμα ἅγιον*, nicht mit dem kosmischen *πνεῦμα* decken konnte, noch genauer untersuchen, wie sich der *λόγος* als Machtwort und die *σοφία* als Weisheit zu ihrer Inspirationsthätigkeit stellen.

a) Ich muß hier ein längeres Stück aus 2, 10 anführen: οὗτος, d. i. ὁ λόγος, καιῖρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων. Οὐ γὰρ ἴσαν οἱ προφῆται, ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο, ἀλλὰ ἡ σοφία (cf. sub b) καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ αἰὶ συμπαρῶν αὐτῷ. Διὸ δὴ καὶ διὰ Σολομῶνος προφήτου οὕτως λέγει· Ἦνίκα δ' ἠτοιμάσεν κτλ.²⁾ Μωσῆς δὲ ὁ καὶ Σολομῶνος πρὸ πολλῶν ἐτῶν γενόμενος, μᾶλλον δὲ ὁ λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ ὡς δι' ὄργανου δι' αὐτοῦ φησιν· Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Verträgt sich die inspirierende Thätigkeit des *λόγος* mit seiner Wirksamkeit als *διάταξις, φωνή*, Machtwort Gottes³⁾?

Man beachte genau den Zusammenhang in 2, 9 und 10. Es kommt dem Theophilus darauf an, zu beweisen, daß die biblischen Schriftsteller den Schöpfungsvorgang so wiedergeben, wie er sich thatsächlich zugetragen habe, während die Philosophen, Dichter u. s. w. Falsches darüber berichten. Nun aber waren doch die Propheten ebenso-

1) cf. 2, 9. 10.

2) Prov. 8, 27. 29.

3) cf. pag. 26/27.

wenig bei der Schöpfung zugegen, wie die heidnischen Schriftsteller. Woher sollten jene nun den Besitz der wahren Kenntniss, wie die Schöpfung vor sich ging, vor diesen voraushaben? Das könnte doch nur der Fall sein, wenn ihnen auf besondere, wunderbare Weise Kunde von dem Schöpfungswerke Gottes zu teil wurde, wenn sie geradezu von jemandem, der zugegen war, eine solche Beeinflussung erfuhren, daß sie nachher die Wahrheit wußten. Diese wunderbare Wirkung im Geiste der Propheten brachte eben der *λόγος*, das Machtwort Gottes, hervor. Es verträgt sich also des Logos Inspirationsthätigkeit mit seinem Wesen als Machtwort; denn sie ist ebenfalls lediglich Allmächtswirkung.

An m.: Man beachte übrigens, daß an dieser Stelle aus 2, 10 die Persönlichkeit des *λόγος* gewahrt bleibt. *Κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι' αὐτῶν — ὡς δι' ὄργάνου δι' αὐτοῦ*, d. i. Moses, — *ἐλάλει*. Ein Innewohnen des *λόγος* in den Propheten, wie es nachher von der *σοφία* ausgesagt wird, findet sich nicht.

b) Aus der sub a angeführten Stelle wiederhole ich den Satz: *οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφήται, ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο, ἀλλὰ ἡ σοφία ἦ ἐν αὐτῷ¹⁾* οὐσα ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ λόγος κτλ. Dazu gehört aus 2, 10 der von mir als Parenthese²⁾ gefaßte Satz: *προΐδει γὰρ ἡ Θεία σοφία μέλλειν φλυαρεῖν τινὰς καὶ πληθύνειν Θεῶν ὀνομάζειν τῶν οὐκ ὄντων*, so daß die *σοφία* ergänzend zum *λόγος* hinzutritt. Aus 2, 9 aber, wo des *πνεῦμα* Inspirationsthätigkeit hervorgehoben wird, ist anzuführen: *οἱ δὲ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωποι, πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου, ὄργανα Θεοῦ γενόμενοι καὶ χωρήσαντες σοφίαν τὴν παρ' αὐτοῦ, δι' ἧς σοφίας εἶπον καὶ τὰ περὶ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων*.

An m.: Man muß eingestehen, daß hier Theophilus *σοφία* und *πνεῦμα* nicht recht auseinanderhalten kann, eben weil in der h. Schrift das *πνεῦμα ἅγιον* des Neuen Testaments manches von der *σοφία* des Alten Testaments an sich trägt.

1) *Ἐν αὐτῷ* = *ἐν τῷ Θεῷ*, nach Otto, Anm. 9 zu 2, 10.

2) Das Subjekt vor und nach diesem Satze ist *Μωσῆς*, resp. *ὁ λόγος δι' αὐτοῦ*.

Man beachte auch in diesen Stellen das Schwanken zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit der σοφία. Sie nimmt in den Propheten Wohnung¹⁾.

Die Propheten werden — mehr äußerlich — durch das göttliche Machtwort fähig, über Dinge zu reden, die sie nicht selbst erlebt haben; den Inhalt aber ihrer Verkündigung gewissermaßen, die Wahrheit, erhalten sie durch die σοφία.

Nun ergibt sich aber eine Schwierigkeit: Die σοφία ist doch allen Wesen eingepägt; der Mensch ist ein Beweis, daß bei seiner Erschaffung die σοφία Mittelwesen Gottes war. Hier aber sind doch besondere Menschen von ihr inspiriert. Die Lösung ist folgende: Durch die Sünde sind die Menschen des Vorzugs, den die σοφία Gottes bei der Schöpfung gewährte, verlustig gegangen; sie sind entstellt. Nun geht von neuem die σοφία in solche ein, die ihrer gewürdigt werden²⁾, in die Propheten im Alten und in die Christen überhaupt im Neuen Testamente³⁾. Aber man vergleiche hierzu 2, 33, wo das πνεῦμα ἅγιον, wie die σοφία die Christen erleuchtet: wieder ein Beweis, daß beide von Theophilus nicht klar auseinandergehalten werden.

Das Ergebnis dieses Abschnittes sub b ist also: Die Inspirationsthätigkeit der σοφία läßt sich bei Theophilus wohl mit seiner sonstigen Auffassung derselben vereinigen.

c) Das kosmische πνεῦμα hat unser Apologet mit dem prophetischen πνεῦμα ἅγιον der Bibel nicht vereinigt.

Das Gesamtergebnis über die drei Inspirationsmächte des Theophilus ist nun folgendes: Er findet sie nebeneinander im Alten Testamente und — besonders das πνεῦμα ἅγιον — im Neuen Testamente, so weit es ihm bekannt war, vor und behält sie, alle drei nebeneinander, bei. Jedoch ist die Einschränkung zu machen: Wie in der

1) cf. 2, 9: χωρήσαντες σοφίαν.

2) cf. 2, 9: κατηξιώθησαν.

3) cf. 2, 38 und 3, 30.

Bibel die σοφία des A. T. und das πνεῦμα ἅγιον im N. T. teilweise ineinander übergehen, so hält auch Theophilus ihre Scheidung nicht klar fest.

Er sucht nun die drei Inspirationsmächte mit den drei kosmischen Kräften λόγος, σοφία und πνεῦμα, welche er aus der alexandrinischen Philosophie kennt, zu vereinigen. Erleichtert wird ihm dieses Bestreben dadurch, daß er auch in der Bibel Merkmale auffindet, welche den kosmischen Mächten in der Philosophie eigen sind. Beim λόγος und bei der σοφία gelingt ihm die Verschmelzung, beim πνεῦμα oder vielmehr bei den πνεύματα nicht.

Hiermit habe ich zugleich auf die beiden Quellen hingewiesen, aus denen Theophilus seine Lehre von den göttlichen Mittelwesen schöpft: die Bibel und die alexandrinische Philosophie. Wohl wissen wir, daß auch die alexandrinisch-jüdische Philosophie auf das Alte Testament zurückgegangen ist. Aber Theophilus hat dasselbe selbst gelesen, wie er merken läßt. Zugleich fügt er die Kenntnis von neutestamentlichen Schriften hinzu, die ihm zugänglich waren. Aus dem A. T. und dem N. T. entnimmt er selbständig die Anleitung zu seinen drei Mittelwesen. Andererseits ist er, dem Eklekticismus seiner Zeit folgend, über die Philosophie, welche ihm der Alexandrinismus bot, hinaus- und zurückgegangen zu älteren philosophischen Richtungen, insbesondere betreffs der Mittelwesen zur Stoa.

Theophilus zeigt in seiner Lehre von den Mittelwesen eine gewisse Selbständigkeit. Den Anlaß zur Auswahl der Dreizahl und zur Trennung ihrer Hypostasen empfängt er aus der h. Schrift; ihre Wesens- und Wirkungsart entnimmt er der griechischen Philosophie unter stetem Hinweis auf das, was in der Bibel verwandt erscheint. Sein Zweck ist, Philosophie mit Bibel zu vereinigen und dadurch den Autolykos zum Christentume zu bekehren.

Anm.: Wenn Keferstein, Philos. Lehre von den göttlichen Mittelwesen, pag. 158, 160 und 161, als Hauptmerkmale der göttlichen Mittelwesen anführt: „Ursprung aus Gott“, „substantiell fortdauernden Zusammenhang mit Gott“, Heraustreten aus dem göttlichen Wesen und aus der Substanz Gottes und Uebertragung derselben in die

Schöpfung durch Selbstmitteilung, so sind diese bei den drei Mittelwesen des Theophilus nachweisbar.

Ich habe noch Einzelheiten zu erklären. In 2, 10 liest man: *οὗτος, d. i. ὁ λόγος, ὡν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, κατέρχετο εἰς τοὺς προφήτας κτλ.* Das Subjekt zu dem *κατέρχεσθαι* ist der Logos als Inspirationskraft. Diese Kraft des *λόγος* läßt sich nach pag. 43/44 wohl mit der Eigenschaft vereinigen, die sonst der *λόγος* bei Theophilus hat: er ist *δύναμις*, Machtwort Gottes. Damit wäre aber nur die eine Gleichsetzung: *οὗτος, d. i. ὁ λόγος, ὡν . . . δύναμις ὑψίστου*, als richtig erkannt. Das Wort *ἀρχή* bezeichnet bei unserem Apologeten den *λόγος* speziell als Idee, Urbild. Damit hätten wir zwei Begriffe in jener Gleichsetzung gefunden, die sich wirklich mit dem *λόγος* decken. Aber *σοφία* und *πνεῦμα* lassen sich bei Theophilus nicht mit ihm identifizieren. Folglich scheint die Stelle meiner oft ausgesprochenen Ansicht zuwiderzulaufen, daß die *σοφία* und das *πνεῦμα* etwas anderes sind, als der *λόγος*.

Doch dem ist nicht so. Des Theophilus *λόγος* ist nur *δύναμις* und *ἀρχή*. Aber des Philon *λόγος* ist *πνεῦμα*, d. i. belebendes Weltband, *ἀρχή*, d. i. Idee¹⁾, *σοφία*, d. i. der Schöpfung eingeprägte Weisheit, *δύναμις*, d. i. Schöpfermachtwort. So komme ich auf folgende Erklärung: Theophilus will den *λόγος* als Inspirationskraft — nach dem Alten Testamente — mit dem *λόγος* verschmelzen, der ihm und seinem zu bekehrenden Freunde Autolykos aus der alexandrinischen Philosophie, also aus Philon, bekannt ist. Sie haben bei diesem den *λόγος* als *πνεῦμα*, *ἀρχή*, *σοφία* und bloße *δύναμις* kennen gelernt; und ebenderselbe *λόγος* ist — so fügt Theophilus hinzu! — auch die Inspirationskraft im Alten Testamente. Autolykos soll dies einsehen.

Damit ist auch jene Stelle in 2, 22 erklärt: *ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ . . . δύναμις ὡν καὶ σοφία αὐτοῦ*. Der Zusammen-

1) *Ἀρχή* = Idee, natürlich im Sinne der *ἀρχή* nach Theophilus.

hang ist folgender: ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποιήκεν, δύναμις ὣν καὶ σοφία αὐτοῦ, ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὄλων, οὗτος παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ Θεοῦ καὶ ὠμίλει τῇ Ἀδὰμ. Hier werden nur δύναμις und σοφία genannt: δύναμις = Schöpfermachtwort, und σοφία = Weisheit, sonst bei Philon wohl auch νοῦς heißend. In dem Kapitel 2, 22 zeigt nun Theophilus offenbar Kenntnis des Neuen Testaments. Er setzt sie wohl auch bei Autolykos voraus; und wir können zwischen den Zeilen lesen: Autolykos hat sich gesträubt — aus dualistischen Bedenken — gegen das johanneische: „Das Wort ward Fleisch“, d. h. gegen das ὁμιλεῖν τῷ Ἀδὰμ, allgemein: mit der Menschheit. Daß das „Wort“ Gottes, so wie es das Evangelium Johannis lehrt, schon einmal mit Menschen verkehrte, zeigt sein Erscheinen im Paradiese¹⁾; und derselbe λόγος, der hier im Paradiese erscheint, ist der, den Autolykos und Theophilus aus der Philosophie kennen; dort — bei Philon z. B. — ist er δύναμις und σοφία. Die beiden mit diesen Ausdrücken gemeinten Seiten im Wesen des philonischen λόγος sind nun gerade die, welche das Wort λόγος sprachlich bedeutet: λόγος = 1) Wort; hier nach dem Gebrauche des Theophilus: Machtwort, δύναμις, und = 2) Vernunft; hier nach Theophilus: σοφία.

Eine Gleichsetzung des Namens Θεός mit den Namen der drei Mittelwesen findet sich nicht. Ausdrücklich wird sie in 1, 3 abgewiesen: Nenne ich Gott λόγος, so nenne ich ἀρχὴν αὐτοῦ; nenne ich ihn σοφία, so nenne ich γέννημα αὐτοῦ; nenne ich ihn πνεῦμα, so nenne ich ἀναπνοὴν αὐτοῦ. Man könnte zur Verdeutlichung in diese drei Nachsätze ein „nur“ einschieben.

Wohl wird in 2, 22 aus Joh. 1, 1 zitiert: καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Aber diese Stelle wird von Theophilus nicht weiter ausgenutzt. Er wiederholt sie einfach nach Be-

1) Der λόγος für Gott, nach Gen. 3.

endigung des Zitats¹⁾ und setzt wie als umschreibende Erklärung hinzu: *καὶ ἐκ Θεοῦ πεφηνώς*, so daß wir aus der Wiederholung etwa herauslesen könnten: der Logos war göttlichen Wesens.

Trotzdem werden in der *τριάς* und in der Vierheit in 2, 15²⁾ und in dem Zitat: *ποιήσωμεν κτλ.* in 2, 18 die *-σοφία* und der *λόγος* neben Gott gestellt³⁾, und der *λόγος* wird gewürdigt, Stellvertreter Gottes im Paradiese zu sein⁴⁾; das *πνεῦμα*, natürlich das *πνεῦμα προφητικόν* in 2, 9 und 3, 17, wird in seiner Wirkung mit Gott fast gleichgesetzt⁵⁾. Aber bis zu einer völligen, absoluten Gleichstellung Gottes mit den drei Mittelwesen geht Theophilus nicht vor. Gott ist ihm dazu viel zu erhaben.

Der Gottheit am nächsten erscheint der *λόγος*. Darum steht er auch, wenn wir einen Rangunterschied unter den Mittelwesen aufstellen wollen, über der *σοφία* und dem *πνεῦμα*.

Diese Gedanken halten wir fest, wenn wir nun zu der Stelle in 2, 15 übergehen, welche von der *τριάς* spricht: *ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι*, d. i. die drei ersten Schöpfungstage, *πρὸ τῶν φωστήρων γεγονῦναι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ*. Die *τριάς* wird in dem sich unmittelbar anschließenden Satze zu einer Vierheit erweitert: *τετάρτῳ δὲ τύπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεῖς τοῦ φωτός, ἵνα ἢ Θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος*. Die ganze Stelle ist mit *ὡσαύτως* an das Vorhergehende angefügt: vorher waren Sonne und Mond als *τύποι* Gottes und des Menschen genannt⁶⁾; hier zeigt sich also eine

1) Joh. 1, 1. 3.

2) cf. pag. 49/50.

3) Doch wird in der Vierheit in 2, 15 auch der Mensch neben Gott gestellt.

4) In 2, 22.

5) Das beruht auf biblischem Einfluß: in der h. Schrift wird auch von Gott selbst gesagt, daß er die heiligen Männer inspiriere.

6) 2, 15: *ὁ γὰρ ἥλιος ἐν τύπῳ θεοῦ ἐστὶν, ἣ δὲ σελήνη ἀνθρώπου. Καὶ ὡσπερ ὁ ἥλιος πολὺ διαφέρει τῆς σελήνης*

Zweiheit. Wir haben in 2, 15 offenbar Zahlenspielereien oder Zahlenmystik vor uns: Zwei-, Drei- und Vierheit! Allerdings ist die mittlere ausdrücklich mit dem Worte *τριάς* belegt.

Durchgeführt sind die durch die „Typologie“ entstandenen Vergleiche nur bei der Zweiheit und bei dem letzten Gliede der Vierheit: der Mensch ist *προσδεῖς τοῦ φωτός*. Das aber, worauf es hier gerade ankommt, warum nämlich die drei ersten Schöpfungstage *τύποι* der *τριάς* (Gott, *λόγος*, *σοφία*) sind, ist nur schwach angedeutet: der Mensch bedarf des Lichtes, diese drei nicht, natürlich weil sie außerhalb des *σκότος* im Chaos — Gott und göttliche Wesen — sind. Die drei ersten Schöpfungstage waren auch ohne Lichter. Einen tiefsinnigeren Vergleichungspunkt finde ich nicht.

Woher hat nun Theophilus diese „Typologie“ und diese Zahlenmystik? Ich meine: aus der Bekanntschaft mit den pythagoreisierenden Platonikern seiner Zeit.

Paul, Ueber das Trinitätsdogma des Theophilus von Antiochia, in Hilgenfelds Zeitschr. f. wissensch. Theol., V (1862), pag. 322/334, schreibt auf pag. 331: „Bei alledem wollen wir uns aber nicht verhehlen, daß Theophilus wahrscheinlich weder zu diesem Typus der Trias gekommen wäre, noch dazu, in die Trias den *θεός*, *λόγος* und *σοφία* zu begreifen, wenn nicht bereits das Dogma von der Trinität als Problem der Zukunft aufgetaucht gewesen wäre und dieser Gedanke, der das ganze folgende Jahrhundert bewegt, schon wie die Morgensonne vor ihrem Aufgange, die ersten Streiflichter geworfen hätte.“ Es kann möglich sein, was Paul hier schreibt. Aber es dürfte auch gesagt

δυνάμει καὶ δόξῃ, οὕτως πολὺ διαφέρει ὁ θεὸς τῆς ἀνθρωπότητος καὶ καθάπερ ὁ ἥλιος πλήρης πάντοτε διαμένει μὴ ἐλάσσων γινόμενος, οὕτως πάντοτε ὁ θεὸς τέλειος διαμένει, πλήρης ὦν πάσης δυνάμεως καὶ συνέσεως καὶ σοφίας καὶ ἀθανασίας καὶ πάντων τῶν ἀγαθῶν. Ἡ δὲ σελήνη κατὰ μῆνα φθίνει καὶ δυνάμει ἀποθνήσκει, ἐν τύπῳ οὕσα ἀνθρώπου, ἔπειτα ἀναγεννᾶται καὶ αὖξει εἰς δεῖγμα τῆς μελλούσης ἔσεσθαι ἀναστάσεως. Ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι κτλ.

werden können: Man hat später, als das Trinitätsdogma formuliert wurde, bei Theophilus schon eine Trias gefunden und in dem bloßen Worte einen Vorläufer jenes Dogma gesehen. Jedenfalls ist die Trias des Theophilus keine Trinität im christlichen Sinne. Das verbietet der Zusammenhang, in dem die Trias steht; das verbietet das Verhältnis der Mittelwesen zu Gott; das verbietet Wesen und Wirken der σοφία, wenngleich manche hierin vieles vom Wesen und Wirken des heiligen Geistes in der christlichen Dreieinigkeit erkennen; das verbietet auch das Wesen des λόγος bei Theophilus. Ich stelle mich also in Gegensatz zu den vielen Männern, die ¹⁾ in der τριάς unseres Apologeten die Dreieinigkeit Gottes im Christentume finden.

Daß nun aber Theophilus neben θεός nur λόγος und σοφία und nicht auch πνεῦμα stellt ²⁾, liegt wohl daran, daß letzteres von ihm selbst als unter jenen beiden stehend empfunden wird.

Gründe für die göttlichen Mittelwesen.

1) Es ist im Laufe der Entwicklung schon darauf hingewiesen worden, daß Theophilus für seine Lehre von den Mittelwesen den ersten Anlaß im Alten und auch im Neuen Testamente findet. Da er nun solche auch in der Philosophie kennen gelernt hat, so sucht er beide in dem Interesse zu verschmelzen, seinen Freund Autolykos zu bekehren. Er hebt aus der heiligen Schrift alle die Momente am „Worte“, an der „Weisheit“ und an dem „h. Geist“ hervor, welche diese Vereinigung erleichtern.

2) Diesem mehr äußeren, aber in der That als hauptsächlich anzusehenden Grunde gesellt sich nun auch ein innerer hinzu. Zwar hat Theophilus den Dualismus fast ganz überwunden. Aber es bleibt doch ein solcher Abstand zwischen Gott und Welt, daß Zwischenwesen erforderlich sind.

1) cf. Anm. 10 zu 2, 15 und Anm. 6 zu 2, 10 bei Otto. — cf. die Anm. auf pag. 330 bei Paul, a. a. O.

2) cf. hierzu auch 2, 18: ποιήσωμεν κτλ.

a) Der unendliche Gott ist streng zu scheiden und geschieden von der Endlichkeit¹⁾; die Bildung des Kosmos aus dem Chaos, dem doch die Mängel eines Rohstoffes anhaften, erfordert die Einwirkung der σοφία und des πνεῦμα, d. i. die Einprägung göttlichen Wesens in die Materie.

b) Einen ethischen Nebengedanken schließt schon die Stelle in 2, 13 ein: Ἐν μὲν τὸ πνεῦμα . . . ἐμεσίτευσεν τὸ ὕδατος καὶ τοῦ οὐρανοῦ, ἵνα τρόπῳ τινὶ μὴ κοινωνῇ τὸ σκότος τῷ οὐρανῷ ἐγγυτέρῳ ὄντι τοῦ Θεοῦ. Denn σκότος ist doch immer das Bild für Böses²⁾. Hierdurch gleitet ja auch Theophilus in den Dualismus zurück³⁾, während sonst das Chaos sittlich indifferent und der Kosmos nach Einprägung der σοφία ganz gut ist. Nachdem aber die Welt durch die Schuld des Menschen dem Bösen anheimgefallen ist, wird die Spaltung zwischen Gott und Welt deutlicher und die Existenz der Mittelwesen erst recht nötig. Wir finden zwar keine ausdrückliche Hervorhebung dieses Gedankens; wir müssen ihn aber aus einzelnen Stellen schließen, von denen ich besonders anführe: 1, 7: τίς ὁ ἰατρός; ὁ Θεὸς (wohl selbst, aber) διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν, — 2, 38: πᾶς ὁ ζῆτῶν τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ, nicht Gott selbst, sondern seine Weisheit, — 3, 30: διὸ οἱ τοιοῦτοι ἀναγκαίως ἀπώλεσαν τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ἀλήθειαν οὐχ εἶρον. Die Propheten, aus der Menge der Menschen herausgegriffen, sind von den Mittelwesen inspiriert; darum wissen sie die Wahrheit; darum sind sie auch sittlich bessere Menschen.

Das sind die Gründe, die sich bei Theophilus für die Notwendigkeit der Mittelwesen finden lassen.

Angeregt durch Keferstein, möchte ich noch fragen: Waren denn nun persönliche Mittelwesen nötig? Das πνεῦμα ist auszuscheiden; denn es ist nicht personifiziert.

1) cf. 2, 22: Gott sendet, da er nicht in die Welt eingehen kann, den Logos.

2) cf. pag. 60.

3) cf. pag. 11.

Wohl aber macht Theophilus bei der σοφία den Versuch, sie als Person zu fassen. Aber die Notwendigkeit dazu liegt nicht vor. Darum schwankt er. Der λόγος ist wohl Person. Das muß er sein allein wegen 2, 22, wo er an Stelle Gottes erscheint¹⁾. Sonst genügt wohl seine Auffassung als unpersönliche δύναμις. Theophilus hat ihn trotzdem als Person hingestellt, weil ihn — 2, 22 — das Evangelium Johannis und die historische Person Christi, die in diesem als λόγος entgegtritt, beeinflussen, obwohl ja sonst Jesus Christus ganz und gar nicht von ihm genannt wird.

1) Wie wir uns in Wirklichkeit die Erscheinung des λόγος im Paradiese vorzustellen haben, läßt Theophilus nicht erkennen. Von Engeln und Engelserscheinungen findet sich bei ihm nichts.

III.
Die Bildung des Kosmos.

Inhalt:		pag.
1. Schöpfungstag	55
3. " "	57
4. " "	59
5. " "	60
6. " "	: a) Tierschöpfung	63
	b) Menschenschöpfung	64
	c) Paradies	68
Vier Bemerkungen zur Kosmosbildung	70

Theophilus hält sich bei der Darstellung, wie aus dem Chaos der Kosmos ward, fast genau an die Schilderung des Sechstageswerks in der Bibel ¹⁾. Ich behalte darum diese als Grundlage meiner Erörterung bei und berücksichtige in dem dritten Teile meiner Arbeit insbesondere das, was mit der griechischen Philosophie in Berührung steht.

Das Werk des 1. Schöpfungstages wird in 2, 11 angegeben. Dort heißt es: ἀρχή, d. i. = Anfang, δὲ τῆς ποιήσεως φῶς ἐστίν. Das Chaos war finster. Die Finsternis vertrieb ²⁾ der Logos, ἡ διάταξις τοῦ Θεοῦ, τοῦτό ἐστίν ὁ λόγος αὐτοῦ, dadurch, daß er φαίνων ὡςπερ λῦχνος ἐν οἰκίματι συνεχομένῳ ἐφώτισεν τὴν ὑπ' οὐρανόν. Der Logos bringt also in das Chaos Licht hinein. Es entsteht sofort die Frage: Woher bringt er das Licht? Diese Fragstellung wird unterstützt durch die sogleich folgenden, ausdrücklichen Worte in 2, 13: χωρὶς μὲν τοῦ κόσμου ποιήσας, nämlich τὸ φῶς. Dieses Partizipium ist mit dem Plusquamperfektum zu übersetzen: nachdem der Logos das Licht außerhalb der Welt geschaffen hatte.

Nun steht aber die ganze, eben aus 2, 13 angeführte Stelle im Zusammenhange mit dem Berichte über die Entstehung des unsichtbaren Himmels (nach Gen. 1, 1), den ich auf pag. 12 f. aufgefaßt habe als Idee des sichtbaren Himmels-

1) cf. die wörtliche Anführung von Gen. 1, 3 ff. in 2, 11 und von Gen. 2 in 2, 19 und 20.

2) cf. 2, 13.

firmaments. Ἐν ἀρχῇ, d. h. im λόγος, entstand das Urbild des Himmels; im Logos, in der göttlichen Vernunft, entstand auch die Idee des Lichts. Dieses Urbild des Lichts brachte der Logos in die Welt herein. Theophilus schmückt dies durch den Vergleich mit λόγος aus.

Nun entsteht aber die Schwierigkeit, wie das ποιήσας in 2, 13 zu fassen ist. Gott ist doch auch der Schöpfer der Ideen. Hier ist aber der Logos Subjekt. Ich sehe nur die eine Lösung: Was Gott in seinem λόγος, in seiner Vernunft thut, ist hier dem λόγος selbst zugeschrieben, so daß ein Anklang an Personifikation des λόγος ἐνδιάθετος vorliegt¹⁾.

Wie man sich freilich die Einprägung des Lichts in das Chaos vorzustellen hat²⁾, sagt Theophilus nicht. Es muß genügen: die Einprägung des Lichtes geschieht. Der λόγος ist ja Machtwort. Es liegt in dieser Stelle implicite die Vereinigung beider Seiten enthalten, die ich am λόγος zeigen konnte: Machtwort und Urbild, δύναμις und ἀρχή.

Die Finsternis weicht; denn das Licht dringt in das Chaos ein. Offenbar gleicht es dem πνεῦμα, welches „das All durchdringt“ und „zu einem organischen, lebendigen Ganzen gestaltet“. Darum steht in 2, 11: τὸ πνεῦμα φωτὸς τύπον ἐπέχον³⁾. Aber φῶς deckt sich nicht mit πνεῦμα: jenes giebt Licht, dieses Leben. — Man vergleiche hierzu 1, 12: εἶτα ἀὴρ μὲν καὶ πᾶσα ἡ ὑπ’ οὐρανὸν τροπὴ τινὲ χρίεται φωτὶ καὶ πνεύματι.

Bei der Besprechung des 1. Tagewerks ist nur noch die Auffassung des כִּוִּץ in Gen. 1, 4 nach vollbrachter Lichtschöpfung nicht biblisch. Vergl. hierzu am Schlusse des 1. Teils pag. 18.

Ueber das Werk des 2. Schöpfungstages habe ich hier zu dem, was auf pag. 12—14 gesagt ist, nichts hinzuzufügen⁴⁾.

1) cf. das Prädikat σύμβουλος auf pag. 21.

2) Ohne Lichtkörper; cf. das 4. Tagewerk.

3) cf. pag. 37 f.

4) cf. 2, 13: τῇ μὲν οὖν πρώτῃ ὑποθέσει τῆς ἱστορίας κτλ.

Bei der Besprechung des 3. Tagewerks in 2, 13. 14 setzt Theophilus zu einer kurzen, auf einen Lobpreis der göttlichen Allmacht hinzielenden Betrachtung der Pflanzenwelt, in deren Entwicklung er ein Bild der zukünftigen Auferstehung aller Menschen erblickt¹⁾, einen Vergleich des Meeres und seiner fruchtbaren und unfruchtbaren Inseln mit der Welt und den auf ihr befindlichen Lehrstätten der Wahrheit und Unwahrheit: *Ὡσπερ γὰρ θάλασσα, εἰ μὴ εἶχεν τὴν τῶν ποταμῶν καὶ πηγῶν ἐπίρροσιν καὶ ἐπιχορηγίαν εἰς τροφήν, διὰ τὴν ἀλμυρότητα αὐτῆς πάλαι ἂν ἐκπεφρονυμένη ἦν, οὕτως καὶ ὁ κόσμος, εἰ μὴ ἐσχίζει τὸν τοῦ Θεοῦ νόμον καὶ τοὺς προφήτας ῥέοντας καὶ πηγάζοντας τὴν γλυκύτητα καὶ εὐσπλαγγίαν καὶ δικαιοσύνην καὶ διδαχὴν τῶν ἁγίων ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ, διὰ τὴν κακίαν καὶ ἁμαρτίαν τὴν πληθύνουσαν ἐν αὐτῇ ἤδη ἂν ἐκλελοίπει.* In dem hierauf folgenden Satze werden die Lehrstätten der Unwahrheit *διδασκαλία τῆς πλάνης* genannt, und Theophilus fährt fort: *λέγω δὲ τῶν αἰρέσεων.* Unter den *αἰρέσεις* kann er unmöglich christliche Ketzerrichtungen meinen, von denen man sonst in den drei Büchern an Autolykos nichts merkt²⁾; sondern er bezeichnet damit die Philosophenschulen seiner Zeit. Auch an anderen Stellen³⁾ überschüttet er diese mit dem Vorwurfe des Irrtums. Die Wahrheit findet sich nach Theophilus allein bei den Propheten, weil sie von Gott durch die Mittelwesen inspiriert sind. Ihre Schriften und Lehren kann man kennen lernen in den *συναγωγαί, den ἐκκλησίαι ἁγίαι, ἐν αἷς καθάπερ λιμέσιν εὐόρμοις ἐν νήσοις αἱ διδασκαλία τῆς ἀληθείας εἰσίν.*

Die Propheten und das, was sie lehren, nämlich das göttliche Gesetz, haben darum die Kraft, die durch die Sünde dem Verderben nahegebrachte Welt zu retten,

1) 2, 14: *σκοπεῖ τὸ λοιπὸν τὴν ἐν τούτοις ποικίλιαν καὶ διάφορον καλλονὴν καὶ πληθύν, καὶ ὅτι δι' αὐτῶν δείκνυται ἡ ἀνάστασις, εἰς δείγμα τῆς μελλούσης ἔσεσθαι ἀναστάσεως ἀπάντων ἀνθρώπων.* — cf. 1, 13: *idem.*

2) Otto nimmt z. B. in 2, 25 die Marcioniten als von unserem Apologeten gegeißelt an.

3) 2, 12. 18. 30. 33. 34; 3, 1. 2 etc.

gleichwie das wegen seines Salzgehaltes dem Vertrocknen ausgesetzte Meer durch den Zufluß des Süßwassers erhalten bleibt.

Anm.: Die Ansicht des Theophilus, daß das Meer wegen seines Salzgehaltes — natürlich unter dem Einfluß der Sonnenwärme — austrocknen könne, erinnert an Anaxagoras. Zeller I, 2, pag. 1003, sagt von diesem: „Durch die Sonnenwärme wurde die Erde, welche anfangs im schlammartigen Zustande war, ausgetrocknet, und das zurückgebliebene Wasser wurde infolge der Verdunstung bitter und salzig.“ Sollte nun bei der Fortdauer der Sonnenwärme eine weitere Austrocknung des Meeres nicht eintreten können? Darum braucht das Meer neue Zuflüsse.

Auch Aristoteles erklärt den Salzgehalt des Meeres durch Beimischung von erdigen Bestandteilen, aber so, als ob das Meerwasser durch die Erde durchgesickert sei. Otto zitiert auf pag. 98, Anm. 5: meteor. II, 3 und problem. sect. 23, 30.

Ich glaube, Theophilus verweilt nicht ungern bei dem Gedanken, daß bei den Propheten und in ihrem Gesetz (in den *συναγωγαί*, den *ἐκκλησίαι ἁγίαί*) Rettung von der die Welt zu Grunde richtenden Sünde des Menschengeschlechts zu erlangen sei. Er findet hierin offenbar Anknüpfung an Gedanken, wie sie Epiktet und andere, z. B. auch der Kaiser Marc Aurel, haben. Die schreiben ¹⁾ nach dem Vorgange des Cynismus der Philosophie und ihren Vertretern zu, was Theophilus dem Gesetze Gottes und den Propheten beilegt ²⁾. Auch Philon nennt den Philosophen Seelenarzt.

Wenn wir aber in 1, 7 lesen, daß Gott selbst der Seelenarzt ist, der da heilt und lebendig macht, so verbindet Theophilus die eben besprochenen Gedanken mit seiner sonstigen Meinung, daß die Propheten von Gott inspiriert, Träger seines Geistes, seine Stellvertreter in der Weltentwicklung sind.

1) cf. Zeller III, 1, pag. 740, und III, 2, pag. 237.

2) cf. Zeller, Ueber eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christentume; Sitzungsberichte d. K. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1893, IX/X.

Am 4. Tage wurden die *φωστῆρες*, die Himmelslichter, geschaffen ¹⁾. Eine Auseinandersetzung über das Verhältnis dieser zum Lichte des 1. Schöpfungstages findet sich nicht.

Gleich am Anfange von 2, 15 lesen wir: *Τετάρτη ἡμέρα ἐγένοντο οἱ φωστῆρες. Ἐπειδὴ ὁ Θεὸς προγνώστης ὧν ἠπίστατο τὰς φηλαρίας τῶν ματαίων φιλοσόφων, ὅτι ἤμελλον λέγειν ἀπὸ τῶν στοιχείων εἶναι τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φνόμενα, πρὸς τὸ ἀθετεῖν τὸν Θεόν· ἔν' οὖν τὸ ἀληθὲς δειχθῆ, προγενέστερα γέγονεν τὰ φντὰ καὶ τὰ σπέρματα τῶν στοιχείων· τὰ γὰρ μεταγενέστερα οὐ δύναται ποιεῖν τὰ αὐτῶν προγενέστερα.* Das *πρὸς τὸ ἀθετεῖν τὸν Θεόν* ist natürlich eine von Theophilus den Philosophen untergeschobene Absicht; denn sie konnten den Monotheismus doch gar nicht bekämpfen, da er noch nicht gelehrt ward; vielmehr ist gerade der, den unser Apologet sicher zu den hier getadelten *μάταιοι φιλόσοφοι* rechnet, ein Vertreter monotheistischer Ansichten: Platon, welcher im Tim., 39—41, die Gestirne als die sichtbaren Götter fassend, solche Meinungen äußert, wie sie in 2, 15 verworfen werden. Man vergleiche in Tim. 41 besonders den Abschnitt, der mit *Θεοὶ Θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς κτλ.* beginnt.

Nun steht aber hier der Plural *μάταιοι φιλόσοφοι*. Theophilus faßt unter diesen alle die Philosophen zusammen, in denen er Nachfolger der platonischen Lehren kennen gelernt hat, denen er vielleicht selbst Platonismus verdankt: die Platoniker des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. Geb. Den Stoiker Kleanthes, der die „weltbeherrschende Kraft“, den „Urquell alles Lebens“ in die Sonne verlegt, möchte ich nicht mit einrechnen, da man so bestimmte Ansichten, wie sie Theophilus im Anfange von 2, 15 aussagt, bei ihm nicht nachweist ²⁾.

Mir scheint überhaupt Platon betreffs des Urteils über die Gestirne auf Theophilus besonderen Einfluß ausgeübt zu haben. In 2, 15 wird Gott mit der Sonne verglichen. Ich kann dabei nicht umhin, an Platons *πολιτεία* VI, 507/508,

1) cf. 2, 15.

2) cf. Zeller III, 2, pag. 116/117 und 135.

zu denken, wo „die Idee des Guten, welche von Platon unverkennbar mit der obersten Gottheit identifiziert wird, gleichsam die Sonne im Reiche der Ideen“ ist ¹⁾).

Wenn man ferner bei unserem Apologeten hier und sonst noch das Licht hochgepriesen ²⁾ und mit dem Guten verglichen findet, wenn man dagegen sieht, wie er die Finsternis als einen Mangel empfindet, von dem man sich freimachen muß, so erkenne ich hierin nicht sowohl Einfluß der h. Schrift, in welcher das Sonnenlicht häufig nicht ohne die sengende Hitze gedacht wird, als Erinnerung an den heidnisch-philosophischen Lobpreis des Sternenlichts.

Mit der Sonne wird in 2, 15 Gott, mit dem Monde der Mensch und mit dem Verhältnis beider Gestirne zu einander die Erhabenheit Gottes über den Menschen verglichen. Doch fällt der Vergleich keineswegs so aus, daß die Ohnmacht des Menschen hervortritt, sondern so, daß Gottes Vollkommenheit sich zeigt und im Mondwechsel lediglich sich das menschliche Vergehen und die Auferstehung vom Tode darstellt ³⁾).

Unter den Gestirnen scheidet Theophilus in 2, 15 einerseits Fixsterne ersten und zweiten Glanzes und andererseits Planeten. Mit ihnen vergleicht er einerseits die Propheten und die Gerechten und andererseits die von Gott Abgefallenen. Diese Scheidung der Menschen in Propheten, Gerechte und Gottlose kommt mir stoisch beeinflusst vor. Die Stoiker kennen *σπουδαῖοι*, d. i. wahrhaft Weise, *προκόπροντες* und *φᾶνλοι* ⁴⁾). Wenn sie aber zweifeln, ob jemand das Ideal des Weisen erreiche, so erkennt Theophilus in den Propheten in der That Ideale der Menschheit, welche Gott nahe sind. Denn sie haben die Wahrheit.

Bei der Betrachtung des 5. Tagewerks in 2, 16 beschränkt Theophilus die Unterscheidung der Menschen

1) Nach Ueberweg-Heinze, Grundriß, I, pag. 154.

2) cf. 1, 6: τὸ φῶς τὸ γλυκὺ καὶ τὸ ποθεινὸν καὶ ἐπιτερές.

3) cf. pag. 49.

4) Auch die Cyniker trennen schon zwischen Weisen und Thoren. — cf. Ueberweg-Heinze, Grundriß, I, pag. 263.

auf die zwei Gruppen der Gerechten und Gottlosen und vergleicht diese mit den zahmen und wilden Wasser- und Lufttieren ¹⁾). Die Scheidung in wilde und zahme Tiere begründet er mit deren Genuß von Tier- und Pflanzenkost so, daß die einen zahm sind, weil sie sich von dem Samen der Erde ernähren, die andern aber wild, weil sie Fleisch fressen und sich dabei gegenseitig vernichten. Doch die Wildheit der Tiere wird zugleich ethisch erklärt. Theophilus läßt nach Gen. 1, 29. 30 das dem Menschen von Gott gegebene Gebot der Pflanzennahrung auch für die Tiere gelten ²⁾). Wenn sie also Fleisch fressen, so übertreten sie Gottes Gebot und nehmen zugleich solche Nahrung in sich auf, die physisch ihre wilde Art erregt.

Wichtig ist mir hierbei die wiederholte Hervorhebung der Pflanzenkost. Theophilus ist darin entschieden durch Platons Timaeos, 77 und 80 ³⁾), und von den Neupythagoreern beeinflusst, bei denen die Enthaltensamkeit vom Fleischgenuß — also gerade auch zur Zeit, wo er schrieb, — durchgeführt war. Er hat sie wahrscheinlich bei diesen kennen und, wie man schließen muß, hochachten gelernt. Sein wiederholter Eifer für Pflanzenkost zeugt davon.

Am 5. Tage entstehen die ersten Tiere. Ueber die Art, wie das geschieht, macht unser Apologet nur die ganz kurzen Bemerkungen in 2, 16: *τῇ δὲ πέμπτῃ ἡμέρᾳ τὰ ἐκ τῶν ὑδάτων ἐγενήθη ζῶα*, (cf. *τὰ ἐκ τῶν ὑδάτων γεινόμενα*), und *ἐκ μιᾶς φύσεως ὄντα τὰ ἔνδρα καὶ τὰ πετεινά*. Stofflich werden die Wassertiere aus Wasser ⁴⁾). Der Mensch wird am 6. Schöpfungstage nach Gen. 2, 7 aus Erde gebildet. Wir können nun jenes *ἐκ μιᾶς φύσεως* in dem oben

1) In der Erörterung des 6. Tagewerks kommt Theophilus nochmals auf die Vögel zurück (2, 17); cf. pag. 63.

2) 2, 18 am Schluß: *ἅμα καὶ συνδίατα κελύσας*, d. i. Gott, *εἶναι τὰ ζῶα τῷ ἀνθρώπῳ εἰς τὸ καὶ αὐτὰ ἐσθίειν ἀπὸ τῶν σπερμάτων ἀπάντων τῆς γῆς*.

3) Platon giebt hierin pythagoreische Vorschriften wieder.

4) Sollte etwa der Plural *ὑδατα* auf Wasserarten hindeuten, so daß darin die Verschiedenheit der Wassertiere angezeigt wäre?

zu zweit erwähnten Zitate nicht so fassen, als ob auch die Lufttiere aus Wasser hervorgehen; das müßte wohl auch heißen: *ἐκ τῆς ἀντὶς φύσεως*. Vielmehr schließen wir: die Lufttiere werden aus Luft, so daß Wasser und Luft *μία φύσις* haben; und alle Tiere, die am 6. Tage erschaffen werden, nicht bloß der Mensch, entstehen aus Erde.

In die Wasser-, Luft- und Erdteile dringt das *πνεῦμα* ein, die Kraft des Lebens, so daß *ψυχὰὶ ζῶσαι*¹⁾ entstehen. So müssen wir es allgemein annehmen, obgleich wir einen ausdrücklichen Ausspruch hierüber nur betreffs der Menschenschöpfung²⁾ bei Theophilus finden. Er zieht hier die Konsequenz des von ihm in der Weltentstehungslehre beibehaltenen Stoicismus in Hinsicht auf die Erschaffung der Einzelwesen.

Auffällig ist, daß Theophilus Wasser, Luft und Erde als Stoffe für die Bildung der Tierklassen annimmt. Daß der Mensch aus Erde besteht, entnimmt er der Bibel; und daraus folgert er rückwärts, aus welchen Stoffen sich die übrigen lebenden Wesen herausgebildet haben. Vereintigt etwa Theophilus hierin Erinnerungen an die alten Kosmogonien?

Luft und Wasser haben *μία φύσις*. Worin die Uebereinstimmung ihrer *φύσις* besteht, sagt Theophilus nicht. Bei Platon und anderen stehen Luft und Wasser zwischen Feuer und Erde. In der Stoa „verwandelt sich das Urfeuer bei der Weltbildung in Luft und Wasser“³⁾. Sollte dies oder jenes auf unsern Apologeten eingewirkt haben? Oder muß man vielleicht auch daran denken, daß er in 2, 13 das *ἕδωρ λεπτόν* nennt und die Luft ebenfalls als *λεπτόν τι* in der Philosophie aufgefaßt findet? Eine Entscheidung fälle ich, da jeder Anhalt dazu fehlt, nicht.

Am 6. Tage schuf Gott *τὰ τετράποδα καὶ τὰ θηρία καὶ ἔρπετὰ τὰ χερσαῖα*, also die Landtiere⁴⁾, und den Men-

1) So in 2, 11.

2) cf. pag. 66.

3) cf. Ueberweg-Heinze, Grundriß, I, pag. 255.

4) cf. 2, 17.

schen¹⁾. Auch ihre Entstehung geschieht nicht anders, als durch eine Beseelung von Teilen der Erde durch das πνεῦμα.

a) Ueber die ἐρπετὰ τὰ χερσαῖα läßt Theophilus jede Betrachtung beiseite.

Ueber die erschaffenen anderen Landtiere findet sich in 2, 17 folgender Satz: ἅμα καὶ εἰς τύπον ἐγένοντο τὰ τε τετράποδα καὶ θηρία ἐνίων ἀνθρώπων τῶν τὸν θεὸν ἀγνοούντων καὶ ἀσεβοούντων καὶ τὰ ἐπίγεια φρονούντων καὶ μὴ μετανοούντων. Hier unterläßt Theophilus eine Scheidung in wilde und zahme Tiere und nimmt vielmehr τὰ τετράποδα καὶ θηρία zusammen als Bild der Gottlosen. Ich muß dabei an Platons Timaeos, 91 und 92, denken. Dort steht in 91 e: τὸ δ' αὖ περὶ τὸν καὶ θηριῶδες γέγονεν ἐκ τῶν μηδὲν προσχωμένων φιλοσοφία μηδὲ ἀθροούντων τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν φύσεως περὶ μηδὲν διὰ τὸ κτλ. Auch der übernächste Satz in 2, 17: οὕτως καὶ οἱ τοιοῦτοι ἄνθρωποι μὲν λέγονται, τὰ δὲ χαμαιφερῆ καὶ τὰ ἐπίγεια φρονοῦσιν, καταβαροῦμενοι ἐπὶ τῶν ἁμαρτιῶν, ist wohl am besten als Erinnerung an diese Timaeosabschnitte zu fassen.

Ich muß aber noch bei Timaeos 91 verweilen. Wenn ich dort in 91 d den Satz: τὸ δὲ τῶν ὀρνέων φύλον κτλ. durchlese und dann den von Theophilus in 2, 17 durchgeführten Vergleich der Gott wohlgefälligen Menschen mit Vögeln beachte, so scheinen mir die Ausdrücke „κούφων δὲ καὶ μετεωρολογικῶν“ mit „ὡσπερ πετεινὰ ἀνίστανται τῇ ψυχῇ τὰ ἄνω φρονοῦντες“ übereinzustimmen. Vögel, die nicht fliegen, sind dann bei Platon die ἡγούμενοι δι' ὕψους τὰς περὶ τούτων ἀποδείξεις βεβαιότητας εἶναι δι' εἰρήθειαν. Theophilus denkt bei seiner Parallele offenbar an die erwähnten Timaeosstellen.

Doch wie kommt in die Tierwelt das Böse? Insbesondere mit Rücksicht auf pag. 61 frage ich: Warum übertreten die Tiere das göttliche Gebot der Pflanzenkost? In 2, 17 steht geschrieben: Θηρία δὲ ἀνόμαστα τὰ ζῶα ἀπὸ τοῦ θηριοῦσθαι, οὐχ ὡς κακὰ ἀρχῆθεν γεγενημένα ἢ

1) cf. 2, 17. 18. 19. 23. 24. 25. 28.

λοβόλα, οὐ γάρ τι κακὸν ἀρχῆθεν γέγονεν ἀπὸ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ πάντα καλὰ καὶ καλὰ λίαν, ἢ δὲ ἁμαρτία ἢ περὶ τὸν ἄνθρωπον κεκάλωκεν αὐτά· τοῦ γὰρ ἀνθρώπου παραβάντος καὶ αὐτὰ συμπαρέβη. . . . Ὅποτεν οὖν πάλιν ὁ ἄνθρωπος ἀναδράμη εἰς τὸ κατὰ φύσιν μηκέτι κακοποιῶν, κάκεινα ἀποκατασταθήσεται εἰς τὴν ἀρχῆθεν ἡμερότητα. Theophilus zieht hier die Schlußfolgerungen aus seiner Ansicht über das Chaos. Er hat den Dualismus fast überwunden. Folglich sind auch die aus der Materie hervorgehenden Tiere nicht schlecht; sie sind sittlich καλὰ. Sie werden erst böse durch den gefallen Menschen. Wie das geschieht, wird nachher gesagt: ὡσπερ γὰρ δεσπότης οἰκίας ἐὰν αὐτὸς εὖ πράσῃ, ἀναγκαιῶς καὶ οἱ οἰκέται εὐτάκτως ζῶσιν, ἐὰν δὲ ο κύριος ἁμαρτάνῃ, καὶ οἱ δοῦλοι συναμαρτάνουσιν, τῷ αὐτῷ τρόπῳ γέγονεν καὶ τὰ περὶ τὸν ἄνθρωπον κύριον ὄντα ἁμαρτῆσαι καὶ τὰ δοῦλα συνῆμαρτεν. Der Mensch trägt als Herr der Welt Verantwortlichkeit für das in die Welt eindringende Böse. Sein Beispiel wirkt ansteckend. In die Tierwelt kehrt nach ihm die Sünde ein.

Anm.: Theophilus gerät hier eigentlich in Widerspruch mit Gen. 3, 1. Dort kommt die Sünde gerade aus der Tierwelt her.

Was am Schluß von 2, 17 von der Apokatastase gesagt ist, ist die Kehrseite zu den eben entwickelten Ansichten.

b) Nun zum Hauptwerke des 6. Schöpfungstages, zur Erschaffung des Menschen! Theophilus kann sich nicht genug thun, dessen Würde und Hoheit hervorzuheben. Man vergleiche vor allem 2, 18: ἐν τῷ γὰρ εἰπεῖν τὸν θεόν· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τὴν ἡμετέραν, πρῶτον μὲν τὸ ἀξίωμα τοῦ ἀνθρώπου. Πάντα γὰρ λόγῳ¹⁾ ποιήσας ὁ θεὸς καὶ τὰ πάντα πάρεργα ἔγρησάμενος μόνον αἰδίων ἔργον χειρῶν ἄξιον ἔγειται τὴν ποιήσιν τοῦ ἀνθρώπου. Würde und Hoheit des Menschen sind

1) Wenn man λόγῳ eng neben das vorhergehende κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν stellt, so klingt letzteres fast wie: „nach dem Urbilde, nach der Idee“! cf. pag. 30; doch cf. pag. 67.

begründet in der Schöpfung *κατ' εἰκόνα καὶ κατ' ὁμοίωσιν* Gottes, also im Wortlaute von Gen. 1, 26. Aber wenn man die eigentümliche Beschreibung und Fassung der Menschenwürde recht betrachtet, so entspricht sie doch nicht dem Charakter der Bibel. Dort sieht man sie durchweg als verlorenes Glück an. Theophilus teilt zwar den Schmerz um das verlorene Glück; aber wo er von der Menschenwürde redet, da weht ein Zug griechischen Geistes durch die Darstellung. Das stolze „*γνώθι σεαυτόν*“ des Griechentums hallt wieder.

Zwar liest man in 2, 13: Der Mensch hätte den Geschöpfen Gottes nicht Namen geben können, wenn sie Gott selbst nicht genannt hätte. Doch das widerspricht nicht des Theophilus Ansicht von der Würde des Menschen. Man muß diese Stelle in 2, 13 mit jenem Satze in 1, 6 erklären: *ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ πᾶσιν ἴδια ὀνόματα κέκληκεν*. 2, 13 sagt dasselbe, nur ohne Nennung des Mittelwesens *σοφία*.

Die beiden Berichte über die Erschaffung des Menschen, Gen. 1, 26. 27 und Gen. 2, 7, zwingt Theophilus in 2, 19 in der Weise zusammen, daß er eine ausdrückliche Anführung von Gen. 1, 27 einfach unterläßt. Er redet aber im Anfange von 2, 23 von vollzogener Menschenschöpfung vor dem 7. Tage und stellt den 2. Bericht als Zusammenfassung und Ergänzung zum ersten hin ¹⁾.

Gen. 2, 7 wird in 2, 19 zitiert. Demnach besteht der Mensch zunächst aus Materie. Diese ist sittlich indifferent. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß der Mensch von vornherein frei ist ²⁾.

Ueber die Beschaffenheit des irdischen Teils am Menschen läßt sich Theophilus nicht in Erörterungen ein. Er wiederholt lediglich die Worte der Genesis. Auch da, wo er die Erschaffung des Weibes *ἐκ τῆς πλευρᾶς* des Mannes

1) cf. Paul, Die Interpretation der Schöpfungsgeschichte bei dem Apologeten Theophilus, in „Jahrb. f. protest. Theol.“, VI, pag. 732 ff.

2) cf. pag. 68.

erwähnt, läßt er sich nicht besonders aus. Er findet in der Erzählung von der Weibeschöpfung nur die Bestätigung *τῆς μοναρχίας τῆς κατὰ τὸν θεόν* und die Ermahnung zu größerer gegenseitiger Gattenliebe ¹⁾. Der zweite von diesen Gedanken ist rein biblisch; der erste stellt die Einheit des Menschengeschlechts auf ²⁾. Die griechische Mythologie läßt die Menschen nach und nach und von verschiedenen Göttern entstehen. Dagegen ist der Gedanke gerichtet.

Der nicht-irdische Teil des Menschen entsteht durch Einhauchung der *πνοή ζωῆς*. Theophilus unterläßt es, zu sagen, ob diese *πνοή ζωῆς* gleich dem kosmischen *πνεῦμα* sei. Doch in 2, 13 giebt der Satz: *ὁ, d. i. τὸ πνεῦμα, ἔδωκεν ὁ θεὸς τῇ κτίσει, καθάπερ ἀνθρώπῳ ψυχῆν*, Aufschluß; und in 1, 7 ³⁾ ist der Atem des Menschen gefaßt als Wiedergabe des in ihn gelegten *πνεῦμα*. Das Atmen ist ein Zeichen, daß man göttliches *πνεῦμα* besitzt. Dazu denke man an das, was überhaupt über dieses Mittelwesen entwickelt wurde. Also: das *πνεῦμα* ist *πνοή ζωῆς* im Menschen- und im Tierleibe. Es wirkt und ist die *ψυχή*.

Eine Aufzählung von Teilen der menschlichen Seele im stoischen Sinne oder auch etwa nach anderen Philosophen findet sich bei Theophilus nicht. Da, wo vom Geiste des Menschen geredet wird, ist einfach *πνεῦμα* = *πνοή ζωῆς* = *ψυχή* zu setzen.

Der Sitz der *ψυχή* ist die *καρδιά*. Was von der *ψυχή* zu sagen ist, wird dann oft auch auf die *καρδιά* übertragen. Auch das ist wohl Einfluß der Stoa, welche wenigstens ihr *ἡγεμονικόν* ins Herz verlegt. Weil nun aber auch in der Bibel das Herz Sitz des geistigen Teils im Menschen ist, so kann Theophilus Philosophie und Bibelansicht vereinigen.

Ueber die Beschaffenheit der *ψυχή*, sagt er fernerhin: Sie ist *ἀόρατος* ⁴⁾, natürlich weil sie das *πνεῦμα* im Men-

1) 2, 28.

2) Es wird die *μοναρχία* Gottes und nach dieser, *κατὰ τὸν θεόν*, die *μοναρχία* im Menschengeschlecht ausgesagt.

3) 1, 7: *τούτου, d. i. τοῦ θεοῦ, τὸ πνεῦμα ἀναπνεῖς*. Angeredet ist Autolykos, also ein Mensch.

4) In 1, 5.

schenleibe und dieses unsichtbar ist. Wohl aber wird sie *διὰ τῆς κινήσεως τοῦ σώματος* gemerkt¹⁾; sie ist die Ursache der *κίνησις* des Leibes²⁾. Theophilus geht hierin schon über die Stoa hinaus und mischt Gedanken bei, die ihm aus Platon wohl geläufig waren. Ganz besonders rechne ich ferner hierzu den Gedanken an die Unsterblichkeit der Seele; denn die Stoa kennt zwar eine den Leib überdauernde Seele; aber diese hört bei der Weltverbrennung doch auf. Theophilus nennt die Seele *ἀθάνατος*³⁾. *Ὅθεν*, d. h. weil sie von Gott dem Leibe des Menschen eingehaucht wurde, *καὶ ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἀνόμασται παρὰ τοῖς πλείοσι*⁴⁾. Unter den *πλείονες* sind griechische Philosophen gemeint, vor allem Platon und seine Schüler.

Anm.: Die Stelle in 1, 6: *ἵνα μὴ ψυχὴ αἰφνιδίως παραχθείσα*, nämlich durch den Donner, *ἐκψύξῃ*, ist nicht so zu verstehen, als ob die Seele „sterben“ könne; sondern *ἐκψύχειν* ist „herausgehen aus dem Körper durch Aushauchen“. Wir haben hier deutlich des Theophilus Ansicht über den Tod: die *ψυχὴ*, die Lebenskraft, das *πνεῦμα* geht aus dem irdischen Leibe wieder heraus.

Es ergeben sich also bei unserem Apologeten zwei Teile im Menschen: Seele und Leib. Aber diese Dichotomie ist ja nicht im Sinne des antiken Dualismus zu verstehen. Der erste Mensch entsteht genau so, wie das Tier, aus Stoff und eingefügter, belebender Seele. Aber er hat vor dem Tiere voraus, daß er *κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν* Gottes geschaffen wird. Hieraus ergibt sich, daß in den beiden Ausdrücken doch mehr liegt, als die Angabe des bloßen Urbildes. Das Urbild und die Idee müßten höchstens die Vorzüge in sich tragen, die dem Menschen zu teil werden. Doch davon steht in 2, 18 nichts. Suchen

1) In 1, 5.

2) cf. 2, 4.

3) cf. 1, 7: *ἀνεγείρει γὰρ σου τὴν σάρκα ἀθάνατον σὺν τῇ ψυχῇ*. Hier ist zunächst das *ἀθάνατον* eng mit *σὺν τῇ ψυχῇ* zusammenzufügen, und von hier aus kann auch die *σάρξ* mit der *ψυχῇ ἀθάνατος* genannt werden.

4) In 2, 19.

wir heraus, worin die Vorzüge des Geschaffenseins *καὶ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν* Gottes bestehen ¹⁾:

1) Gott segnete den Menschen. Der Segen der Tiere am 5. Tage gilt nicht als gleichwertig; denn er ist nur ein Sinnbild der Buße und Taufe ²⁾.

2) Gott machte ihn zum Herrscher über die übrigen Kreaturen. Hierin ist der Einfluß der Sünde, die der Mensch begeht, auf die Bosheit der Tierwelt begründet.

3) Nach 2, 19 entthob Gott den Menschen der Arbeit ³⁾. Die Erde war von selbst fruchtbar, da sie von einem Lebensquell bewässert wurde. Sollte hierin nicht vielleicht eine Folgerung aus Platon, Tim. 33, liegen? Dort wird die Welt so vollkommen geschildert, wie hier die Erde.

4) Gott gab dem Menschen eine unsterbliche Seele. Das *πνεῦμα* im Menschen und Tiere behält, wie es die Stoa annimmt, nach der Weltverbrennung nicht Sonderexistenz; wenn die Menschenseele unsterblich wird, so liegt hierin eben ein Vorzug.

5) Nach 2, 27: *ἐλεύθερον γὰρ καὶ ἀτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον*. Die Bedingungen für die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit, soweit sie in der Menschenatur liegen, sind im Laufe der Darstellung berührt worden.

6) Nach 2, 24: *μέσος γὰρ ὁ ἄνθρωπος*, d. i. die ganze Person des Menschen, *ἐγγόνει, ὅτε θνητὸς ὄλοσχερῶς ὅτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἐκατέρων*. Vergleiche hierzu den Anfang von 2, 27.

7) Es ergab sich als Folgerung aus 5) und 6) die Versetzung des Menschen ins Paradies.

c) Die Erde ist geschaffen. Folglich ist sie auch wieder vergänglich. Wenn aber der Mensch unsterblich werden kann und soll, so darf ihm die vergängliche Erde nicht als Wohnsitz dienen. Er steht von Haus aus in der Mitte zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit. Darum muß

1) cf. Semisch, Justin der Märtyrer, II, pag. 370 ff.

2) In 2, 16.

3) Das „Bebauen“ in Gen. 2, 15 wird am Schlusse von 2, 24 erklärt als: *φιλιάσειν τὴν ἐντολήν τοῦ θεοῦ*.

er an einen Ort versetzt werden, der auch zwischen Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit steht: in das Paradies.

Seine Schöpfung erscheint als Ergänzung und Verbesserung des 3. Tagewerks, nach dem 7. Tage vollzogen ¹⁾. Es ist ein *κρείσσων τόπος καὶ χωρίον διάφορον*, liegt gegen Morgen und hat Licht, hellere Luft, herrlichste Früchte ²⁾ und vortrefflichere Gewächse, insbesondere die beiden Bäume des Lebens und der Erkenntnis. Aber es gehört der Erde an ³⁾ und befindet sich unter demselben Himmel, wie diese. Mit einem Worte: *τὸ χωρίον ὁ παράδεισος, ὡς πρὸς καλλονήν, μέσος τοῦ κόσμου καὶ τοῦ οὐρανοῦ γεγένηται* ³⁾.

Ich kann nach dem eben Gesagten nicht umhin, den Theophilus eines Anklages an dualistische Gedanken zu zeihen. Die Erde ist zwar gut, aber doch haftet ihr noch manches an, was das Paradies nicht mehr hat.

Der Baum der Erkenntnis heißt nicht, wie in der Bibel, Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, sondern schlechthin Baum der Erkenntnis ⁴⁾.

Es muß nun dem Theophilus auffällig erscheinen, daß Gott verboten hat, vom Baume der Erkenntnis zu essen, also Erkenntnis zu erwerben. Denn die *γνώσις* ist *καλή, ἐπὶ ἀντὶ, οὐκείως τις χρήσεται* ⁵⁾.

Unser Apologet sucht darum nach Gründen für das Verbot Gottes. Dieses ist zunächst der Prüfstein des Gehorsams ⁶⁾. Ferner aber: *τῇ δὲ οὔσῃ ἡλικίᾳ ὁδὲ Ἀδὰμ ἔτι νήπιος ἦν· διὸ οὐπω ἠδύνατο τὴν γνῶσιν κατ' ἀξίαν χωρεῖν* ⁵⁾, und *ἅμα δὲ καὶ ἐπὶ πλείονα χρόνον ἐβούλετο*, sc. Gott, *ἄπλοῦν καὶ ἀκέραιον διαμεῖναι τὸν ἄνθρωπον νηπιάζοντα. Τοῦτο γὰρ θεῖον ἐστίν* ⁵⁾. Es spricht sich hierin väterliche Fürsorge Gottes für den Menschen aus. *Διὸ οὐχ ὡς*

1) In 2, 23. 24.

2) In 2, 19.

3) cf. 2, 24.

4) Für die freie That des Menschen ist dies nicht von Belang. Gott hat das Gebot gegeben, nicht davon zu essen. Ueberschreitung der Mensch dasselbe, so sündigt er.

5) In 2, 25.

6) Man beachte: Freiheit ist Gehorsam.

φθονῶν ἀντὶ ὃ θεός, ὡς οἴονται τινες ¹⁾, ἐκέλευσεν μὴ ἐσθίειν ἀπὸ τῆς γνώσεως ²⁾. Dies folgert Theophilus aus Gen. 3, 5; aber er denkt vielleicht an Platon, der Gott als „schlechthin gut und neidlos“ darstellt. Unser Apologet verwarft sich entschieden auch dagegen, daß an dem Baume der Erkenntnis eine schlechte Frucht geangen habe ³⁾.

Der Mensch wird ungehorsam. Darum wird er zur Unsterblichkeit unfähig. Das Paradies wird ihm als Aufenthaltsort untersagt. Was aus diesem wird, sagt Theophilus ebenso wenig, wie die Bibel. Das 2. Paradies, von dem er spricht, erscheint nicht als Himmel ⁴⁾, sondern als eine Erneuerung des ersten ⁵⁾.

Das ist die Kosmosbildung bei Theophilus. Ueber den 7. Tag, den Ruhetag nach der Weltschöpfung, berichtet er in 2, 11 und 19 nur die Worte der Genesis.

Es erübrigt, noch einzelne Punkte zu besprechen, welche sich nicht gut in den Gang der Entwicklung einreihen ließen und auch bei Theophilus außerhalb der die Weltentstehung recht eigentlich behandelnden Kapitel 2, 11—28 sich finden:

1) In 3, 2 lesen wir: *τί δὲ ὠφέλησεν Ἄρατον ἢ σφαιρογραφία τοῦ κοσμικοῦ κύκλου ἢ τοὺς τὰ ὅμοια ἀντὶ εἰπόντας κτλ.*; Theophilus hat hier die Sphärenauffassung des Aratus in den *φαινόμενα* im Auge: der *κοσμικὸς κύκλος* ist die ganze sichtbare Welt. Unser Apologet nennt den Aratus ausdrücklich, weil dieser zu seiner Zeit viel gelesen wurde, und verwirft ihn, weil seine Ansicht in der h. Schrift nicht enthalten ist.

Mit Aratus rechnet er hier und in 2, 32 ⁶⁾ andere

1) Sind das nur die Marcioniten, wie Otto meint, Anm. 6 zu 2, 25, oder nicht auch die heidnischen Schriftsteller, welche vom Neide der Götter reden, z. B. Herodot?

2) In 2, 25.

3) cf. Anfang und Schluß von 2, 25.

4) cf. pag. 13.

5) cf. Anfang von 2, 26.

6) 2, 32: *οἱ συγγραφεῖς βούλονται τὸν κόσμον σφαιροειδῆ*

Schriftsteller zusammen, die jenes Meinung teilen. In 2, 32 scheint er aber unter *κόσμος* nur die Erde zu verstehen. So erfordert es der Zusammenhang des Kapitels. Theophilus vertritt natürlich die alttestamentliche Anschauung, die Erde sei eine Scheibe auf den Wassern. Freilich sagt er dies nirgends ausdrücklich. Von den griechischen Philosophen sind dagegen manche der Meinung, die Erde sei eine Kugel.

Bei den Worten: *ὡς περὶ κύβω συγκρίνειν αὐτόν*, denkt Theophilus vielleicht an Platons Timaeos 55, wo es heißt: *γῆ μὲν δὲ τὸ κυβικὸν εἶδος δῶμεν κτλ.*, oder an die Philolaos-schrift¹⁾, in der auch der Erde Kubusgestalt zugesprochen wird; aber dann vergißt er, daß hier mit *γῆ* doch das Element Erde gemeint ist.

2) Unser Apologet berechnet das Alter der Welt bis zu dem Tode des Kaisers Marc Aurel auf 5695 Jahre und legt dafür die Chronologie der Bibel zu Grunde. Sie gilt ihm natürlich als richtig. Darum weist er in 3, 16. 26. 29 die Meinung des alexandrinischen Bibliothekars Apollonius ab, der seit der Erschaffung der Welt 153075 Jahre zählt²⁾.

Besonders aber wird Platon in 3, 16 abgefertigt: *Πλάτων δέ, ὁ δοκῶν Ἑλλήνων σοφώτερος γεγενῆσθαι, εἰς πόσῃ φλναρίαν ἐχώρησεν. Ἐν γὰρ ταῖς Πολιτείαις αὐτοῦ ἐπιγραφομέναις ῥητῶς κεῖται κτλ.* Das Zitat stammt aber aus den *νόμοι* und lautet dort III, 677 etwas abweichend von Theophilus: *Πῶς γὰρ ἂν, ὦ ἄριστε, εἴ γε ἔμενε τάδε οὕτω τὸν πάντα χρόνον, ὡς νῦν διακεκόσμηται, καινὸν ἀνευρίσκετό ποτε καὶ ὀτιοῦν; ὅτι μὲν μυριάκις μύρια ἔτη, διελάνθανεν ἄρα τοὺς τότε· χίλια δὲ ἀφ' οὗ γέγονεν ἢ δις τοσαῦτα ἔτη τὰ μὲν Λαιδάλω καταφανῆ γέγονε, τὰ δ' Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Παλαμίδει.* Theophilus fährt dann in 3, 16 fort: *Καὶ ταῦτα εἰπὼν γεγενῆσθαι, τὰ μὲν μυριάκις μύρια ἔτη ἀπὸ κατα-*

λέγειν καὶ ὡς περὶ κύβω συγκρίνειν αὐτόν. Cf. Zeller III, 2, pag. 135, Anm. 4. Zu den *συγγραφαῖς* gehört auch Tim. Loer.

1) cf. Ueberweg-Heinze, Grundriß, I, pag. 62.

2) Otto, pag. 227, Anm. 4 zu 3, 16, giebt eine kurze Notiz über ihn.

κλυσμοῦ ἕως Λαϊδάλον δηλοῖ. In 3, 26 schreibt er: *οὐκ εἰσὶν ἐτῶν οὐτέ διςμυρία μυριάδες, ὡς Πλάτων ἔφη, καὶ ταῦτα ἀπὸ κατακλυσμοῦ ἕως κτλ.* Platon giebt natürlich keine klar begrenzte Zeitrechnung, sondern rechnet nur im allgemeinen. Theophilus scheint ihn aber ernst zu nehmen. In 3, 29 verurteilt er ihn wegen seiner Chronologie zum dritten Male.

Selbstverständlich verwirft er zugleich auch alle, welche die Welt als ewig annehmen ¹⁾.

3) Die ausführlichen Zitate aus dem prooemium der Sibylle ²⁾ enthalten keine besonderen Gedanken über die Weltentstehung, welche hervorzuheben wären.

4) Die allegorische Deutung vieler Stellen beim Sechstageswerk hat natürlich ihre Wurzel in der Gewohnheit der alexandrinisch-jüdischen Philosophie, die heiligen Schriften nicht bloß nach dem Wortsinne auszunutzen ³⁾. Dort hat sie Theophilus kennen gelernt. Er wendet sie aber nicht so ausgiebig an, wie Philon.

Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, p. 421, sagt: Hinter dem Christentum der Apologeten liegt nicht das Judenchristentum, sondern die griechische Philosophie, ferner die alexandrinisch-jüdische Apologetik, die Spruchweisheit Jesu und die religiöse Sprache der christlichen Gemeinden.

Dieses Urteil trifft auch auf Theophilus von Antiochia im allgemeinen zu. Auf die Einwirkung der religiösen Sprache der christlichen Gemeinden habe ich im Laufe meiner Abhandlung nicht weiter hinweisen können. Die alexandrinisch-jüdische Apologetik und die Spruchweisheit Jesu als Quellen habe ich bei Theophilus als Beeinflussung durch die heilige Schrift zusammengefaßt. Zur griechischen

1) 3, 16: *οἱ μὲν γὰρ τὸν κόσμον ἀγένητον εἰπόντες εἰς τὸ ἀπέραντον ἐχώρησαν.*

2) cf. pag. 38.

3) cf. Ueberweg-Heinze, Grundriß, I, pag 296 am Ende.

Philosophie, welche die Lehre der Apologeten bestimmt hat, rechnet Harnack die „platonische Metaphysik“, „stoische Logoslehre“ und „platonisch-stoische Ethik“. Ich verwerfe diese Dreiteilung nicht, möchte aber betreffs der Weltentstehungslehre des Theophilus den mittleren Ausdruck erweitern in: „stoisch-platonische Physik“. Gewiß ist der stoische Einfluß, namentlich in der Lehre von den Mittelwesen, recht groß. Aber ich habe gezeigt, daß unser Apologet, und zwar nicht bloß in Nebensachen, ganz platonisch denkt¹⁾. Daneben jedoch dürfen wir nicht vergessen, daß er als echter Eklektiker auch auf andere Kosmogonien zurückkommt.

Den Weg zu seinen Quellen weisen ihm die alexandrinisch-jüdische und die pythagoreisch-platonische Philosophie seiner Zeit.

1) cf. die öfteren Anklänge an Platons Timaeos und das Resultat auf pag. 14.

Schlussbemerkungen.

Außer der Litteratur, welche in Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, und in Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, genannt ist, habe ich — abgesehen von den im Laufe meiner Abhandlung etwa namhaft gemachten Büchern und Aufsätzen — noch als fördernd benutzt:

- Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian, Leipzig, Veit, 1893 (cf. Kritik in Theol. Lit.-Blatt 1893, 30 und in Lit. Centr.-Blatt 1894, 1).
- Gercke, Eine platonische Quelle des Neuplatonismus. In „Rhein. Mus. f. Philol.“, N. F., 41. Bd., 2. Heft, 1886, pag. 266 ff.
- Paul, Logoslehre bei Justin. In „Jahrb. f. protest. Theol.“, 1886.
- Dräseke, Zum Platonismus d. Kirchenväter. In „Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch.“, 7. Bd., 1884, 1. Heft.
- Kihn, Theod. v. Mopsueste u. Junilius Afrikanus als Exegeten, Freiburg, Herder, 1880, pag. 7.

Ueber Theophilus v. Antiochia habe ich in den letzten Jahren einen einzigen Aufsatz bemerkt:

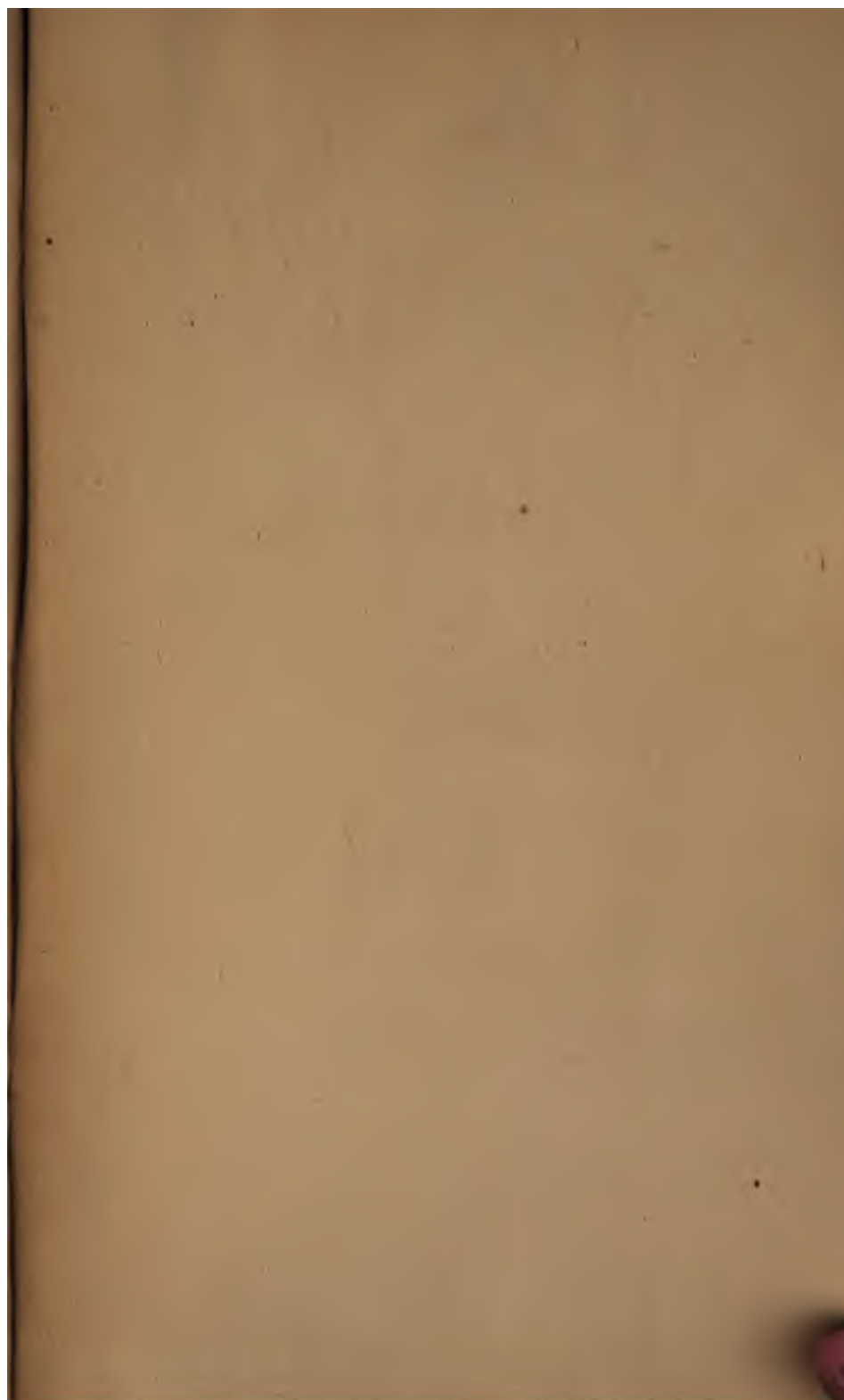
- Cook, Theophilus ad Autolycum, II, 7. In „The Classical Review“, 1894, 6, pag. 246—248.
-

Lebens- und Bildungsgang des Verfassers.

Ich, Heinrich Otto Groß, wurde am 17. April 1863 in Roßwein als Sohn des 1881 verstorbenen Kantors und Bürgerschullehrers Heinrich Groß geboren und in der evangelisch-lutherischen Kirche getauft, erzogen und konfirmiert. Nach genügender Vorbildung auf der Bürgerschule meiner Vaterstadt besuchte ich, 14 Jahre alt, die Fürsten- und Landesschule zu St. Afra in Meißen, welche ich Ostern 1883 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Nachdem ich in Chemnitz meiner Militärpflicht genügt hatte, studierte ich von Ostern 1884 ab bis Michaelis 1887 in Leipzig Theologie. Als ich das erste theologische Examen bestanden hatte, berief mich das K. Ministerium des Kultus als 2. Religionslehrer an das K. Gymnasium zu Wurzen im Oktober 1887. Während dieser meiner ersten Anstellung bestand ich in Dresden das zweite theologische Examen. Ostern 1891 ernannte mich der Stadtrat in Chemnitz zum ständigen Lehrer am Realgymnasium dieser Stadt.

Die Ehe, die ich im Juli 1891 schloß, ist kinderlos geblieben. Im März 1894 erhielt ich den Titel Oberlehrer. Sr. Majestät der König beförderte mich im September desselben Jahres zum Premierlieutenant der Landwehr.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) Jena. — 1463





This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

SEP 30 1943

~~DUE OCT 14 1943~~

~~DUE FEB 19 1944~~

3610099
10
Cancelled

C 798.80
Die Weltentstehungs-Lehre des Theop
Widener Library 003239972



3 2044 081 749 996