

PHILO VON ALEXANDRIA

PHILO VON ALEXANDRIA

DIE WERKE
IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

HERAUSGEGEBEN VON
LEOPOLD COHN, ISAAK HEINEMANN
MAXIMILIAN ADLER UND WILLY THEILER

BAND III
2. AUFLAGE

1962

WALTER DE GRUYTER & CO · BERLIN

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG · J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCH-
HANDLUNG · GEORG REIMER · KARL J. TRÜBNER · VEIT & COMP.

**Dieser Band ist ein photomechanischer Nachdruck des dritten Bandes der „Werke Philos“,
herausgegeben von Leopold Cohn, erschienen 1919 im Verlage v. M. u. H. Marcus (Breslau).**

Archiv-Nr. 360662/ III



**1962 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp. — Berlin W 30
Printed in Germany**

**Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile
daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.**

Vorwort

Mit Wehmut werden die Freunde der hellenistischen Literatur mit dem vorliegenden Bande die letzte grössere Arbeit des hochverdienten Herausgebers entgegennehmen. Gerade in unserem Uebersetzungswerke kamen Leopold Cohns Vorzüge voll und allseitig zur Geltung; die Gelehrsamkeit des Forschers, dessen Blick Judentum und Hellenismus in Sprach- und Geistesentwicklung bis in die feinsten Einzelheiten hinein umfasste — ebenso stark aber auch die Gewissenhaftigkeit des Menschen, der das Erbe der Vergangenheit mit peinlicher Treue zu hüten und zu vermitteln bestrebt war. Wie in der kritischen Ausgabe Philos, die er mit seinem im Tode ihm vorausgegangenen Freunde Wendland veranstaltete, und in zahlreichen Einzelschriften, durch die er die jüdisch-hellenistische Forschung auf neue Grundlagen stellte, so hat sich Leopold Cohn auch in diesem Uebersetzungswerk, das weiten Kreisen den Zugang zu dem Lieblingsgebiet seiner Studien erschloss, ein dauerndes Denkmal gesetzt; in der Arbeit derer, die an ihn anknüpfen, wird zugleich die seinige fortleben!

Von den Beiträgen vorliegenden Bandes hat der verewigte Herausgeber nur den des Unterzeichneten und die Einleitung des Herrn Dr. Leisegang zu der Schrift „Ueber die Geburt Abels“ durchsehen können. Zu den Anmerkungen zu diesem Beitrag hat der Unterzeichnete einige nicht besonders bezeichnete Einzelheiten hinzugefügt; die Uebersetzung der Schrift „Ueber die Nachstellungen“ hat er nachgeprüft und die Hinweise auf Philos Verhältnis zur griechischen Philosophie und zum Midrasch durch Zusätze mit Namenszeichnung etwas erweitert.

Mit der Weiterführung des Uebersetzungswerkes ist der Unterzeichnete beauftragt worden. Der IV. Band soll die Schriften des II. Bandes der kritischen Ausgabe umfassen, der V. die des III. Textbandes, der VI. dem VI. der Textausgabe entsprechen. Diese Bände sollen, sobald es die Zeitverhältnisse zulassen, in möglichst rascher Folge erscheinen. Ihre Mitarbeit haben die Herren Prof. Dr. Maximilian Adler in Nikolsburg, Prof. Dr. W. Capelle in Hamburg, Pfarrer G. Helbig in Markersdorf, Dr. A. Jonas in Halberstadt und Dr. H. Leisegang in Markranstädt bereits zugesagt.

Breslau, im August 1919

Dr. I. Heinemann
Dozent am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau

Inhalt

	Seite
Vorwort	V
Allegorische Erklärung des heiligen Gesetzbuches, Buch I—III, übersetzt von Dr. I. Heine mann (Breslau).	3
Ueber die Cherubim, übersetzt vom Herausgeber	167
Ueber die Opfer Abels und Kains, übersetzt von Dr. H. Leisegang (Markranstädt)	207
Ueber die Nachstellungen, die das Schlechtere dem Besseren bereitet, übersetzt von Dr. H. Leisegang (Markranstädt)	265

ALLEGORISCHE ERKLAERUNG
DES HEILIGEN GESETZBUCHES I—III

Die zu dem grossen allegorischen Kommentar zur Genesis gehörenden Abhandlungen Philos¹⁾ kennzeichnen sich dadurch, dass in ihnen die Allegorie ausschliesslich das Feld behauptet; den Wortsinn führt Philo gewöhnlich nur an²⁾, um seine Unmöglichkeit darzulegen; aber auch wo dieser Nachweis nicht geführt wird, ist nur die allegorische Methode angewandt. Diese soll also durchaus nicht nur dazu dienen, die Kluft zwischen den biblischen und den griechischen Anschauungen scheinbar zu überbrücken³⁾. Vielmehr hat Philo die Homererklärungen der Stoiker vor Augen, die mit Hilfe der Allegorie die alten Dichtungen nicht allein vor dem Vorwurf der Gottlosigkeit rechtfertigen wollten, sondern ihnen sogar durch die Feststellung eines nur dem „Geweiheten“ erkennbaren „Untersinnes“ einen neuen, geheimnisvollen Reiz gaben. Sollte sich der gleiche Nachweis nicht auch für die Bibel führen lassen? Sollte sie wirklich dem „Weisen“ dasselbe Antlitz zeigen wie der dumpfen Masse, auf die er mit Verachtung herabsah? Dann hätte sie für Philo kaum als das Buch von überragender Bedeutung gelten können, das sich neben und über die Literatur der Griechen hätte stellen dürfen. Ueberdies enthält die Bibel zahlreiche Angaben, die an sich unanstössig sind und auch von Philo in an-

¹⁾ Ueber die Einteilung der Schriften Philos ist die Einleitung zum ersten Bande dieses Uebersetzungswerkes zu vergleichen. Die folgenden Bemerkungen geben nur einige Ergänzungen bezüglich des allegorischen Kommentars.

²⁾ Vergleiche aber Buch II § 15 und Anmerkung.

³⁾ Dass die allegorische Schrifterklärung bei den Juden ursprünglich aus diesem Bedürfnis hervorgegangen ist und in anderen Schriften Philos nur ihm dient (vgl. Band II dieses Uebersetzungswerkes, S. 4 f.), soll nicht bestritten werden.

deren Schriften nicht beanstandet werden, aber doch dem einseitig ethischen Interesse nicht entsprechen wollen, mit dem der Schüler der Stoa an ein heiliges Buch herantritt. Ein solches soll unsere sittliche Besserung befördern, der ja überhaupt alles Studium zu statten kommen soll: was können aber Genealogien und Erzählungen von Wanderungen oder gar von Namensänderungen dem nach Erbauung dürstenden Sinne bieten? Ergab sich so von zwei Seiten ein Bedürfnis nach völliger Umdeutung des Bibeltexes, gleichsam nach einer Uebersetzung ins Allegorische, so lagen freilich die Schwierigkeiten dieser Aufgabe auf der Hand. Aber eben sie mussten eine Zeit reizen, in welcher nicht selten „der Scharfsinn, der sich an der Lösung einzelner Probleme bewährte, als solcher geschätzt wurde, und die Schwierigkeit des Problems, nicht seine Wichtigkeit, zum Massstabe wissenschaftlicher Wertung wurde“ (M. Wundt, Geschichte der griechischen Ethik II S. 331), in der daher die Exegese, auch die nicht allegorische, wie z. B. einige Reden des Dio von Prusa (XI. LVIII. LIX) uns zeigen, dem geistreichen Spiel gern den Vorzug vor der nüchternen Wahrheit gab.

Der Scharfsinn des Schriftstellers bewährt sich zunächst in dem Nachweis der Anstösse, die der Wortsinn bietet; als solche dienen nicht nur Widersprüche gegen das griechische Weltbild, insbesondere Anthropomorphismen, sondern auch Uebersetzungsfehler der Septuaginta¹⁾ und stilistische Füllsel, deren tiefere Bedeutung nachzuweisen ist. Diese Anstösse bereiten dem Erklärer nicht etwa Verlegenheit; er gibt sich ebensoviel Mühe sie herauszufinden wie sie zu beseitigen; bestätigen sie doch seine Ueberzeugung, dass auch die Bibel die Anwendung der am Homer erprobten Methode verträgt und einen „physikalischen“ und „ethischen“ Untersinn enthält. Nur versteht Philo im Gegensatz zu den Homererklärern unter den „physikalischen“ Lehren nur solche psychologischer²⁾ und erkenntnistheoretischer Art, die mittelbar für unser ethisches Verhalten von Bedeutung sind, während mit den „ethischen“ Lehren unmittelbare Ermahnungen gemeint sind.

¹⁾ Im folgenden sind die Bibelverse meist so übersetzt, wie Philo sie auffasst; auf Abweichungen von der richtigen Deutung ist nötigenfalls in den Anmerkungen hingewiesen.

²⁾ Bekanntlich betrachten die Stoiker die Psychologie als Teil der Physik (vgl. etwa Cic. Tusc. I § 29, wohl nach Posidonius).

Schon diese Einseitigkeit der exegetischen Methode weist darauf hin, dass wir es in unserer Schriftenreihe nicht eigentlich mit wissenschaftlichen Abhandlungen, sondern eher mit einer Predigtsammlung zu tun haben. Auch die Art, wie Philo nach dem Beispiel der Mysterienreligionen bisweilen das Geheimnisvolle seiner allegorischen Deutungen betont und manche nur den Ohren der „Geweiheten“ mitteilen will, macht die Annahme sehr wahrscheinlich, dass wir in diesen Schriften erbauliche, bei den sabbatlichen Versammlungen gehaltene Vorträge vor uns haben. Nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch die — nicht nur beim ersten Lesen störende — Eigenart ihrer Form. Die Darstellung erweitert sich beständig zu grösseren oder kleineren Exkursen, sodass der Faden der Auslegung mitunter völlig verloren geht; oft finden sich die gleichen Exkurse an verschiedenen Stellen des allegorischen Kommentars, manchmal mit fast wörtlichem Anklang aneinander. Dass an dieser „Disziplinlosigkeit“ nicht Philos Ungeschick oder die Beschaffenheit seiner Quellen schuld ist, zeigt der knappe Stil der Quaestiones und die vortreffliche Gliederung anderer Schriften, wie des Lebens Mosis oder der Schrift über den Dekalog. Vielmehr empfindet Philo jene Eigentümlichkeiten gar nicht als fehlerhaft, da sein Kommentar nicht zu fortlaufender, belehrender Lektüre bestimmt ist, sondern eine lose Sammlung einzelner erbaulicher Vorträge enthält, zwischen denen das Textwort eine äusserliche Verbindung herstellt. Unter der Voraussetzung rein erbaulicher Tendenz erklärt sich endlich auch die Naivität, mit welcher er die widersprechendsten Deutungen nebeneinanderstellt: da wird dasselbe Wort erst griechisch, dann hebräisch gedeutet; hinter aristotelischen Anschauungen werden die ihnen widersprechenden stoischen vorgetragen; selbst Anleihen bei der epikureischen Ethik werden nicht verschmäht. Ein solches Verfahren setzt einen Kreis von Lesern oder vielmehr Hörern voraus, der um jeden Preis erbaut sein will, ohne nach der wissenschaftlichen Berechtigung der erbaulichen Auslegung lange zu fragen; wo ein Gedanke abgelehnt wird, geschieht es nicht aus wissenschaftlichen Gründen, sondern nur wegen der „Gottlosigkeit“, die er zu enthalten scheint.

Philo ist sicherlich nicht der erste, der die allegorische Methode auf die Bibel angewandt hat. Er redet häufig von Vor-

gängern und zitiert z. B. Quaest. in Gen. I § 10 eine Anzahl von Deutungen des Paradieses. Daraus folgt aber nicht, dass es vor ihm schon schriftliche Kommentare gegeben habe; er wird sich wohl auf sabbatliche Synagogenvorträge beziehen¹⁾. Die Frage ist, wieviel er diesen Vorgängern verdankt; ihre Beantwortung hängt davon ab, ob man die Etymologien der biblischen Namen für sein Eigentum hält oder nicht. Philo selbst sagt ausdrücklich weder dass er sie erfunden noch dass er sie übernommen habe. Viele müssen aber älter sein als er, da sie der Schriftsteller schon in früheren Teilen seines Kommentares als dem Hörer bekannt voraussetzt und erst später ausführlich erklärt²⁾. Ja, man wird mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen dürfen dass das ganze etymologische System nicht von Philo stammen

¹⁾ Neuerdings hat Bousset (Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915) zu beweisen gesucht, dass Philo Lehrbücher oder Nachschriften aus dem Betriebe jüdischer Exegetenschulen in Alexandria benutzt habe. Aber die Existenz solcher Schulen in Alexandrien ist sehr unwahrscheinlich; wo Philo von Erziehung redet, erwähnt er sie nirgends; seine Bibelkenntnis, die wenig über die fünf Bücher Moses hinausgeht, diese aber vollkommen beherrscht, scheint wesentlich durch langjährigen Synagogen- und Predigtbesuch erworben zu sein. Aber auch in Palästina, wo aus dem Hochschulbetrieb z. B. die Mischna hervorging, ist der homiletische Midrasch eine Frucht des Gottesdienstes, wie im wesentlichen auch Bousset (Die Religion des Judentums, 2. Auflage, S. 201) urteilt. Auch Philos Aeusserungen über seine Vorgänger weisen, wie Bousset (Schulbetrieb S. 44) zugeben muss, eher auf mündliche Quellen. [Dabei ist zu beachten, dass Philo wiederholt in seinen Schriften von den gottesdienstlichen Versammlungen am Sabbat spricht und hervorhebt, dass in ihnen der Inhalt der heiligen Schriften unter Anwendung der allegorischen Methode erörtert wurde, während von dem Bestehen einer Schule allegorischer Bibelerklärung oder von allegorischen Erklärungsschriften nicht die geringste Spur sich bei ihm findet. L. C]. Dass es endlich in Alexandria eine Exegetenschule gegeben habe, die von moralischer Auslegung der Schrift nichts wissen wollte, ist wegen des Mangels einer Polemik Philos gegen eine solche der seinigen völlig entgegengesetzte Richtung gänzlich unwahrscheinlich; die Widersprüche bei ihm erklären sich vorwiegend durch das Bibelwort, in welchem z. B. das Weib einmal als Helferin, einmal als Verführerin erscheint; dagegen lässt Bousset ganz unerklärt, wieso seine „Physiker“ mit orthodox stoischer Weltanschauung (S. 14) einen fast epikureischen Lobpreis der Affekte (S. 65) vereinbar finden konnten.

²⁾ Eine Anzahl solcher Parallelstellen, die auch textkritisch von Bedeutung sind, ist in den Anmerkungen nachgewiesen.

kann. Es setzt die Beherrschung der hebräischen Sprache, auch die Kenntnis seltener Wurzeln ¹⁾, und die Bekanntschaft mit den im masoretischen Texte überlieferten Namensformen voraus; es ist aber mindestens zweifelhaft, ob Philo überhaupt hebräisch verstanden hat; und seine Angaben über die Namensformen, z. B. bei Namensänderungen, zeigen ganz deutlich, dass ihm nur die griechischen Formen bekannt sind. Stammt somit die Deutung der Namen wohl nicht von ihm, so muss auch der Grundstock der Auslegung älter sein, der sich notwendig aus ihr ergab; immerhin blieb dem Schriftsteller noch ziemlich viel Spielraum: werden doch nicht nur die Namen allegorisch gedeutet, sondern auch Feuer und Wasser, Feld und Zelt, Ruhe und Bewegung; der ethische Gedanke wird durch Parallelen verdeutlicht; und oft scheint Philo altstoische Deutungen seiner Vorgänger durch jüngere Gedankengänge erweitert oder ersetzt zu haben ²⁾.

Zwischen der allegorischen und der midraschischen Schriftklärung bestehen einige methodische Uebereinstimmungen. Auch für die Rabbinen ist ja die Bibel Gottes Wort, dem man nur durch sorgfältige Ausschöpfung jedes Wortes, ja, jedes Buchstabens völlig gerecht werden kann; deshalb werden Breiten des Ausdrucks ganz nach Philos Art besonders im halachischen (die Ritualgesetze behandelnden) Midrasch, von dem Philo zweifellos keine Kenntnis hat, verwertet ³⁾. Ferner ist die Bibel auch für die Rabbinen

¹⁾ Dass sich viele Ableitungen methodisch anfechten lassen, beweist nichts gegen die Sprachkenntnisse der Verfasser. Platos und Ciceros Etymologien sind um nichts besser.

²⁾ Ueber Philos philosophische Bildung ist die Einleitung zum ersten Bande zu vergleichen. In den Anmerkungen ist häufig auf Arnims *Stoicorum veterum fragmenta* und auf solche Schriften verwiesen, die wie Philo unter dem Einfluss des Posidonius zu stehen scheinen. Dass Philo diesen nicht unmittelbar benutzt habe, behauptet Bousset a. a. O. S. 14, ohne einen Beweis zu versuchen.

³⁾ Wie nahe Philo und der Midrasch bei voller Unabhängigkeit sich berühren können, zeigt die Deutung Philos von 4 Mos. 21,8 (Alleg. Erklär. II § 81) „wer ihn sieht“, wo das Objekt nicht die Schlange, sondern Gott sein soll, und die rabbinische von 4 Mos. 15,39: „ihr sollt ihn sehen“, d. h. Gott, nicht dem Zusammenhang gemäss den Schaufaden. Schlüsse aus Berührungen zwischen der palästinischen und der hellenistischen Exegese auf unmittelbare Abhängigkeit sind deshalb recht unsicher; auf einiges kommen die Anmerkungen zurück.

wenigstens vorwiegend ein ethisches Erbauungsbuch; auch sie mussten daher versuchen, nichterbaulichen Angaben, wie den Genealogien, einen ethisch-religiösen Sinn abzugewinnen. Endlich hat die Freude am geistreich-erbaulichen exegetischen Spiel im Judentum nicht minder Boden gefunden wie im Hellenismus. Aus diesen Motiven entstand eine „ausdeutende“ Erklärung (שׁוֹרֵר), die neben der wörtlichen (פֿשׁט) ähnlich hergeht wie die allegorische bei Philo; und wenn auch der Talmud ausdrücklich erklärt, dass nur die wörtliche den wahren Sinn des Schriftworts wiedergibt, so zeigt doch ein Blick in die rabbinische Kommentarliteratur, dass die Scheidung beider Erklärungsarten nicht immer streng festgehalten worden ist; ja, nicht ganz selten ist hier eine Trübung des exegetischen Wahrheitssinnes zu beklagen, wie wir sie auch bei Philo beobachten. — Andererseits liegen die Unterschiede zwischen ihm und dem Midrasch auf der Hand. Während Philo die biblische Erzählung allegorisch verflüchtigt, erhöht der Midrasch ihre Anschaulichkeit durch freie Weiterspinnung des Erzählungsfadens, um die Bewunderung der Volks- und Glaubenshelden und den Stolz auf sie zu steigern. Zur Verwertung des ethischen Gehaltes weiss er nicht nur Stellen aus dem gesamten biblischen Schrifttum heranzuziehen, sondern auch jene herrlichen, aus Lebenserfahrung geschöpften Gleichnisse zu verwenden, wie sie dem mit der jüdischen Literatur nicht Vertrauten aus dem Neuen Testament bekannt sind. Man merkt deutlich, dass im Midrasch weltkundige, im Kampf und in den Versuchungen des wirtschaftlichen Lebens stehende Handwerker und Gewerbetreibende das Wort führen, in Philos Schriften ein weltfremder, dem Spiel des Lebens am liebsten aus dem Wege gehender Philosoph. Es klingt beinahe wie Hohn, wenn ein berufener Beurteiler Philo deshalb, weil er gern mit ein paar psychologischen Kategorien platonisch-stoischen Ursprungs operiert, einen Psychologen genannt hat¹⁾: von dem wirklichen Ablauf menschlicher Bewusstseinsvorgänge hat der an sein Schema gebundene Denker im Gegensatz zu den Midraschlehrern kaum eine Ahnung, ja, er hat dafür gar kein eigentliches Interesse.

Einen bestimmten Plan, wie er die Schriften der beiden vorigen Uebersetzungsbände (mit Ausnahme des Lebens Mosis)

¹⁾ Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III⁴ S. 649.

durchzieht, hat Philo in dem „allegorischen Kommentar“ nicht verfolgt. Er richtet sich, wie im einzelnen aus den Inhaltsangaben ersichtlich ist, genau nach der Reihenfolge der Bibel.

Der „allegorische Kommentar“ beginnt mit dem zweiten Kapitel des 1. Buches Mosis; er bildet nicht etwa die Fortsetzung der (im ersten Bande dieses Uebersetzungswerkes bearbeiteten) Schrift Ueber die Welterschöpfung, die nicht zu den allegorischen Schriften im engeren Sinne gehört. Dass Philo auch einen rein allegorischen Kommentar zum ersten Kapitel geschrieben hat, ist sehr unwahrscheinlich¹⁾.

Die zu dem allegorischen Kommentar gehörenden Abhandlungen waren ursprünglich unter dem gemeinsamen Titel „Allegorische Erklärung der heiligen Schrift“ (*Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι*, *Legum sacrarum allegoriarum libri*) zusammengefasst. Frühzeitig aber wurde eine Einteilung in Abschnitte (Bücher) vorgenommen, und diese Abschnitte wurden mit Spezialtiteln versehen, die aus dem Inhalt hergenommen waren; unter diesen Spezialtiteln wurden dann auch die einzelnen Abhandlungen gewöhnlich zitiert. In den Handschriften hat sich der allgemeine Titel nur für die ersten Abschnitte erhalten, alle übrigen tragen den Spezialtitel an der Spitze. In den Ausgaben führen die ersten drei Abschnitte den Titel „Allegorische Erklärung Buch I—III.“ Buch I und II sind aber irrtümlich auseinandergerissen, sie bildeten ursprünglich ein Buch. Buch III wird in den Hss. fälschlich als das zweite Buch der Allegorien bezeichnet, ist aber tatsächlich das dritte Buch, wie sich auch aus mittelalterlichen Zitaten ergibt. In den Büchern I und II (der üblichen Zählung) wird nämlich über 1 Mos. 2, 1—17 und 2, 18—3, 1 gehandelt; dann ist der Abschnitt über 1 Mos. 3, 1 — 8 verloren gegangen, und Buch III der Ausgaben bezieht sich auf 1 Mos. 3, 8^b — 19. Dieses dritte Buch hat jedoch einen unverhältnismässig grossen Umfang; es ist viel grösser, als die

¹⁾ Vgl. Cohn, Einteilung und Chronol. der Schriften Philos, 1899, S. 392 f. Es lässt sich zeigen, dass der biblische Schöpfungsbericht für die jüdische und später für die christliche Propaganda wertvolle Dienste leistete. Es wäre also verständlich, wenn Philo, wie er II § 15 inkonsequenter Weise den Wortsinn gelten lässt, um die Weisheit der Bibel hervortreten zu lassen, absichtlich darauf verzichtet hätte, die wörtliche Bedeutung des ersten Kapitels durch rein allegorische Deutung herabzusetzen.

Philonischen Bücher sonst zu sein pflegen. Nun fehlt uns die Fortsetzung dieses Buches, die Abhandlung über 1 Mos. 3,20 bis 23, die wir als Buch IV des allegorischen Kommentars anzusehen hätten. Vielleicht darf vermutet werden, dass das vierte Buch nicht ganz verloren ist, dass die letzten Teile des sog. dritten Buches ursprünglich zu dem vierten Buche gehört haben. [L.C.] Das erste Buch zeigt in den Hss. einen etwas erweiterten Titel: „Allegorische Erklärung der auf das Sechstageswerk (der Weltschöpfung) folgenden Abschnitte der heiligen Schrift“ (Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον τὸ α΄).

Eine Sonderausgabe der drei ersten Bücher des Allegorischen Kommentars mit Einleitung, französischer Uebersetzung und Anmerkungen mit Hinweisen auf Parallelen aus der griechischen Philosophie hat Emile Bréhier veranstaltet (Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme, T. IX. Paris 1909).

Inhaltsübersicht der Allegorischen Erklärung. Buch I—III

I. Buch

§ 1 über 1 Mos. 2,1: Die Vollendung des Himmels und der Erde, d. h. des Geistes und der Sinnlichkeit.

§ 2—5 über 1 Mos. 2,2a: Ihre Vollendung am 6. Tage, d. h. mit Hilfe der Sechs, der „vollendeten Zahl“.

§ 6—16 über 1 Mos. 2,2b: Gott bringt seine Werke zur Ruhe (§ 6 f.) am 7. Tage, d. h. mit Hilfe der heiligen Sieben (§ 8—15), um sich Höherem zuzuwenden (§ 16).

§ 17 f über 1 Mos. 2,3: Gott spricht die Siebenzahl heilig.

§ 19 f über 1 Mos. 2,4a: Dieses Buch, d. h. die göttliche Vernunft, schafft Himmel und Erde.

§ 21—27 über 1 Mos. 2,4b. 5: Durch diesen Tag (die Weltvernunft) schafft Gott Himmel und Erde (Geist und Sinne) und alles Gras (die von ihnen erfassten Objekte), ehe sie aufsprossen (er schafft ihre Ideen, nicht sie selbst).

§ 28—30 über 1 Mos. 2,6: Ein Quell tränkt die Erde, d. h. der Geist tränkt die Sinnlichkeit¹⁾.

§ 31—42 über 1 Mos. 2,7: Schöpfung des Menschen. Unterscheidung des himmlischen und des erdhaften Menschen (§ 31 f.); letzterem wird das göttliche Pneuma (§ 33 ff.) eingehaucht (§ 35—38), und zwar ins Antlitz (§ 39 ff.), freilich nur als leiser Hauch (§ 42).

§ 43—55 über 1 Mos. 2,8: Die Verpflanzung des Menschen nach Eden. Eden bedeutet die göttliche Weisheit; wörtliche Auffassung des Gartens ist ausgeschlossen (§ 43—46); wir sollen zwar keinen Hain pflanzen, aber die Weisheit bebauen und pflegen (§ 47—52), wie es der gottebenbildliche Mensch tut, während der „gestaltete“ der Weisheit untreu wird (§ 53 ff.).

§ 56—62 über 1 Mos. 2,9: Die Pflanzen des Paradieses sind die einzelnen Tugenden (§ 56 ff.); der Baum des Lebens, die allgemeine Tugend, ist mitten im Paradiese (§ 59), der der Kenntnis von Gut und Böse an keinem bestimmten Orte (§ 60 ff.).

§ 63—87 über 1 Mos. 2,10—14: Die vier Ströme des Gartens sind die vier Kardinaltugenden (§ 63 f.). Nach einer Auslegung werden Pheison und Evilat griechisch gedeutet und die Reihenfolge der Tugenden besprochen (§ 66—73); eine zweite Deutung verwertet den hebräischen Sinn der Namen (§ 74 ff.). Das Gold bezeichnet die Einsicht (§ 77 f.), die Edelsteine deren Besitzer (§ 79—84). Endlich wird gezeigt, warum der Euphrat, die Gerechtigkeit, kein Land bespült (§ 85 ff.).

§ 88 f. über 1 Mos. 2,15: In diese Tugenden wird der gottebenbildliche Mensch versetzt.

§ 90—108 über 1 Mos. 2,16 f.: Aufträge an Adam: er erhält seinen Namen („der Erdhafte“) von Gott, da der Geist sich nicht selbst erkennen kann (§ 90 f.), und bekommt einen Auftrag, wie es sich für Menschen mittlerer Sinnesart ziemt (§ 93—97), nämlich den, von allen Bäumen, d. h. Tugenden (§ 97) zu seiner Ernährung zu essen (§ 98 f.), aber nicht von dem der Kenntnis des Guten und des Bösen (§ 100); und zwar wird dies Verbot in

¹⁾ Die verhältnismässig kurze Fassung der ersten Auslegung ist beachtenswert. Vielleicht wollte Philo aus dem S. 7 Anmerkung 1 erwähnten Grunde die allegorische Bedeutung des Schöpfungsberichtes nicht ausführlicher darstellen, als das Verständnis des folgenden es erforderte.

der Mehrzahl erteilt (§ 101—104); seine Uebertretung führt zum seelischen Absterben (§ 105—108).

II. Buch

§ 1—18 über 1 Mos. 2,18—20: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei, denn das Alleinsein kommt nur Gott zu (§ 1—3). Die Gehülfen des Menschen sind Weib und Tiere, d. h. dem „gestalteten“ Geiste helfen die Sinnlichkeit und die Affekte. Sie sind jünger als der Geist (§ 4 ff.); die Sinnlichkeit hilft beim Denken (§ 7 f.), und auch die Affekte können in gewissem Sinne seine Bundesgenossen heissen (§ 9 ff.). An unserer Stelle ist von der Erschaffung der Arten, 1,24 von der der Gattungen die Rede (§ 11 ff.). Die Namengebung: wörtlicher Sinn: nicht mehrere Menschen haben die Namen gegeben, sondern der erste; allegorische Deutung: der Geist gibt sich seinen Namen, indem er zu den Affekten Stellung nimmt (§ 14 ff.)

§ 19—39 über 1 Mos. 2,21: Schöpfung des Weibes. Verwerfung des Wortsinns (§ 19 f.). Die Seite bedeutet die Sinnlichkeit (§ 21—24); sie entsteht, wenn der Geist schläft, und dieser wacht, wenn die Sinne schlafen (§ 25—30). Im einzelnen bedeutet die Ekstase Adams die Umkehr des Geistes (§ 31—34); die jetzt geschaffene Sinnlichkeit ist die aktuelle (§ 35 ff.): in sie wird die virtuelle verwandelt, indem sie mit Fleisch angefüllt, d. h. bis zu den äusseren Organen geleitet wird; wegen ihres passiven Charakters heisst sie Weib (§ 38 f.).

§ 40—48 über 1 Mos. 2,22 f.: Die aktuelle Sinnlichkeit wird zum Geiste geführt, der ihre Herkunft aus ihm erkennt, aber nicht glauben darf, sie aus eigener Kraft erzeugen zu können.

§ 49—52 über 1 Mos. 2,24 f. Wenn der Geist sich an die Sinnlichkeit anschliesst und völlig mit ihr verbindet, werden sie zu einem Fleische, d. h. zu einem Affekt.

§ 53—70 über 1 Mos. 2,25: Die Nacktheit bedeutet a) das Ablegen aller Schlechtigkeit; Beispiele: (§ 54—59), b) das Ablegen der Tugend, wie bei Noah (§ 60—63), c) die Unwirksamkeit des Geistes und der Sinnlichkeit (§ 64). Demgemäss bedeutet das „Nicht-schämen“: a) weder sich schämen müssen noch schamlos sein, wie der unbelehrte Geist (§ 65); b) schamlos sein, wie Miriam (§ 66 f.); c) sich nicht zu schämen brauchen (§ 68 ff.).

§ 71—108 über 1 Mos. 3,1^a: Die Schlange, d. h. d. Sinnenlust, als Mittlerin zwischen Geist und Sinnlichkeit (§ 71 ff.). Vergleich der Lust mit der Schlange (§ 74—78); ihre Heilung durch die Schlange des Moses, die Besonnenheit (§ 79—82); ihr Auftreten auch in der Einsamkeit (§ 83—87), auch bei Moses, der Herr durch Zucht Herr wird (§ 88—93); ihre Bedeutung im Sinne von Besonnenheit (Dan: § 94—108).

III. Buch

§ 1—48 über 1 Mos. 3,8^b: Adam flieht, denn der Schlechte ist heimatlos (§ 1—3); der Schlechte verbirgt sich, d. h. er glaubt sich vor Gott, den er räumlich auffasst, verstecken zu können, (§ 4—6), oder: das Göttliche ist ihm verborgen, wie allen Unreinen, während es Abraham und allen männlichen Charakteren sichtbar ist (§ 7—11). Andererseits weicht Moses vor dem Affekt zurück (§ 12 ff.); Jakob entflieht vor den falschen Freuden an Farben und Tönen (§ 15—22) und verbirgt die falschen Götter (23—27). Der Schlechte verbirgt sich im Paradiese, d. h. in seinem eigenen Geist, statt aus sich heraus zu Gott zu fliehen (§ 28—32), er wird mit dem Dieb (§ 32—35) oder mit dem Götzendiener (§ 36) oder mit dem von Moses erschlagenen Aegypter verglichen (§ 37 f.), während Abraham, Isaak und Moses aus ihrem Geist zu Gott flüchten (§ 39—48).

§ 49—55 über 1 Mos. 3,9: „Die Worte „wo bist du?“ richten sich nur an den Geist als den allein Verantwortlichen (§ 49 f.); sie können als Aussage (wo = irgendwo) oder als Ausruf oder als Frage verstanden werden (§ 51—55).

§ 56—58 über 1 Mos. 3,12: Die Frau ist dem Manne „beigegeben“, nicht gegeben, d. h. die Sinnlichkeit ist nicht völlig vom Geist abhängig.

§ 59—64 über 1 Mos. 3,13: Die Antwort der Frau „ich habe gegessen“ schliesst die Weitergabe der Speise an den Mann ein (§ 59 f.). Die Sinnlichkeit „gibt“, die Lust „verführt“ (§ 61—64).

§ 65—181 über 1 Mos. 3,14: Die Schlange wird ungehört verurteilt, denn die Sinnenlust ist schlecht von Natur (§ 65—68). Schlecht ist auch Er, der Körper (§ 69—76), gut Noah, Melchisedek, Abraham und Isaak (§ 77—87); von Haus aus verschieden

sind Jakob und Esau, Ephraim und Manasse, Bezaleel und Moses (§ 88—106). Die Schlange, d. h. die Sinnenlust, wird verflucht wegen ihrer Betrügereien (§ 107—110), und zwar von zahmen und wilden Tieren, Sinnen und Affekten (§ 111 f.). Die Lust geht auf Brust und Bauch, d. h. sie sucht die beiden unteren Seelenteile, Gemüt und Begierde, zu beherrschen (§ 114—117). Wir sollen aber die Brust heiligen durch den Schrein der Urteile, wie Aaron, d. h. das mutvolle Streben zügeln (§ 118—128), oder es entfernen wie Moses, der die Aufhebung der Affekte lehrt (§ 129—137). Ähnlich steht es mit dem „Bauch“: der Unreine „geht auf ihm“ (§ 138 f.), der Fortschreitende, Aaron, reinigt nur die Eingeweide, während der vollkommene Moses den Bauch ganz auswäscht (§ 140—146); völlig kann auch er (nach einer anderen Auffassung) die Begierden nicht entfernen, wohl aber im Gegensatz zu der Unersättlichkeit des Toren sie läutern, indem er mit dem Spaten der Vernunft gräbt (§ 147—159). Die Lust „geht“, d. h. sie ist immer in unruhiger Bewegung (§ 160). Die Lust frisst Erde, während der Geist von himmlischer Nahrung lebt (§ 161 f.); sie tut es „alle Tage“, während der Fromme nur für einen Tag sammelt (§ 163—166) oder „für den Tag“, die taghelle Tugend, das Manna, die allgemeine Weisheit, erwirbt (§ 167—173) mit göttlicher Hilfe (§ 174—176); die Nahrung der Frömmsten ist freilich Gott selbst, während der Gottlose wähnt, sich und andere selbst ernähren zu können (§ 177—181).

§ 182—199 über 1 Mos. 3,15: Feindschaft besteht zwischen Schlange und Weib, d. h. zwischen Lust und Sinnlichkeit, wie zwischen Israel und Amalek. Feindschaft besteht zwischen Schlange und Mann: der Geist betrachtet das „Haupt“, die Hauptlehre der Lust; die Lust die „Füße“, die Grundgedanken des Geistes; ob in freundlichem oder feindlichem Sinn, hängt freilich in beiden Fällen von der Beschaffenheit des Geistes ab (§ 188 f.). Jakob betrachtet die Lust und ringt sie nieder (§ 190—199).

§ 200—221 über 1 Mos. 3,16: Das Weib, die Sinnlichkeit, erleidet Schmerzen, während der Weise den Schmerzen widersteht (§ 200 ff.). Dieser wird gesegnet wie Abraham (§ 203—210: Abschweifung über das Schwören Gottes); der Schlechte stöhnt, wie Israel in Aegypten, bis es erlöst wird (211—215). Die Sinnlichkeit gebiert mit Schmerzen, die Tugend, Sarah, mit Freude

(§ 216—219). Die Frau ist auf den Mann, d. h. die Sinnlichkeit auf den Geist angewiesen (§ 220 f.).

§ 222—247 über 1 Mos. 3,17: Der Mann wird verflucht, weil er auf das Weib gehört hat. Denn der Geist soll nicht auf die Sinne hören (§ 222 ff.), die auch in Heßbon Brand angestiftet haben (Abschweifung über 4 Mos. 21, 27 ff.: § 225—235), oder auf Frauen, wie die des Potiphar (§ 236—243), sondern auf solche, wie die Hebammen in Aegypten oder Sarah, die Tugend (§ 243ff).

§ 248—253 über 1 Mos. 3,18: Die Erde, d. h. die Tätigkeit des Geistes, wird fluchwürdig und bringt Dornen und Gestrüpp (die Affekte) hervor (§ 248 ff.): seine Nahrung wird die der Tiere (§ 251), bis er heimkehrt zur Erde, nachdem er sich vom Himmel abgewendet hat (§ 252 f.).

ALLEGORISCHE ERKLAERUNG DER AUF DAS SECHSTAGE-
WERK FOLGENDEN ABSCHNITTE DES HEILIGEN GESETZ-
BUCHES

I. BUCH

- 1 (1.) „Und es waren vollendet der Himmel und die Erde und ihre ganze Welt ¹⁾“ (1 Mos. 2,1). Nachdem zuvor von der Entstehung des Geistes und der Sinnlichkeit die Rede war ²⁾, legt (die Schrift) nun beider V o l l e n d u n g deutlich dar. Sie sagt aber nicht von dem unteilbaren Geiste und von der einzelnen Wahrnehmung, dass sie ihre Vollendung ³⁾ empfangen haben, sondern von der Idee des Geistes und der Idee der Sinnlichkeit; denn in symbolischem Ausdruck nennt sie den Geist „Himmel“, weil die rein geistigen Wesen am Himmel sind ⁴⁾, und die Sinnlichkeit „Erde“, weil sie körperlichen und erdhafteren Stoff als ihren Anteil erhalten hat; die „Welt“ des Geistes aber ist alles Unkörperliche und rein Geistige, die der Sinnlichkeit dagegen die körperlichen Dinge und alles sinnlich Wahrnehmbare überhaupt.

¹⁾ Mit κόσμος ist im biblischen Text „Ordnung, Einrichtung“ gemeint. Philo nimmt das Wort in der anderen Bedeutung „Welt“.

²⁾ So deutet Philo hier „Himmel“ und „Erde“. Vgl. Buch II § 10.

³⁾ Der griechische Ausdruck kann (im Gegensatz zum hebräischen) sowohl Vollkommenheit wie Fertigstellung bedeuten. Philo denkt hier an die erstere Bedeutung und will den platonischen Standpunkt durchführen, dass nur den Ideen Vollkommenheit zukomme.

⁴⁾ Ueber den Himmel als Sitz der „göttlichen“ Gestirne vgl. Ueber die Weltschöpfung § 27 nebst Anm. und Cohns Einl. zum ersten Band S. 11.

p. 44. M. (2.) „Und Gott vollendete am sechsten ¹⁾ Tage seine Werke, ² die er gemacht hatte“ (1 Mos. 2,2). Ganz töricht wäre es zu glauben, dass in sechs Tagen oder überhaupt in einer Zeit die Welt entstanden sei ³⁾. Warum? weil jede Zeit eine Zusammenfügung von Tagen und Nächten ist ³⁾, diese aber erst durch die Bewegung der über die Erde und unter der Erde hinschreitenden Sonne notwendig zustande gebracht werden; die Sonne ist aber ein Teil des Himmels; es herrscht daher Uebereinstimmung darüber, dass die Zeit jünger ist als das Weltall. So lässt sich denn mit Recht sagen, dass nicht das Weltall in einer Zeit entstanden ist, sondern durch das Weltall die Zeit entstand; denn die Bewegung des Himmels hat das Wesen der Zeit erkennen lassen. Wenn also ³ die Schrift sagt, Gott habe am sechsten Tage seine Werke vollendet, so muss man einsehen, dass sie nicht eine Anzahl von Tagen meint, sondern die vollkommene Zahl ⁴⁾, die Sechs; denn sie ist die erste Zahl, die gleich der Summe ihrer Teile ist, Hälfte, Drittel und Sechstel, und ist der Inhalt eines Rechtecks mit den Seiten 2 und 3; die Zwei und die Drei gehen aber über die durch die Eins bezeichnete Unkörperlichkeit hinaus, weil die Zwei Abbild der Materie ist, da sie sich zertheilen und zerlegen lässt wie diese, die Drei Abbild des festen Körpers, da das Feste nach drei Richtungen zerlegbar ist. End- ⁴ lich steht die Sechs aber auch in verwandter Beziehung zu den Bewegungen der organischen Lebewesen; denn sechsfach kann sich der organisierte Körper bewegen: vorwärts und rückwärts, aufwärts und abwärts, nach rechts und nach links. Die Schrift will nun zeigen, dass einerseits die sterblichen und andererseits die unvergänglichen Arten nach den ihnen zukommenden Zahlen entstanden sind, und gibt daher, wie ich sagte, den sterblichen die Sechs, den glücklichen und seligen aber die Sieben zur Masszahl. Nachdem (Gott) also zuerst ⁵

¹⁾ Philo folgt der LXX: im hebr. Text steht „am 7. Tage“.

²⁾ Ebenso Ueber die Weltschöpfung § 26; s. die Anm.

³⁾ Definition des Chrysipp und des Posidonius: *Doxographi graeci* S. 461 (Diels).

⁴⁾ Wieder ist, wie § 1, der Doppelsinn des Wortes „vollendet“ = „vollkommen“ zu beachten. Ueber die Eigenschaften der Sechs vgl. Ueber die Weltschöpfung § 18 f. und Anm.

am siebenten Tage die Erschaffung der sterblichen Wesen abgeschlossen hatte ¹⁾, beginnt er mit der Bildung anderer, göttlicherer Wesen; (3.) denn Gott hört niemals auf zu schaffen ²⁾; wie vielmehr das Brennen zum Wesen des Feuers und das Abkühlen zu dem des Schnees gehört, so das Schaffen zum Wesen der Gottheit, um so gewisser, da sie ja für alle anderen **6** Wesen den Quell der Tätigkeit bildet. Vortrefflich ist daher auch der Ausdruck „er brachte zur Ruhe“, nicht „er ruhte“; denn er bringt zur Ruhe das scheinbar Schaffende, tatsächlich nicht Wirkende, hört aber selbst niemals auf zu schaffen. Deswegen setzt die Schrift auch hinzu „er brachte (die Werke) zu Ende, die er begann“ ³⁾; was nämlich durch unsere (menschliche) Kunst verfertigt wird, bleibt, wenn es einmal vollendet ist, unverändert stehen; was aber durch Gottes Weisheit (geschaffen wird), bewegt sich immer wieder, wenn es auch vollendet ist; denn das Ende des einen ist der Anfang des anderen, wie das Ende des Tages der Anfang der Nacht ist und auch der Beginn eines neuen Monats und Jahres als Endpunkt **7** des ausgehenden betrachtet werden muss. Und Neubildung entsteht durch den Untergang der einen Wesen, Vergehen durch die Neubildung anderer, so dass sich das Dichterwort bewährt ⁴⁾:

„Es geht nichts unter von dem, was entsteht,
 nur scheidet eines vom andern sich,
 um neue Gestalt zu gewinnen“.

p. 45 M

¹⁾ Nach der Fortsetzung des § 2 angeführten Verses 1 Mos. 2,2 „ruhte (κατέπαυσεν) Gott am siebenten Tage von all seinen Werken, die er gemacht hatte“. Philo legt (§ 6) Gewicht darauf, dass καταπαύειν im Aktiv in der Regel (hier liegt natürlich eine Ausnahme vor) nicht „aufhören, ruhen“, sondern „zu Ende, zur Ruhe bringen“ bedeutet.

²⁾ Zu dem Gedanken, dass Gott immer schafft und niemals untätig ist, vgl. Ueber die Cherubim § 87, Ueber die Vorsehung I § 6. In der griechischen Philosophie wurde damit einerseits die Ansicht bekämpft, dass die Welt von Ewigkeit her bestche (Cic. de nat. deor. I 21), andererseits die Lehre von der Vergänglichkeit der Welt (Philo de aetern. mundi § 83).

³⁾ Philo bezieht sich auf 1 Mos 2,3 Schluss, wo natürlich „begonnen hatte“ zu übersetzen wäre. Die rein grammatisch mögliche Auffassung des Aorists führt zu einem scheinbaren Widerspruch, den die folgende Deutung heben soll; zu ihrem Verständnis beachte man, dass παύειν im Gegensatz zu τελείν den Nebenbegriff des Absterbens, nicht den der Vollendung hat.

⁴⁾ Aus dem verlorenen Drama Chrysis des Euripides (frg. 839 N.)

(4.) Die Natur hat aber ihre Freude an der Siebenzahl¹⁾. 8
 Denn sieben Planeten gibt es, die der gleichartigen, gleichge-
 richteten Bewegung (des Weltalls) das Gegengewicht halten. Aus
 sieben Sternen setzt sich das Sternbild des Bären zusammen, die
 Ursache einer über blossen Verkehr hinausgehenden einträchtigen
 Verbindung der Menschen²⁾. In je sieben Tagen vollziehen
 sich die Phasen des Mondes, des Gestirns, das die meisten
 Beziehungen zu den irdischen Geschehnissen hat³⁾, und die
 Veränderungen in der Luft, die er verursacht, bringt er haupt-
 sächlich durch seine allwöchentlichen Formveränderungen her-
 vor. Auch die menschlichen Dinge, die (in den Geschehnissen) 9
 am Himmel ihren erhabenen Ursprung haben⁴⁾, bewegen sich
 zu unserm Heile gemäss der Siebenzahl. Wer weiss denn
 nicht, dass Siebenmonatskinder lebensfähig sind, solche aber,
 die längere Zeit reifen und sich acht Monate im Mutterleibe
 befunden haben, es meistens nicht sind⁵⁾? Ferner sagt 10
 man, dass der Mensch ein denkendes Wesen schon im ersten
 Jahrsiebt werde⁶⁾, so dass er bereits imstande ist, die ge-
 wöhnlichen Haupt- und Zeitwörter zu erklären, nachdem er
 die Denkfähigkeit erlangt hat. Mit dem zweiten Jahrsiebt
 gelange der Mensch zur vollkommenen körperlichen Reife, die
 in der Fähigkeit besteht, seinesgleichen zu zeugen; denn im
 Alter von 14 Jahren können wir unseresgleichen zeugen. Das
 dritte Jahrsiebt wiederum bedeutet das Ende des Wachs-
 tums; denn bis zu 21 Jahren nimmt der Mensch an Körper-
 grösse zu, und daher heisst bei vielen diese Zeit Akme (Höhe-
 punkt der Entwicklung). Auch die Zahl der vernunftlosen 11

¹⁾ Die Bemerkungen über die Bedeutung der Siebenzahl (§§ 8–15) wiederholen in Kürze die breiten Ausführungen der Schrift Ueber die Welterschöpfung § 90 ff. Vgl. dazu Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese (1914) S. 197¹.

²⁾ Wegen seiner Bedeutung für den Seeverkehr: vgl. Ueber die Welterschöpfung § 114.

³⁾ Dem Mond schrieb man eine Wirkung auf Werden und Vergehen aller Dinge zu. Vgl. über die Einzelgesetze II § 143 (nach Posidonius).

⁴⁾ Vgl. über die Einzelges. I § 16 (aus Posidonius).

⁵⁾ Ebenso über die Welterschöpfung § 124, Diels, Doxogr. 429,18; aber auch Talmud b. Nidda 27a.

⁶⁾ Vgl. über die Welterschöpfung § 103 ff.

Seelenteile¹⁾ beträgt sieben: die fünf Sinne, das Sprachwerkzeug und das in den Geschlechtsteilen enthaltene²⁾ Zeugungsvermögen. Ferner gibt es sieben Körperbewegungen³⁾: sechs organische⁴⁾ und als siebente die Bewegung im Kreise; sieben innere Organe: Magen, Herz, Milz, Leber, Lunge und die beiden Nieren. Gleich gross ist die Zahl der Glieder des Körpers: Kopf, Hals, Brust, Hände, Bauch, Unterleib, Füsse. Das Gesicht, der führende Teil des Lebewesens, hat sieben Oeffnungen: zwei Augen, zwei Ohren, zwei Nasenlöcher und
13 den Mund. Sieben Ausscheidungen gibt es: Tränen, Nasenschleim, Speichel, Samen, die (Abgänge der) zwei Ausscheidungskanäle und der über den ganzen Körper sich verbreitende Schweiß. In Krankheiten ist der siebente Tag der kritischste. Auch die monatlichen Reinigungen der Frauen dauern bis zu einer
14 Woche. (5.) Die Macht der Sieben erstreckt sich aber auch auf die nützlichsten Künste: in der Grammatik sind die wichtigsten und bedeutungsvollsten Buchstaben die sieben Vokale; in der Musik ist die siebensaitige Leier wohl das beste aller Instrumente, weil die Harmonie, das Herrlichste an den gesungenen Dichtungsarten, sich bei ihr besonders bemerkbar macht. Siebenfach sind die Betonungen der Laute: Akut, Gravis, Circum-
15 flex, Spiritus asper oder lenis, lang oder kurz. Ferner ist (die Siebenzahl) auch die erste nach der „vollkommenen“ Sechs und in gewissem Sinne der Eins gleich⁵⁾. Während endlich die übrigen Zahlen innerhalb der ersten Dekade entweder durch andere hervorgebracht werden oder andere Zahlen innerhalb der Zehn und die Zehn selbst hervorbringen, bringt die Sieben weder eine der Zahlen innerhalb der Dekade hervor

p. 46 M.

¹⁾ Vgl. ebd. § 117 und Anm.: weitere Parallelstellen bei Arnim Stoic. vet. fragm. II 833.

²⁾ Eigentlich: „bis zu den Hoden sich erstreckende“, da das ἡγεμονικόν die Denkkraft) die Funktionen übt und das Sinnesorgan nur dessen Mittel ist: vgl. § 28 ff.

³⁾ Zu § 12–14 vgl. über die Weltschöpfung § 118–126.

⁴⁾ S. § 4.

⁵⁾ Vgl. über die Weltschöpfung § 94 und zum folgenden § 99 f. Die Göttin ist Athene.

noch wird sie durch eine erzeugt. Deswegen vergleichen sie die Pythagoreer in mythologischer Ausdrucksweise mit der ewig jungfräulichen, mutterlosen Göttin, weil sie weder geboren wurde noch gebären wird.

(6.) „Gott ruhte“ also „am siebenten Tage von allen **16** seinen Werken, die er gemacht hatte“ (1 Mos. 2,2). Das bedeutet folgendes: Gott hört auf, die sterblichen Wesen zu schaffen, wenn er anfängt, die göttlichen und der Siebenzahl wesensverwandten zu gestalten. Die ethische Auslegung ist aber folgende: wenn die der Siebenzahl entsprechende heilige Vernunft sich der Seele bemächtigt, dann ist die Sechse ausser Kraft gesetzt¹⁾ samt allem Sterblichen, was die Seele durch sie²⁾ zu wirken scheint.

(7.) „Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte **17** ihn“ (1 Mos. 2,3). Die Sinnesarten, die sich gemäss der Sieben und dem wahrhaft göttlichen Lichte betätigen, segnet Gott und nennt sie zugleich heilig; denn engverwandt sind der vernünftig Handelnde³⁾ und der Heilige. Deswegen sagt die Schrift von dem, der das grosse Gelübde abgelegt hat, wenn eine Veränderung über ihn gekommen ist und plötzlich seinen Geist befleckt hat, so solle er nicht mehr heilig sein, vielmehr seien die früheren Tage nicht zu zählen; mit Recht: denn unvernünftig ist die unheilige Sinnesart⁴⁾, die vernünftige also heilig. Mit Recht sagt daher die Schrift, dass Gott den **18** siebenten Tag gesegnet und geheiligt habe, „weil er an ihm

¹⁾ Κατέπαυσεν wird wieder aktiv = zur Ruhe bringen gefasst.

²⁾ ταύτη (scil. τῆ ἐξάδι) nach Cohus Vermutung für das überlieferte ταύτι.

³⁾ εὐλογεῖν (preisen, segnen), womit die LXX יִבְרַךְ übersetzt, bringt Philo mit εὐλόγιστος (vernünftig) zusammen und begründet auf diese Weise die ethische Deutung der Stelle.

⁴⁾ 4 Mos. 6 handelt es sich um das Gelübde des Nasir, das „grosse Gelübde“, wie es die LXX (Vers 2) und Philo durchweg bezeichnet. Kommt der Nasir mit einem Leichnam in Berührung (was Philo symbolisch auf Aenderung seiner Gesinnung bezieht), so soll nach Vers 9 seine Heiligkeit aufhören, und die bereits gehaltenen Tage des Gelübdes sollen nicht gerechnet werden (ἄλογοι ἔσονται Vers 12). Der Gegensatz dieses Ausdrucks ἄλογος, der gewöhnlich die Bedeutung „unvernünftig“ hat, zu εὐλόγιστος (vernünftig) gibt Philo Anlass zu obiger, im Deutschen nicht klar wiederzugebenden Deutung.

ruhte von allen seinen Werken, die Gott zu schaffen begonnen hatte“ (1 Mos. 2,3). Der Grund ist aber der, um dessentwillen vernünftig (gesegnet) und heilig der ist, der nach der Siebenzahl und ihrem vollkommenen Lichte wandelt, weil in ihrem Bereich die Entstehung der sterblichen Dinge aufhört. So verhält es sich ja auch: sobald das herrliche und wahrhaft göttliche Gestirn der Tugend aufgeht, ist dem Werden der entgegengesetzten Wesensart Halt geboten. Wir haben aber bereits gezeigt, dass Gott, wenn er Ruhe schafft, nicht zu schaffen aufhört, sondern mit der Erschaffung anderer Wesen p. 47 M. beginnt, da er ja nicht nur der Bildner, sondern auch der Vater¹⁾ alles Werdenden ist.

- 19 (8.) „Dies ist das Buch der Entstehung des Himmels und der Erde, als sie entstand“ (1 Mos. 2,4). (Das will sagen²⁾): Diese gemäss der Siebenzahl sich bewegende vollkommene Vernunft ist die Quelle des Entstehens des den Ideen gleichstehenden Geistes wie der den Ideen gleichstehenden — wenn man sich so ausdrücken dürfte — gedachten Sinnlichkeit. Ein Buch aber nennt Moses die göttliche Vernunft, in der die Gestaltungen der andern Wesen eingeschrieben und
20 eingegraben sind. Damit du aber nicht glaubst, die Gottheit schaffe irgend etwas in abgegrenzten Zeitabschnitten, sondern wissest, dass das Schöpfungswerk menschlicher Wahrnehmung, Berechnung und Erkenntnis sich entziehe, fügt die Schrift hinzu: „als sie entstand“, ohne über das Wann etwas Bestimmtes anzugeben; denn ohne Zeitgrenzen wird das Werdende durch seinen Urheber geschaffen. Damit

¹⁾ Philo versteht den platonischen Ausdruck im Sinne des Posidonius, nach dem (Diog. La. VII 138) das göttliche Pneuma die ganze Schöpfung durchwaltet und durch seine ständige Wandlung (Diels, Doxogr. 302, 22 ff.) den Weltprozess hervorruft.

²⁾ Philo deutet den Vers so: „Dieses Buch ist (die Ursache) der Entstehung des Himmels und der Erde“. Zum folgenden vgl. Ueber die Welterschöpfung § 129 f. und Quaest. in Gen. I § 1 (p. 1 Auch.). Die Gleichsetzung des Buches mit dem Logos wird durch den Doppelsinn des griechischen Ausdrucks (Wort und Vernunft) erleichtert. Bezeichnend ist der Gegensatz zwischen der Verflüchtigung des „Wortes“ zur „Vernunft“ durch Philo und der midraschischen Auffassung der „Weisheit“ in den ersten Kapiteln des salomonischen Spruchbuches als der Thora.

ist die Meinung widerlegt, dass in sechs Tagen das All entstanden sei.

(9.) „An dem Tage, an dem ¹⁾ Gott den Himmel und die Erde **21** und alles Grün des Feldes schuf, ehe es auf der Erde entstand, und alles Gras des Feldes, ehe es aufsprasste; denn noch hatte Gott nicht regnen lassen auf die Erde, und der Mensch war noch nicht da, die Erde zu bebauen“ (1 Mos. 2,45). Diesen „Tag“ hat die Schrift vorher „Buch“ genannt, da sie ja durch beide die Entstehung des Himmels und der Erde beschreibt; denn mit seiner klaren und weithinstrahlenden Vernunft schuf Gott beides, die Idee des Geistes, die er symbolisch Himmel nennt, und die Idee der Sinnlichkeit, die er mit einem bezeichnenden Ausdruck Erde nennt. Mit zwei **22** Aeckern vergleicht die Schrift aber die Idee des Geistes und die Idee der Sinnlichkeit; denn die Frucht, die der Geist trägt, sind die im Denken, die Frucht der Sinnlichkeit die im Wahrnehmen gegebenen Dinge. Damit meint sie folgendes: wie vor dem einzelnen, ungetheilten Geiste eine Idee als Urbild und Muster für ihn da sein muss und ebenso für das einzelne Wahrnehmungsvermögen eine Idee der Wahrnehmung, die einem Siegel vergleichbar die Arten prägt, so war auch, ehe die einzelnen reingeistigen Wesen entstanden, zunächst das allgemeine Geistige an sich da, an dem die anderen (geistigen Dinge) Anteil haben, weswegen sie so heissen; und ebenso gab es, ehe die einzelnen wahrnehmbaren Dinge entstanden, das allgemeine Wahrnehmbare an sich ²⁾, und erst durch den Anteil, den sie an ihm haben, sind die anderen wahrnehmbaren Dinge geworden. Als das Grün des Feldes bezeichnet die Schrift **23** nun das Gedachte des Geistes; denn wie auf dem Felde das Grün keimt und blüht, so ist das Gedachte der Spross des Geistes. Ehe also das einzelne Geistige entstanden ist, lässt

p. 48 M.

¹⁾ Philo versteht: durch diesen Tag“, d. h. die taghelle Vernunft (vgl. III § 167) schuf Gott. In Wahrheit ist zu übersetzen: „An dem Tage, an dem Gott Himmel und Erde schuf: noch war das ganze Grün des Feldes nicht entstanden usw.“ Dass die Uebersetzung der LXX, wörtlich genommen, unsinnig ist, hebt Philo selbst Ueber die Wertschöpfung § 129 (s. die Anm.) und Quaest. in Gen. I § 2 hervor.

²⁾ Es ist nach Chrysipp II 81 (Arnim) nur νοητόν; daher gab es damals noch keine aktuelle αἰσθησις: § 25 ff.

die Schrift das Geistige an sich und als Allgemeinbegriff entstehen, das sie auch mit Recht „alles“ (Grün des Feldes) nennt; denn das einzelne Geistige ist unvollständig und kein Ganzes; das allgemeine aber ein Ganzes, da es vollständig

24 ist. (10.) „Und alles Gras des Feldes“, heisst es weiter, „ehe es aufsprosste“. Das will sagen: ehe die einzelnen Wahrnehmungsgegenstände aufsprossten, war das Wahrnehmbare als Allgemeinbegriff durch die Fürsorge des Schöpfers da, und auch dieses nennt die Schrift wieder „alles“. Zutreffend vergleicht sie das Wahrnehmbare mit dem Grase; denn wie das Gras die Nahrung des vernunftlosen Tieres bildet, so steht das Wahrnehmbare zu dem vernunftlosen Teil der Seele in Beziehung. Warum hätte sie sonst den Worten „das Grün des Feldes“ noch hinzugefügt „und alles Gras“, als ob es grünes Gras überhaupt nicht gäbe¹⁾? Vielmehr ist mit dem Grün des Feldes das Gedachte, der Spross des Geistes, gemeint und mit dem Gras das Wahrnehmbare, das Gewächs des vernunft-

25 losen Teiles der Seele. Weiter heisst es: „Denn Gott hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde, und der Mensch war nicht da, die Erde zu bebauen“. Voll tiefer Naturkenntnis: denn wenn Gott nicht den Sinnen die Wahrnehmungen der Gegenstände zuströmen lässt, so kann auch der Geist inbetreff der Wahrnehmung nichts beackern und bearbeiten; denn er selbst ist unfähig, aus eigener Kraft zu wirken, wenn nicht der Urheber (aller Dinge) auf den Gesichtssinn die Farben regnen und auftropfen lässt, auf das Gehör die Schalleindrücke, auf den Geschmack die Säfte und auf

26 die anderen Sinne die entsprechenden Reize. Sobald aber Gott begonnen hat, die Sinnlichkeit mit Wahrnehmungsgegenständen zu tränken, dann stellt sich auch der Geist zur Bearbeitung solch fruchtbaren Bodens ein. Die Idee der Sinnlichkeit aber bedarf keiner Nahrung; denn²⁾ die Nahrung der Sinnlichkeit, die die Schrift symbolisch Regen nennt, bilden die einzelnen Wahrnehmungsgegenstände, also Körper: und die Idee hat mit Körpern nichts zu schaffen. Ehe also die Einzelkörper

¹⁾ Bréhier übersetzt nicht richtig: *comme si sans herbe il y avait la verdure.*

²⁾ Statt *ὅε* ist wohl *γάρ* zu lesen.

entstanden, hatte Gott auf die Idee der Sinnlichkeit, „die Erde“, noch nicht regnen lassen, d. h. ihr noch keine Nahrung geboten; denn sie hatte ja keines Wahrnehmungsgegenstandes bedurft. Die Worte „und kein Mensch war da, die Erde zu bebauen“ bedeuten folgendes: die Idee des Geistes hatte die Idee der Sinnlichkeit nicht bearbeitet; denn mein und dein Geist bearbeiten die Sinnlichkeit mit Hilfe der Wahrnehmungsgegenstände; die Idee des Geistes aber bearbeitet in Ermangelung eines besonderen zugehörigen Körpers die Idee der Sinnlichkeit nicht; denn wenn sie es täte, so könnte sie das nur mit Hilfe der Wahrnehmungsgegenstände; sinnlich wahrnehmbar ist aber an den Ideen nichts.

p. 49 M. (11.) „Ein Quell stieg aus der Erde empor und tränkte das ganze Antlitz der Erde“ (1 Mos. 2,6). Den Geist meint die Schrift mit dem Quell der Erde, die Sinne mit dem Antlitz, weil ihnen die fürsorgliche Natur diese Stelle als die für ihre eigentümliche Tätigkeit geeignetste des ganzen Körpers anwies. Wie eine Quelle bewässert aber der Geist die Sinne, indem er jeglichem die ihm zukommenden Ströme zufließen lässt¹⁾. Beachte nun, wie kettenartig die Kräfte des lebenden Wesens miteinander in Wechselwirkung stehen. Von den drei Dingen, Geist, Sinnlichkeit und Wahrnehmungsgegenstand, ist die Sinnlichkeit das mittlere, die beiden anderen, der Geist und das Wahrnehmbare, bilden die Enden der Reihe. Aber einerseits kann der Geist nicht „arbeiten“²⁾, d. h. auf die Sinnlichkeit einwirken, wenn nicht Gott den wahrnehmbaren Gegenstand herabregnen und herabströmen lässt; andererseits ist der herabgeregnete Gegenstand nutzlos, wenn nicht der Geist gleich einer Quelle sich bis in das Sinnesorgan hinein dehnt und das an sich bewegungslose in Bewegung setzt und zur Wahrnehmung des Gegenstandes hinführt. So arbeiten sich denn immer der Geist und der Wahrnehmungsgegenstand wechselseitig in die

¹⁾ Naeh der stoischen Erkenntnistheorie (vgl. etwa die mit Philo sich eng berührende Stelle bei Arnim, Stoic. vet. Fragm. II 886) bewirkt das ἡγεμονικόν die Tätigkeit der Sinne. Dieselbe Deutung unserer Stelle gibt Philo de post. Caini § 126 und de fuga § 182. Das Wechselverhältnis von νοῦς und αἰσθησις wurde schon von Aristoteles begründet.

²⁾ Mit Bezug auf das Textwort (1 Mos. 2,5)

Hände, indem dieser sich dem Sinnesorgan als Stoff darbietet jener aber das Organ auf die Aussenwelt lenkt, wie ein Künstler¹⁾, damit ein Antrieb erfolgt. Denn das Lebende zeichnet sich vor dem Leblosen durch zweierlei aus, durch Vorstellungsvermögen und Triebleben²⁾; die Vorstellung entsteht durch den Zutritt der auf den Geist vermittels der sinnlichen Wahrnehmung wirkenden Aussenwelt³⁾, der Trieb aber, der Bruder der Vorstellung, durch die Ausdehnungsfähigkeit des Geistes, mit der er sich durch das Sinnesorgan hindurch erstreckt, mit dem Gegenstand in Berührung setzt und zu ihm hin bewegt voll Sehnsucht, bei ihm anzulangen und ihn zu erfassen.

31 (12). „Und Gott bildete den Menschen, indem er Staub von der Erde nahm, und blies ihm ins Antlitz den Hauch des Lebens, und so ward der Mensch zur lebenden Seele“ (1. Mos. 2,7). Zwei Arten von Menschen gibt es: der eine ist der himmlische, der andere der irdische⁴⁾. Der himmlische ist im Ebenbilde Gottes geschaffen und deshalb ohne Anteil an allem Vergänglichen und Erdhaften überhaupt; der irdische ist aus einem auseinandergestreuten Stoffe, den die Schrift Staub nennt, gestaltet worden. Dewegen heisst es von dem himmlischen nicht, dass er gebildet, sondern dass er nach dem Ebenbilde Gottes geprägt⁵⁾ worden sei, während der irdische ein Gebilde, nicht eine Schöpfung des Künstlers sei. Unter dem aus **32** Erde gebildeten Menschen haben wir den Geist zu verstehen,

¹⁾ Man erwartete wohl τεχνίτην, da die Bearbeitung der ὑποκειμένη ὕλη durch die αἰσθησεις erfolgt. Aber deren Anspruch, als τεχνίται zu gelten, wird de Cherubim § 57 zurückgewiesen.

²⁾ Die Quod deus sit immutabilis § 40 ff. ausführlicher dargelegte Anschauung ist stoisch: vgl. Arnim, Stoic. vet. frg. II 714.

³⁾ Vgl. die stoische Definition der φαντασία Sext. Emp. adv. math. VII 286 (Arnim a. a. O. I 58. II 56).

⁴⁾ Anlass zu dieser bei Philo häufigen Unterscheidung bot der Doppelbericht der Genesis über die Schöpfung des Menschen (1,26 f. und 2,7). Vgl. Ueber die Weltschöpfung § 76 und 134 nebst Anm. Dass Gott nach der ersten Stelle den Menschen machte (ἐποίησε), nach der zweiten bildete (ἔπλασε), wird zu der folgenden, recht künstlichen Deutung verwertet.

⁵⁾ τυποῦν wendet Philo so häufig von dem Verhältnis der Ideen zu den Einzeldingen an, dass es seinen konkreten Sinn für ihn fast verloren zu haben scheint.