

J337400(3)

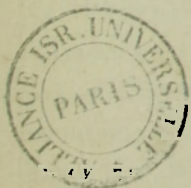
DIE
PHILONISCHE PHILOSOPHIE.

IN IHREN HAUPTMOMENTEN DARGESTELLT

VON

Dr. **M. WOLFF,**

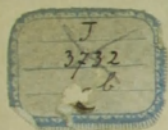
Rabbiner der israel. Gemeinde zu Gothenburg.



—~~~~—

Zweite, vermehrte und theilweise umgearbeitete Ausgabe.

GOTHENBURG,
D. F. BONNIER.
1858.



J337400(3)

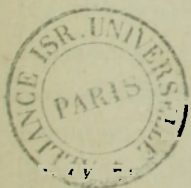
DIE
PHILONISCHE PHILOSOPHIE.

IN IHREN HAUPTMOMENTEN DARGESTELLT

VON

Dr. **M. WOLFF,**

Rabbiner der israel. Gemeinde zu Gothenburg.



—~~~~~—

Zweite, vermehrte und theilweise umgearbeitete Ausgabe.

—
GOTHENBURG,
D. F. BONNIER.
1858.

Aus dem Vorworte zur ersten Ausgabe.

.....

Es wird dem aufmerksamen Leser nicht entgehen, wie ich in meiner Darstellung eine neue Bahn betreten und wie sehr ich danach gestrebt, die Gedanken unseres Philosophen zu einem Ganzen, zu einem Systeme zusammenzustellen. Die bisherigen Darstellungen haben uns eine grosse Masse Stoffes, eine Menge sich oft widersprechender Einzelheiten gegeben, aber kein systematisches Ganze; dabei finden wir nur selten eine richtige Auffassung der Gedanken, die den eigentlichen Kernpunkt des Philonismus ausmachen, und wir sind so nicht im Stande, uns ein klares Bild von dem Gebäude zu entwerfen, das in der Gedankenwelt Philo's sich gegründet. So ging es wenigstens mir, als ich mir durch die vorhandenen Werke über Philo eine nähere Bekanntschaft mit seinen Spekulationen verschaffen wollte. Das Wenige, was Hegel in seiner Geschichte der Philosophie über unsern Alexandri-

ner sagt, liess mich erst einen klareren Blick in seine Denkweise thun. Ich ging nun mit neuem Eifer an die eigenen Werke Philo's und eine Frucht dieses Studiums war meine „kurze Darstellung der Philonischen Philosophie“, die ich vor zwei Jahren auf besondern Wunsch des Herrn Redakteurs in die „Sulamith“ einrücken liess. —

Die vorliegende Schrift, das Produkt einer längern Beschäftigung mit Philo, ist — wie auch der Titel sagt — dazu bestimmt, nur die Hauptmomente seiner Philosophie zu geben; sind erst diese richtig aufgefasst, so lässt sich alles Andere, weniger Wesentliche, bei dem reichhaltigen Material, das in den bisherigen Darstellungen vorhanden ist, leicht hinzufügen.

Möge nun meine Schrift eine geneigte Aufnahme finden und möge es mir nicht übel gedeutet werden, dass ich in vielleicht zu wenig milden Ausdrücken den Ansichten älterer Gelehrten gegenübergetreten bin. Die Wahrheit war das Einzige, was mich leitete, was ich erstrebte, und auch mein Grundsatz ist es: *amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas.*

Culm, den 12 Juni 1849.

Vorwort zur zweiten Ausgabe.

Die günstige Beurtheilung, die meiner Schrift bei ihrem ersten Erscheinen sowohl öffentlich als auch privatim von competenten Richtern zu Theil geworden, gab mir die freudige Gewissheit, in meiner Darstellung des Philonismus den rechten Weg eingeschlagen zu haben, und spornte so mich an, meinem Gegenstande immer grössere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Hier und da noch besonders angeregt, die Philonischen Ideen in ausführlicherer Weise mitzutheilen, entschloss ich mich zu dieser zweiten Ausgabe. — Indem ich sie nun in die Öffentlichkeit treten lasse, hege ich die Hoffnung, dass sie Denen, die sich für Philo interessiren, vielleicht auch überhaupt den Freunden philosophischer Studien nicht ganz unwillkommen sein werde, wenigstens bin ich mir bewusst, ersten Fleiss darauf verwendet zu haben, um gerechten

Anfordrungen so viel als möglich zu genügen. Ist mir dies gelungen, so ergiebt sich hieraus die Berechtigung der neuen Ausgabe von selbst.

Zu grosse Ausführlichkeit durch überflüssige Anhäufung von Stellen aus den Schriften Philo's, wie überhaupt jede unnöthige weitläufige Auseinandersetzung suchte ich zu vermeiden; denn ich mag nicht das „רב הכמות ומעט האיכות“. Vielmehr befeissigte ich mich im Ganzen derselben Kürze und Gedrängtheit wie früher, und die Darstellung war nur da weitläufiger, wo einerseits der Gegenstand selbst, andererseits irrige Auffassungen Anderer es mir dringend zu gebieten schienen. — Was nun meine Auffassung der Ideen Philo's betrifft, so ist sie wesentlich dieselbe geblieben, wie in der ersten Arbeit; ja, ich kann sagen, je mehr ich mich mit ihm beschäftige, desto klarer wurde es mir, dass sie die einzig richtige sei. Wem dies anmassend oder selbstgefällig erscheinen sollte, der möge nicht vergessen, was der berühmteste europäische Naturforscher von jedem Manne der Wissenschaft fordert, nämlich, dass er „den Muth seiner Ansicht“ habe. Ich habe diesen Muth; wer könnte mich deshalb tadeln wollen?

Er war es auch, der mich davor bewahrte, mich von den Ansichten Anderer, weil bekannter Gelehrten, beirren zu lassen, wenn sie denen, die ich für die richtigen hielt, entgegengesetzt waren. Vielmehr trat ich entschieden gegen Irrthümer auf, von welchem Gelehrten sie auch vertreten waren, vor Allem aber da, wo es gewissermassen eine Apologie galt des Philosophen oder des Menschen Philo. —

Gegen den Philosophen von vornherein eingenommen zu werden, kann einem sehr leicht begegnen; es findet sich in seinen Schriften so manches Phantastische und Uebertriebene, das, wenn man sich vorzüglich daran hält, das Urtheil nothwendig irre leitet. Ich sprach mich hierüber schon in meiner ersten kleinen Abhandlung über die Philonische Philosophie (in der „Sulamith“) und zwar folgendermassen aus: Wir finden bei Philo einmal die reinsten, spekulativsten Gedanken, die edelsten Erzeugnisse eines vernünftigen Denkens, dann aber auch phantastische Gebilde, wie sie nur die schwache Vorstellung zu schaffen vermag. Und dies ist es auch, was zu den grossen Missverständnissen Veranlassung gegeben hat, die wir

in den Darstellungen das Philonismus an so vielen Stellen bemerken.“ Damals erkannte ich auch schon die Nothwendigkeit „den reinen Kern von der äussern Schale abzusondern, den philosophischen Gedanken seiner Hülle zu entkleiden“, wenn die Schwierigkeit einer gründlichen und getreuen Darstellung überwunden werden sollte. Dies ist mir, wie ich mich überzeugt halte, nicht misslungen, und so hat Philo, wie ich hoffe, den Ehrenplatz unter den Philosophen des Alterthums gefunden, der ihm mit Recht gebührt,

Was den Menschen Philo anbelangt, so hielt ich es für meine heilige Pflicht, die Reinheit seines Characters, die Ehrenhaftigkeit seines Wesens und die Redlichkeit seines Strebens gegen jegliche Missdeutungen und Angriffe sicher zu stellen. Für den, der seine Schriften und sein Leben genau kennt und seine ganze Persönlichkeit zu würdigen versteht, bedurfte es dieser Apologie freilich nicht, aber es giebt noch immer Männer, die über Philo sprechen und sogar schreiben, bei denen das Erstere oder Letztere entweder gar nicht oder nur in mangelhafter Weise der Fall ist. — Ich habe vor einigen Jahren einen kleinen

Aufsatz veröffentlicht, mit der Ueberschrift „Philonische Ideen über Gottesverehrung“ (Allgem. Zeit. des Judenth. Jahrgang 1854. Seite 358.); in ihm tritt sein aufrichtiges Streben für wahrhafte Religiosität so klar hervor, dass ich mir erlaube, den geehrten Leser darauf zu verweisen. —

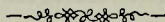
Von selbstständigen Schriften über Philo aus der neuesten Zeit ist mir nichts bekannt worden; die Zeller'sche Darstellung der Philonischen Philosophie (in dem dritten Theile seines Werkes: die Philosophie der Griechen) kenne ich nur aus dem von Grätz (Geschichte der Juden, B. III, Seite 325 ff.) auszüglich Mitgetheilten. Ich unterscheide mich auch von Zeller wesentlich, denn auch er hält den Logos für ein von Gott verschiedenes Wesen (wie ich ausser bei Grätz noch aus einer Anmerkung bei Frankel [über paläst. und alex. Schrifterklärung, Seite 31. Anm. 3] ersah).

Schliesslich habe ich noch zu bemerken, dass bei den aus den Philonischen Schriften angeführten Stellen die Seitenzahlen, mit nur wenigen Ausnahmen — in solchen Fällen steht dann entweder ein P. (Pariser Ausgabe) oder M. (Mangey'sche Ausgabe) vor der Zahl — nach der Ausgabe von

Richter (Leipzig, bei Schwickert 1828) angegeben sind. Hierbei will ich gleichzeitig einen Citat-Fehler berichtigen, der bei Grätz in seiner Geschichte an der Stelle vorkommt, auf die ich Seite 12, Anmerkung 10 verwiesen habe; die dort mitgetheilten Worte Philo's finden sich nicht in dem Buche: *de cherubim*, sondern *de migratione Abrah.* p. 312. —

Gothenburg, den 7. Juli 1858.

Wolf.



Die griechische Philosophie erreichte ihr Ende in dem Skepticismus. Dieser, der zunächst nur der Einseitigkeit der Stoiker und Epikuräer entgegen getreten war und namentlich die Unhaltbarkeit der stoischen Lehren über das Erkenntnissvermögen nachzuweisen suchte, ging dann bis zur Negation alles wahrhaften Philosophirens fort, indem er alle bestimmten Prinzipien, sie seien welcher Art sie wollen, negirte. Indem die Skeptiker zuerst nur darthun wollen, dass es dem Dogmatismus nicht gelungen sei, ein festes, unerschütterliches Criterium der Wahrheit zu finden, kommen sie endlich dahin, zu behaupten, dass sich ein solches überhaupt nicht finden lasse, da es keins gebe. Und so hatte dann für sie Nichts mehr Wahrheit, weder in der Theorie noch in der Praxis; alles Objektive wurde zertrümmert von der stolz sich erhebenden Macht des Subjekts, und in Folge dessen trat, wie Hegel sagt, „die absolute Armuth an allem Inhalte ein, das vollkommene Ausleeren von allem Inhalte, der ein Festes, Wahres sein soll.“ Der Skepticismus ist die strenge Durchführung des Gedankens, dass es überhaupt nichts Festes gebe ausser dem Ich, welches aber nur die negative Kraft besitzt, alles ausser ihm Seiende zu zersetzen und zerstören. So ist aber dem philosophirenden Subjekte von dem Objektiven Nichts geblieben als

seine Trümmer und das Philosophiren musste daher, da kein Gegenstand vorhanden war, über den in Wahrheit philosophirt werden konnte, sich in sich selbst auflösen. — Dies war das Ende der Philosophie der Griechen, ganz entsprechend der Selbstauflösung, zu der ihr Staatsleben gelangt war. Die sittliche Kraft der Hellenen war gebrochen, die Freiheit und Selbstständigkeit zu Grabe getragen, die innere Einheit längst geschwunden; es mangelte durchaus an einer in sich befestigten, auf sich selbst beruhenden politischen Existenz und dem philosophirenden Verstande bot sich überall nur innere Leere und Haltlosigkeit dar. Das Resultat seiner Forschungen konnte darum kein anderes sein, als das der Selbstauflösung. Jede Philosophie trägt das Gepräge ihrer Zeit; in ihr ist das Bewusstsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr, als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissenden Begriff desselben, sich ab. ¹⁾

So trostlos aber auch dies Endresultat der griechischen Philosophie war, so hatte sie doch in ihrer ganzen Entwicklung zu grosse und inhaltreiche Momente gehabt, als dass sie für das Reich der Speculation verloren gehen sollten. Wie überhaupt was je ein Volk Grosses geschaffen auf dem Gebiete des Geistes der Menschheit erhalten wurde, wenn dies auch selbst vom Schauplatze der Welt abtreten musste, so haben die einzelnen Systeme der Philosophie, und insbesondere die, welche Epoche machend auftraten, sich erhalten, um in ihren

¹⁾ Hegel, Geschichte der Philosophie I, in der Einleitung.

Principien zu neuem geistigem Leben mitzuwirken. Wie die Geschichte der Menschheit, so bildet auch die Geschichte der Philosophie ein grosses zusammenhängendes Ganze, eine lebendige Kette von objectiven Gedanken, in der diese wie ein Ring an den anderen sich reihen. „Es ist Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Theilen, wie in einem lebendigen Individuum Ein Leben, Ein Puls durch alle Glieder schlägt“. ²⁾ Diese Glieder hängen darum nothwendig mit einander zusammen und das organische Leben des Ganzen würde gestört werden, so Eins derselben fehlte; die einzelnen Systeme, ob sie auch für sich nicht im Stande waren, das Problem der Philosophie zu lösen, sind durch ihr Princip wesentliche Theile in dem Einen Organismus geworden und haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit. — Vermöge dieser objectiven Nothwendigkeit mussten auch die philosophischen Systeme der Griechen sich erhalten. Die Kette der Entwicklung der Philosophie wurde zwar unter diesen selbst abgebrochen, aber von Anderen wieder aufgenommen. Die Philosophie bahnte sich auf einem fremden Boden den Weg und was in dem Heimathlande nicht mehr gedeihen konnte, erhielt hier neue, befruchtende Keime, wurde mit neuen Lebenssäften genährt und entfaltete sich zu neuer Blüthe. Zu dem philosophischen Elemente gesellt sich jetzt das religiöse; die Richtung auf das Göttliche, als auf das Ewige und allein Wahrhaftige, tritt immer kräftiger hervor und giebt dem denkenden Subjecte eine gewisse höhere Weihe, das nicht bloß betrachtend, sondern auch fromm verehrend

¹⁾ Hegel, Geschichte der Philosophie I. Seite 41.

vor dem Absoluten steht. Der Schauplatz des neuen geistigen Lebens war — Alexandrien. In dieser Hauptstadt des ägyptischen Reiches — des mächtigsten unter den aus der Herrschaft Alexanders des Grossen hervorgegangenen — hatte, namentlich unter der Regierung der Ptolomäer, der Welthandel seinen Sitz, aber auch Künste und Wissenschaften genossen eine so liebevolle Pflege, dass sie bald eine hohe Stufe erreichten und Alexandrien zu einem zweiten Athen erhoben. Der Ruf dieser Stadt verbreitete sich weithin und zog Viele aus fernen Gegenden herbei, die hier eine Heimath sich gründeten. Die Bibliotheken und Museen, welche die Ptolomäer angelegt hatten, waren für jedermann geöffnet, der mit ihren reichen Schätzen sich bekannt machen wollte; jede freie Geistesthätigkeit wurde befördert, keinerlei hemmende Schranken standen der Entfaltung der Geisteskräfte entgegen und so musste es kommen, dass das Geistesleben einen immer grösseren Aufschwung nahm und in immer reicherer Fülle sich ausbreitete. Was Alexander der Grosse gewollt und wovon seine ganze Seele erfüllt war — ein Weltreich zu gründen, fand hier seine Verwirklichung. Wie hier das ganze Leben in seinen verschiedensten Beziehungen, im Handel und Wandel, im geschäftlichen und geselligen Verkehr, auf dem öffentlichen Markte und in den Hallen der Wissenschaft eine nahe Berührung des Orientalen und Occidentalen hervorbrachte, die allmählig zu innigerer Vereinigung führen musste, so berührten und vereinigten sich auch die Elemente griechischer und orientalischer Bildung. Der Austausch der Gedanken wurde immer lebendiger, es herrschte ein stetes Geben und Empfangen, die

Geister rückten einander näher und näher, es durchdrangen sich die Philosopheme der Hellenen und die Glaubenssätze der Orientalen, so dass nach und nach alles Partikuläre aufgehoben wurde. Es konnte nun nicht mehr von einem rein griechischen oder rein orientalischen Denken die Rede sein; die Macht des Lebens und der Wissenschaft machte jeden Partikularismus unmöglich, die Gegensätze kamen zur vollen Einheit und unbewusst lebte jeder Alexandriner in dieser Einheit. — Bei dieser Umgestaltung des ganzen innern Lebens,³⁾ bei dieser durch den Geist der Zeit hervorgebrachten Ausgleichung und Vereinigung der Gegensätze der griechischen und orientalischen Weltanschauung musste sich auch nothwendig eine neue Philosophie erzeugen, als das Wissen des der ganzen Bewegung der Zeit zum Grunde liegenden Substanziellen. Dies ist — die alexandrini-

³⁾ Wie die Juden immer sehr bald von einer mächtigen Geistesströmung ergriffen wurden, so sehen wir das auch hier. Schon früh zeigen sich bei ihnen die Spuren des umgestalteten Geisteslebens, zuerst wenn auch nur schwach, in der sogenannten Septuaginta, deutlicher in den uns erhaltenen Bruchstücken des Philosophen Aristobul, bei dem wir auch die den Alexandrinern eigenthümliche allegorische Erklärungsweise der heiligen Schrift schon ziemlich ausgebildet sehen. Wir erkennen diese Umgestaltung ferner in dem Buche des Aristeeas, in den Dichtungen des Dramatikers Ezeiel, in den Sibyllinen und manchen andern literarischen Erzeugnissen der alex. Juden, vor Allen aber in dem „Buche der Weisheit.“ In ihm sehen wir nicht bloss einzelne Platonische und Pythagoräische Lehrsätze mit biblischen Sprüchen verschmolzen, sondern auch das Ganze giebt sich als ächtes Product des alexandrinischen Geistes kund. — Eine ausführl. und gründl. Darstellung der jüd-alexandr. Literatur findet der Leser bei Herzfeld (Gesch. Isr. von Vollend. des 2ten Tempels. B. II. S. 464 ff) Zu vergl. ist ferner Grätz Gesch. der Juden. B. III. Note 3. Jost Geschichte des Judenthums. B. I. S. 367 ff. Philippson Ezeiel und Philo, Gfrörer Philo und die alexandr. Theosophie.

sche Philosophie⁴⁾ und Philo — ihr vorzüglichster Repräsentant.

Philo — bekanntlich ein Zeitgenosse Jesu — gehörte zu den angesehensten und wohlhabendsten Fa-

⁴⁾ Der Alexandrinismus ist, wie in seinen einzelnen Lehren, so auch in seiner ganzen Erscheinung oft missverstanden worden. Bald fand man den Grund in äussern Umständen und Zufälligkeiten, bald sah man in ihm jenen schlechten Ekklekticismus und Synkretismus, der darin besteht, sich aus verschiedenen philosophischen Systemen Ideen herauszuholen und sie unvermittelt neben einander zu stellen, oder man hielt — was jedenfalls einen höhern Standpunkt verräth — an der zuerst von Mosheim aufgestellten Hypothese fest, dass in Philo, im N. T., in den Kirchenvätern, Neuplatonikern, Gnostikern und der Kabbala eine „Orientalische oder Gnostische Philosophie,“ in ihren deutlichsten Spuren vorhanden sei. (Vergl. hierüber Brucker *hist. phil.* II, 639; VI, 406; Buhle, *Lehrb. d. Gesch. d. Phil.* IV, 180 und Georgii's Abhandl. „die neuesten Auffassungen der Alexandr. Religionsphil. in: *Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol.* 1839, S. 25 ff.) In ächt philosophischem Geiste fasst erst Baur (in seiner vortrefflichen Recension des Dähne'schen Werkes: „Historische Darstellung der Alexandr. Religionsphilosophie“ in den „Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik“ 1835, S. 746 ff.) den Alexandrinismus auf. Er erkennt in ihm die Erscheinung des die Schranken des historischen Judenthums überschreitenden und Heidenthum u. Judenthum als Momente seiner Entwicklung sich unterordnenden Geistes. Er geht dabei von dem Begriffe der Religionsphilosophie aus, indem er sagt: „jede Religion ist ihrem Inhalte nach positiv und historisch und beruht auf einer Tradition, bei welcher der Geist sich für das aus göttlicher Offenbarung Gegebene nur empfangend verhält. Früher oder später muss in jeder Religion mit der fortschreitenden Entwicklung und Bildung eine Epoche eintreten, in welcher der zu seinem wahren Selbstbewusstsein erwachende Geist sich über die Tradition und sich auf dem Wege der Spekulation über den Inhalt der Tradition Rechenschaft zu geben sucht.“ Georgii, das Philosophische dieser Auffassung nach Gebühr würdigend, findet jedoch in der Anwendung „eines dem Zeitalter des Philo fremdartigen Begriffes von Religionsphilosophie“ „eine Einseitigkeit des philosophischen Konstruirens der Geschichte“ (a. a. O. S. 17); nur von der „Idee des Weltreiches“ ausgehend, die Alexander zur Aufgabe der Geschichte gemacht hatte und die durch die Vereinigung des Orients und Occidents verwirklicht worden, stellt er als die daraus nothwendig hervorgehende Folge die Idee einer „Philosophie des Weltreiches“ auf, deren Erscheinung eben die alexandrinische Religionsphilosophie

milien der alexandrinischen Juden. Er war von priesterlichem Geschlecht, ein Bruder des Alabarchen Alexander und auch sein Vater, Lysimachos, hatte früher die Alabarchenwürde bekleidet. Dieser liess ihm eine sorgfältige, seinem Stande und Vermögen angemessene Erziehung angedeihen und schon früh trat bei ihm die Neigung zur Speculation hervor. Nachdem er in erster Jugend (νέος ὢν, wie er selbst erzählt) die Wissenschaften sich angeeignet hatte, die, weil sie Hülfsmittel zur Philosophie sind, von ihm als Dienerinnen derselben bezeichnet werden (θεραπνευτικὴς φιλοσοφίας,) nämlich: Grammatik, Geometrie und Musik, widmete er dieser selbst seine ganze Zeit.⁵⁾ Die Beschäftigung mit der Philosophie hat ihm, wie er versichert, die höchsten Genüsse bereitet und das reinste Lebensglück geschaffen; darum suchte er sich auch von allen öffentlichen Geschäften fern zu halten; in stiller Zurückgezogenheit wollte er der Wissenschaft leben und ungestört die süssen Freuden geniessen, die er ihr verdankte. Einmal jedoch, da

sophie sei. „Die Philosophie des Weltreiches, sagt er, war nichts anderes, als den Egoismus des abstrakten Weltgeistes zu bewältigen, durch Verschmelzung der grossen Gegensätze des orientalischen und griechischen Weltbewusstseins der Philosophie der Griechen, den Religionsformen des Orients ihre partikulär-tische Form abzustreifen und in dem Reiche des Geistes den Begriff der Einheit, die Idee des Weltreiches zu gleicher Sicherheit und Realität durchzuführen, wie auf dem Gebiete des äussern Lebens“. (a. a. O. S. 32 ff.) Wir nun theilen, ohne uns an den Namen einer Philosophie des Weltreiches zu halten, die Auffassung der Sache selbst, wie aus dem Obigen zu sehen ist und halten zugleich dafür, dass aus dieser Auffassung die Baur's von selbst hervorgehe, da diese Verschmelzung des jüdischen und griechischen Geistes nothwendig die Schranken des historischen Judenthums durchbrechen musste.

⁵⁾ Siehe *de congr. quær. crud. gr. p. 86.*

es galt, für das Recht und die Wahrheit in die Schranken zu treten, gab er willig seine Lieblingsneigung auf und folgte ohne Zögern dem Rufe, den die Bedrängten an ihn ergehen liessen. Es war dies im Jahre 40 n., als er in Folge heftiger Reibungen, die zwischen den heidnischen und den jüdischen Alexandrinern ausgebrochen waren, zum Schutze der Letzteren an die Spitze einer Gesandtschaft an den römischen Kaiser Cajus (Caligula) gestellt wurde. *) — Der ungünstige Erfolg dieser seiner ersten öffentlichen Wirksamkeit trieb ihn in erneuerter Liebe zu seinem philosophischen Stilleben zurück und seine ins Staunenswerthe gehende Belesenheit in der ganzen griechischen Literatur, verbunden mit der genauesten Kenntniss der Literatur des Judenthums — die er freilich nur in der griechischen Übersetzung studirt hatte —, zeigt uns, wie weise er dasselbe benutzte. Seine ausgezeichnete Gelehrsamkeit, so wie sein edler Character und sein tiefer, religiöser Sinn erwarben ihm bei seinen Zeitgenossen hohes Ansehen, aber auch bis auf die neueste Zeit die volle Anerkennung derer, die seine Vorzüge nach ihrem vollen Werthe zu schätzen wussten. †)

*) Vgl. hierüber die Schrift *de legatione ad Cajum, Josephus antiqu. XVIII, C. 8. § 1*, Grätz Gesch. d. Juden III. 280 ff.

†) Josephus (ibid.) sagt von ihm: Φίλων ἀνὴρ τὰ πάντα ἐνδοξος . . . καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος. Balckenaer (*diatribe de Aristobulo, Judæo, philos. peripat. Alexandrino, p. 18*) „*Philo Alexandrinus, specimen illud Judæi Græce perdocti, rerumque veterum valde periti, viri præterea boni, prudentis, laboriosi*. Richter (in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Werke Philo's, p. VII) empfiehlt das Studium seiner Schriften, indem er sagt: *in hujus philosophi judæi libris haud pauca continentur, quæ ad pietatis sensum, virtutis amorem et philosophiæ rationalis studium excitandum et alendum magnopere conferant.*“ (Sonderbar sticht da-

In der Philosophie Philo's sehen wir jene vollkommene Durchdringung des Griechischen und Orientalischen, die Einheit der Philosophie der Hellenen und der Religion des Judenthums zur vollen Gewissheit, zum vollen Bewusstsein erhoben. Es waltet in ihm kein Zweifel über die Identität dieser an sich verschiedenen Standpunkte ob, es erhebt sich kein Widerspruch seines jüdischen Bewusstseins gegen das der griechischen Philosophen, da von vornherein von der völligen Einheit ausgegangen wird. In dem Bewusstsein dieser Einheit betrachtet er die griechischen Philosopheme als aus dem Judenthume hervorgegangen und Heraclit, Plato und Zeno als Schüler Mose's. Mit gleicher Liebe umfasst er die Speculationen der Hellenen und die heiligen Lehren des Mosaismus,⁶⁾ die ihm wesentlich Eins sind; doch

gegen das Urtheil Gfrörer's ab, der, obwohl er der Beschäftigung mit der Philosophie Philo's so viel Zeit gewidmet, um ein dickes Buch darüber zu schreiben, in der Vorrede zu demselben doch nichts Besseres von dem Philonischen Systeme zu sagen weiss, als die Worte in „Hamlet“: Wahnsinn ist's, doch hat's Methode!) — Seine schöne Schreibart wird allgemein gerühmt und der Blüthezeit der griechischen Sprache gleichgestellt. So sagt Gottleber (*Animadversionum historicarum ad Philonis legationem ad Cajum Spec. I. p. 3*): *Philonem esse scriptorem elegantiae Graecae studiosissimum, antiquitatis cum Judaica, tum Graecae Romanaeque peritissimum, satis ii norunt, qui idonea Graecae linguae scientia instructi, se ad ejus lectionem contulerunt et quasi familiaritatem cum eo contraxerunt.* Das man in der Ausdrucksweise, wie in den Philosophemen selbst, viele Aehnlichkeit mit Plato fand, hat zu dem bekannten Ausspruche Veranlassung gegeben: ἡ Φίλων πλατωνίζει, ἡ Πλάτων φιλωνίζει.

⁶⁾ Wie gross seine Verehrung für den Mosaismus war, sehen wir an vielen Stellen. Er findet in den mosaischen Gesetzen das schönste Abbild des Weltbaues (τους νόμους ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας). *De vit. M. II, 195.* Wegen ihrer Vollkommenheit sind sie nicht, wie die Gesetze anderer Völker, dem Wechsel unterworfen, sondern bleiben feststehend, unerschüttert, unwankend, gleichwie mit den Siegeln

gilt ihm der Mosaismus als die ursprüngliche Quelle göttlicher Wahrheit und aus ihr allein kann er sich Alles das, was mit ihr übereinstimmend die griechischen Philosophen lehrten, geflossen denken.⁹⁾ Hierbei war es ebenso unmöglich, die heilige Schrift in dem Geiste eines in dem rein-jüdischen Bewusstsein Lebenden

der Natur selbst gezeichnet (κατάπερ σφραγισι φύσεως αὐτῆς σεσημασμένα), von dem Tage, da sie geschrieben worden, bis auf den heutigen und es ist zu hoffen, dass sie wie Unsterbliche ewig fortleben werden, so lange Sonne und Mond, der Himmel und die ganze Welt existiren. *Ibid.* p. 188.

Mose verehrt er als den in jeder Beziehung vollkommensten und heiligsten Menschen (τὰ πάντα μέγιστον καὶ τελειότατον, τὸν ἱερώτατον) und a. a. O. II, p. 186 sagt er: wenn nicht mit Unrecht von Einigen (den Platonikern) behauptet worden sei, dass nur dann die Staaten die beste Verfassung haben würden, wenn die Könige Philosophen oder die Philosophen Könige wären, so sei in Mose Alles vereinigt gewesen: König, Philosoph, Gesetzgeber, Hohepriester und Prophet. — Israel ist ihm das auserwählte Volk, das Gott seiner ganzen Vorsehung gewürdigt und zu seiner Verehrung, der unerschöpflichen Quelle alles Schönen und Guten, berufen hat (*de victim. offer.* p. 349 ff.); seine Aufgabe sei, Priester und Lehrer der Menschheit zu werden und wie der blühende Mandelstab Aharons (*Numeri 17, 21.*) solle es in frischer Blütenpracht dastehen alle Zeit. *De vita Mos.* III, 223.

⁹⁾ Wer das für absichtliche Täuschung oder für stolzen Dünkel ansieht, der kennt nicht den edlen, vortrefflichen Character Philo's, seinen tiefen, sittlichen Ernst, die Reinheit seines Strebens und die Aufrichtigkeit seiner Frömmigkeit, die in seinen Schriften so klar hervortreten. Man hat in der neuesten Zeit angefangen, Philo auch nach dieser Seite hin nach Verdienst zu würdigen, und für seine Ehrenrettung das Wort ergriffen, wie wir das bereits vor zehn Jahren gethan haben. Frankel in seiner Abhandlung „über palästin. u. alexandr. Schriftforschung“, Grätz und Herzfeld in den oben angeführten Geschichtswerken sprechen zu unserer Freude in demselben Sinne für Philo und den Alexandrinismus überhaupt und so sehen wir auch hier die Wahrheit über das Vorurtheil siegen. Nur Eine Stimme hat sich, so weit uns bekannt ist, in der neuesten Zeit gegen die Alexandriner überhaupt und Philo insbesondere anklagend erhoben und zwar mit einer Bitterkeit, die das Maass so sehr übersteigt, dass ihnen „Falschmünzerei des Begriffs,“ „Predigt des Götzenenthums“ zum Vorwurf gemacht und sogar neben den ehrwürdigen Namen

zu lesen und zu verstehen, wie es undenkbar ist, dass die griechische Philosophie in dem rein-griechischen Geiste aufgefasst worden sei; es musste daher eine Erklärungsweise der einfachen Worte der Bibel entstehen, wie sie dieser Standpunkt nothwendig machte, wenn sich nicht wirklich ein Zwiespalt mit derselben herausstellen sollte — ein Zwiespalt, wie ihn die Darsteller des Alexandrinismus, namentlich Dähne, fälschlicher Weise in der That voraussetzen. Diese Erklärungsweise ist die allegorische, die dem Alexandriner als die wirkliche Enthüllung des von dem Gesetzgeber beabsichtigten Inhalts erschien und nach unserer Auffassung nothwendiger Weise erscheinen musste. Das Bewusstsein von dieser einzig richtigen Erklärung steht bei Philo unwankend fest, so dass er sich grossen Theils auf Mose beruft und an vielen Stellen, wie z. B. *de mundi opif.* p. 9. geradezu sagt: *Μωυσέως ἐστὶ τὸδε δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν.* Uns ist diese allegorische Deutung des Schriftsinns allerdings ein willkürliches Hineintragen, ein künstliches und gezwungenes Hineininterpretiren, von Philo aber wurde dieses Willkürliche und Gezwungene nicht einmal geahnt, da für sein philosophisches Bewusstsein die heiligen Bücher keinen andern Sinn haben konnten, als den, welchen er aus ihnen herausinterpretirte.¹⁰⁾

Philo's der verächtliche des „filou“ gesetzt wird. Wir bedauern diesen ungerechtfertigten Eifer um so mehr, als ein hochgeachteter Schriftsteller es war, der sich ihn zu Schulden kommen liess — der Nestor jüd-theol. Wissenschaft Steinheim in seinen Vorlesungen über die Offenbarung.

חכמים הזהרו בדבריכם!

¹⁰⁾ So äussert sich auch Georgii (a. a. O. II, 43): Es ist die erste Bedingung, dass die alexandrinischen Juden in ihrer Ueberzeugung durchaus nicht angefochten werden, wonach der mystische Sinn wirklich ihnen sub-

Gehen wir nun zur Betrachtung seines Systems selbst über!

Die Philosophie ist ihm die Quelle alles wahrhaft Guten (ἀγαθῶν ὅσα πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθὰ πηγῆ.), Gott zu erkennen das Endziel des Lebensweges des Menschen (τὰ τέρατα τῆς ὁδοῦ γνῶσις ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη θεοῦ.) *Quod deus sit immut.* 95. Dies kann nun auf zweifache Weise geschehen, einmal — und dies ist die untergeordnetere — durch Schlüsse von den Werken auf den Urheber (οἷα διὰ τινος οὐρανίου κλιμακος ἀπὸ τῶν ἔργων

jektiv, als der authentische, von dem Verfasser selbst beabsichtigte Inhalt des A. T., die allegorische Erklärung wirklich als eine für das volle Verständniss desselben nothwendige Exegese erschien.“ Philo ist von der Richtigkeit dieser Deutungsweise so fest überzeugt, dass er einzelne Auslegungen sogar als eine höhere Eingebung betrachtet. Nur durch Inspiration — so erzählt er selbst — hätte er oft den Sinn des heiligen Wortes erfassen können: er sei von Gott begeistert worden und da habe er Deutungen zu weissagen gewusst, die ihm früher ganz unbekannt gewesen (ἤκουσα δὲ ποτε καὶ σπουδαιότερου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰωθίας τὰ πολλὰ θεοληπτέισθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντευσθαι). *De Cher.* 205. Wie er einerseits, wie wir gesehen, mit objectiver Nothwendigkeit zur Allegorie gedrängt wurde, so fand er andererseits in der heiligen Schrift selbst die dringendste Aufforderung dazu. Als ein Werk des höchsten, vollkommensten Wesens kann es nicht Gegenstände behandeln von so einfacher Natur, wie sie so oft darin vorkommen, darf es ferner kein Wort zu viel, keinen ungenauen Ausdruck, noch weniger einen solchen enthalten, der der Gottheit nicht angemessen sei und dergleichen mehr. Es müsse sich darum für das Eine eine tiefere Bedeutung, für das Andere ein tieferer Grund finden lassen. Vergleiche hierüber die treffliche Auseinandersetzung Frankels in seiner Abhandlung: Über palästin. u. alexandr. Schriftforschung. Wir haben es schon oben erwähnt, dass dies Allegorisiren, obwohl nach gewissen Regeln (κανόνες τῆς ἀλληγορίας), der Willkür einen weiten Spielraum eröffnen musste, doch hütete sich Philo wenigstens davor — und hierin giebt sich sein ächt frommer Sinn kund —, davon eine Anwendung auf das praktische Leben zu machen, vielmehr übte er mit grösster Gewissenhaftigkeit die bibl. Gesetze und tadelt mit Strenge diejenigen, welche sich nur an den höhern Sinn derselben halten wollen. Siehe Grätz Geschichte III, S. 320.

εικότε λογισμῶ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν), ¹¹⁾ dann aber auch — und erst dies ist die wahre Erkenntniss — durch das Schauen der Seele, wobei aber Gott selbst mitwirken muss. Es ist dies ein innerliches, intellectuelles Anschauen, ein Sich-Versenken in Gott, ein Erkennen Gottes durch Gott selbst. Denn „wie wir die Sonne nur durch die Sonne, die Gestirne nur durch die Gestirne, das Licht nur durch das Licht sehen können, so ist auch Gott nur durch sich selbst zu schauen“ (τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ θεὸς, ἐκυτοῦ φέγγος ὧν δι' αὐτοῦ μόνον θεωρεῖται). *De praemiis ac poenis, M. II, 414.* Zu dieser ὄρασις τοῦ θεοῦ gelangen aber nur die höher stehenden Menschen, die, welche von den Banden der Sinnlichkeit sich befreit und einem göttlichen Leben sich hingeben

¹¹⁾ Wenn Jemand, sagt er, in eine mit guten Gesetzen versehene Stadt kommt, in der die bürgerlichen Verhältnisse aufs Schönste geordnet sind, was anders wird er annehmen, als dass diese Stadt von guten Herrschern regiert werde? Wer nun in diese wahrhaft grosse Stadt, die Welt, tritt und betrachtet die Erde, die gebirgige und ebene, angefüllt mit Thieren und Pflanzen, betrachtet der Flüsse und Bäche raschen Lauf und der Meere Strömung und die Temperatur der Luft und der Jahreszeiten alljährlichen Wechsel, ferner die Sonne und den Mond, die den Tag und die Nacht regieren, der andern Planeten und Fixsterne und des ganzen Himmels Umläufe und Kreisbewegungen, muss er nicht gebührender oder vielmehr nothwendiger Weise die Überzeugung gewinnen von dem Vater, Schöpfer und Regierer (des All)? (οὐκ εἰσότης, μᾶλλον οὐ ἀναγκαίως ἐννοεῖται ληψέσθαι δεῖ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ καὶ προσετι ἡγεμόνος;) Denn kein Kunstwerk entsteht von selbst. Höchst kunstvoll aber ist die Welt, so muss sie auch von einem Wesen mit vortrefflicher und höchst vollkommener Vernunft gebildet sein. *De monarch' I, 290.* Wir haben hier den physiko-theologischen Beweis vom Dasein Gottes, den ältesten und wie Kant richtig sagt, der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessenen. In dieser Weise wird schon in der heil. Schrift auf dasselbe hingewiesen; auch Plato erwähnt ihn *de legibus XIX, 568* und Aristoteles sagt *de mundu C. 6: ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεός.*

haben — die Asketen. Zu diesen gehört vorzüglich Jakob, der bei Philo, wie wir unten sehen werden, der Typus der Askese ist, daher sein Name Israel, was ὀρέων θεὸν bedeute. *De somniis* I, 249, u. a. a. Stellen. ¹²⁾

Gott ist das Urlicht, aus dem unzählige Strahlen ausströmen, die aber alle rein geistiger Natur sind (ἀρχέπυτος αὐγὴ μυριας ἀκτινας ἐκβαλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητὴ, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι). *De Cherub.* 222. ¹³⁾

¹²⁾ Vergl. auch *Leg. alleg.* III, 153.

¹³⁾ Gott unter dem bezeichnenden Bilde des Lichtes darzustellen, ist von Philo sehr beliebt. So sagt er *de nomin. mut.* p. 158: „Wenn du hörst, Gott sei einem Menschen erschienen, so denke, dass dies ohne sinnliches Licht geschehen ist; denn durch den Geist allein kann das Geistige erfasst werden. Gott aber ist die Quelle des reinsten Lichtstrahls (πηγὴ δὲ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς θεὸς ἐστίν), so dass er, wenn er der Seele erscheint, die schattenlosesten und hellsten Strahlen aussendet.“ Ebenso *de mundi opif.* 28: „Über den, der Gott zu schauen strebt, ergiessen sich einem Strome gleich die reinen und ungemischten Strahlen des göttlichen Lichts (θείου φωτὸς ἀκράτοι καὶ ἀμικτοι αὐγαὶ χειμάρβου τρόπον ἐκχεονται), von deren Glanze das Auge des Geistes geblendet wird.“ An andern Stellen wird Gott passend auch „Sonne“ genannt. So *de vict. off.* p. 345: Gott ist sowohl Urbild der Gesetze, als auch die Sonne der Sonne, die intelligible Sonne der sinnlichen, die aus unsichtbarem Quell der sichtbaren sichtbares Licht zuführt.“ Dass dies aber bildlich zu verstehen sei, sagt uns Philo selbst *de somniis* I, 230. Er erklärt das Gen. 28, 11 vorkommende ἥλιος durch das Licht Gottes und sagt dann: staune nicht, wenn nach den Gesetzen der Allegorie Gott mit der Sonne verglichen wird (μὴ θαυμάσης δὲ εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ηγεμόνι τῶν συμπάντων); es könne dies deshalb geschehen, „weil er nicht allein Licht, sondern auch das Urbild alles andern Lichtes ist“; dann „weil, wie Mose sagt, Gott, der Sonne gleich, die Tag und Nacht scheinete, das Licht und die Finsternis geschieden.... endlich, weil, wie die Sonne das Verborgensein der Körper offenbar macht, so auch Gott, indem er Alles erzeugte, es nicht allein ans Licht förderte, sondern auch, was früher nicht war, ins Dasein rief, da er nicht allein Ordner, sondern auch Schöpfer ist.“ Wenn trotzdem Gfrörer (Philo und die alexandr. Theosophie, S. 120) sagt: „man sieht wohl, dass er

Er ist das Wesen, das Alles umfasst und in sich schliesst, und deshalb nennt er ihn auch τόπος¹⁴⁾ (so auch die Rabbinen מקום) oder ὁ τῶν ὅλων τόπος. „Gott“ sagt er, „ist sich selbst der Ort, von seinem eigenen Wesen erfüllt (αὐτὸς ἐαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἐαυτοῦ πλήρης), sich selbst genügend; alles Andere aber, als (an sich selbst) dürftig, wüst und leer, erfüllt er und hält es zusammen, er aber wird von Nichts umschlossen, denn er ist Eins und Alles“ (ἄτε εἰς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὢν). *Leg. alleg.* I, 71. — Hieraus erkennen wir schon, wie falsch die Ansicht sei, die bisher von den Darstellern des Philonismus festgehalten wurde, dass Philo Gott mit der Welt nicht in Berührung treten lässt, dass er vielmehr mit einer gewissen heiligen Scheu vor der Majestät Gottes sich bemüht, ihn von der Welt getrennt zu halten. Wenn — wie an dieser Stelle deutlich ausgesprochen ist — Gott die Welt erfüllt und in sich zusammenhält, wie ist da an ein absolutes von der Welt Getrenntsein nur zu denken? Es wird sich aus unserer gansen Darstellung ergeben, in welcher Weise Philo die Transscendenz Gottes fasst und wie von jener behaupteten Trennung zwischen Gott und der Welt bei ihm nicht die Rede sein kann. Hier möge es genügen, dies nur angedeutet zu haben. —

Gott ist die höchste, absolute Vollkommenheit; er ist „vorzüglicher als die Tugend, vorzüglicher als das

(Philo) am Ende Gott für eine Lichtnatur hält, nur für kein Licht körperlicher Art, sondern intellektualer,“ so hat er hier wieder, wie es ihm oft begegnet, das Bild für die Sache selbst genommen.

¹⁴⁾ αὐτὸς ὁ Θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα. *De somniis* I, 227. Im Midrasch (*Ber. R. c. 68*) wird die Bezeichnung Gottes „מקום, שהוא מקומו של עולם ואין עולם מקומו“ erklärt durch:

Wissen, vorzüglicher selbst als das Gute und Schöne* (κρείττων ἢ ἀρετῆ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν). *De m. opif.* 6. Als dieses höchst vollkommene Wesen bleibt Gott daher ewig sich gleich; eine Veränderung ist bei ihm nicht zu denken (θεὸς ἔλλειψιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἀνέχεται, πλήρης καὶ ἰσαίτατος ὢν ἑαυτῷ). *De sacrif. Ab. et C.* 234. Daher ist er auch einzig, für sich, in voller Einheit mit sich selbst und es ist Nichts ihm gleich (μόνος καὶ καθ' αὐτὸν, εἰς ὧν, ὁ θεός, οὐδὲν δὲ ὅμοιον θεῷ). *Leg. alleg. II,* 92. Durch seine Vollkommenheit und die daraus sich ergebende stete Sichselbst-Gleichheit, die durch keine äussern Einwirkungen gestört oder getrübt werden kann, genießt Gott allein der schönsten Seligkeit und des reinsten Friedens (μόνος ὁ θεός χαίρει καὶ μόνος εὐφραίνεται καὶ μόνῳ τὴν αμιγῆ πολέμου συμβέβηκεν εἰρήνην ἄγειν). *De Cherub.* 219. ¹⁵⁾ Da er allein von allen Affekten frei ist und von Nichts ausser ihm Seienden determinirt wird, so nennt ihn Philo das einzig freie Wesen (ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις). *De somniis II,* 313.

Nach diesen vorläufigen Bestimmungen Gottes gehen wir zur nähern Betrachtung des Göttlichen über. Wir haben bei Philo genau zu unterscheiden zwischen dem absoluten, an sich seienden Gotte und dem sich selbst offenbarenden; jener ist der Welt transcendent, dieser immanent. — An dieser Unterscheidung muss festgehalten werden, wenn nicht, wie es so

¹⁵⁾ *De somniis II,* 314 heisst es: Ἰσθι δὴ, γενναῖε, ὅτι θεός μόνος ἡ ἀψευδестаύτη καὶ πρὸς ἀληθειάν ἐστιν εἰρήνη, ἡ δὲ γεννητὴ καὶ φοαρτὴ οὐσία πᾶσα συνεχῆς πόλεμος. Vergl. auch *de Abrah.* p. 43.

oft geschehen, die metaphysischen Begriffe Philo's gänzlich missverstanden werden sollen. Der transscendente Gott bei Philo ist das ὄν, das Seiende, die an sich seiende Totalität, die unendliche Fülle des göttlichen Wesens. Es ist dies die abstrakte Allgemeinheit, in der es noch zu keiner Besonderung, keiner Bestimmtheit gekommen ist.

Das Absolute ist allein für sich, steht noch in keiner Beziehung zu etwas Anderem (τὸ ὄν, ἢ ὄν ἐστὶ οὐχὶ τῶν πρὸς τι). Es ist das ganz in sich verschlossene Sein, das Nur-bei-sich-Sein des Göttlichen, was daher jedes Verhältniss zu einem ausser ihm Seienden nothwendig ausschliesst (αὐτὸ γὰρ εαυτῷ πλήρες καὶ αὐτὸ ἐαυτῷ ἰκανὸν καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντός ἐν ὁμοιότητι).¹⁶⁾ — Wegen der gänzlichen Bestimmungslosigkeit des ὄν ist es auch namenlos. So sagt Philo in der Schrift *de somniis* I, 263: καὶ ἐν ἐτέροις σκεψάμενος εἰ ἐστὶ τι τοῦ ὄντος ὄνομα σαφῶς ἔγνω, ὅτι κύριον μὲν οὐδὲν, ὃ δ' ἂν εἴπη τις καταγρώμενος ἔρει · λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν: von dem Seienden, als solchem, kann Nichts weiter gesagt werden, als eben das Sein, da jede weitere Bestimmung der Allgemeinheit seines Wesens fehlt.¹⁷⁾ Dieser Gedanke liegt auch einer andern Stelle zum Grunde: „die Freunde des Geistes, welche mit geistigen und unkörperlichen Wesen umzugehen pflegen, stellen das

¹⁶⁾ *De nom. mut.* p. 163.

¹⁷⁾ So heisst es auch *de vita M.* I, 130: Gott sagte deshalb zu Mose: ἐγὼ εἶμαι ὁ ὢν, damit sie den Unterschied des Seienden und Nichtseienden lernend, zugleich erfahren, dass im eigentlichen Sinne von ihm kein Name genannt werden könne, dem allein das Sein zukommt (ὄ μόνον πρόκειται γὰρ εἶναι). *Cf. de nomin. mut.* 159.

Seiende mit keinem der gewordenen Dinge in Vergleich, sondern jede qualitative Bestimmung von ihm entfernend — und es gewährt die höchste Seligkeit, das reine Sein ohne alle Bestimmung zu fassen — halten sie blos die Idee des Seins fest, ohne es weiter zu bestimmen.“ (*Quod deus sit immut.* 77.)

Von diesem noch zu keiner Bestimmtheit, keinem Lebendigsein in sich gelangten, an sich seiendem Wesen Gottes ist auch keine Erkenntniss möglich. „Denn das Wesen ist die leere Abstraktion. Erkennen ist Wissen in konkreter Bestimmung; das Erkannte muss konkret in sich selbst sein.“¹⁸⁾ Richtig sagt daher Philo: μή μὲντοι νομίσῃς τὸ ὄν, ὃ εἶπτι πρὸς ἀληθειαν ὄν ὑπ' ἀνθρώπου τινὸς καταλαμβάνεσθαι. *De nom. mut.* 158. Vergeblich wäre das Bestreben des nach der Erkenntniss dieses an sich seienden Wesens Gottes strebenden Menschengeistes; er könne nur das Eine erkennen, dass Gott diesem seinem Wesen nach unerkennbar sei (ὅτι ἀκτακλήπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεός).¹⁹⁾

¹⁸⁾ Hegel, Geschichte der Philos. III, 22.

¹⁹⁾ *De post. C. p.* 7; *cf. ibid. p.* 44. Dieser ächt philosophische Gedanke, den Philo noch an andern Stellen ausspricht, ist so angelegt worden, dass man die absolute Unerkennbarkeit Gottes bei unserm Philosophen behauptete. Dagegen spricht aber schon der Umstand, dass er, wie wir oben gesehen, die Erkenntniss Gottes als das Ziel des menschlichen Lebens hinstellt, und dass er selbst die Wege anzeigt, auf denen der Mensch zu der Erkenntniss gelange, wie er so oft von den Männern spricht, die sie wirklich erlangt. Größerer erscheint die Sache ganz einfach: Philo widerspricht sich selbst. Dähne, der diesen Widerspruch nicht gelten lassen will, dabei aber doch der Ansicht ist, dass Philo wegen der menschlichen Schwachheit und Niedrigkeit einerseits und der göttlichen Erhabenheit andererseits Gott für unerkennbar halten musste, suchte den Grund dieses scheinbaren Widerspruches in „dem Mangel

Diesem Wesen Gottes entsprechen der En Sof in der Kabbala,²⁰⁾ der θεὸς ἄφρατος, der unaussprechliche, unnennbare, aber auch undenkbare (ἀεὶνώητος) Gott der Gnostiker, der, als der Urgrund, als die an sich seiende, unergründliche Fülle alles Seins, βυθός und, weil es in ihm noch zu keiner Bestimmtheit und Thätigkeit gekommen ist, auch σιγή, Stille, heisst.²¹⁾ Es entspricht ihm ferner das Dât der muhammedanischen Mystiker.²²⁾

Bei diesem allgemeinen, abstrakten Sein bleibt es aber nicht; das Göttliche geht aus seiner Allgemeinheit heraus, besonders sich in sich selbst und wird zur

der Sprache“. Siehe seine historische Darstellung der alexandrinischen Religionsphilosophie, Seite 146. Keferstein (a. a. O. S. 43) scheint das Richtige zu fühlen, indem er sagt: im Ganzen heisst es doch nur, dass Gott als ὄν oder κατά τὸ εἶναι der menschlichen Erkenntnis unzugänglich ist“.

²⁰⁾ So heisst es in Tikkune ha-Sohar 71 e: אנת הוא חד ולא בהשבן, אנת הוא עלאה על כל עלאין, סתימא על כל סתימין, לית מהשבה תפיסה בד כלל.

²¹⁾ Vgl. Hegel a. a. O. S. 29; Baur christliche Gnosis, S. 32.

²²⁾ Siehe meine Schrift: El-Senusi's Begriffsentwicklung des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses, S. 2, Anm. 2. — Die Unerkennbarkeit Gottes seinem ansichseienden Wesen nach ist von einem arabischen Mystiker in folgenden Worten ausgesprochen:

„Fern ist, was ihr suchet, fern was ihr erstrebet. Niemand hat Gott jemals erreicht; weder der Geist noch der Leib seine Erkenntnis in sich erfasst. Er ist der Hoherhabene, zu dem Niemand gelangt; er ist der Seiende, der besitzt, nicht aber in Besitz genommen wird. Wenn schon die Sinne bebend staunen und die Herzen schwanken bei dem Schauen seiner Attribute, wie sollten sie sein Wesen erreichen können?“ Siehe Fleischer's Katalog der arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Leipz. Rathsbiblioth. p. 493.

lebensvollen Bestimmtheit. Dies ist: der Logos (ὁ θεῖος λόγος, ὁ τοῦ θεοῦ λόγος).

In dem λόγος macht sich das ansichseiende Absolute gegenständlich, wird konkret, ein in sich lebendiger Geist, und so erst zum wahrhaften, vollendeten Gotte, während er, blos von der Seite des Seins (κατὰ τὸ εἶναι) gefasst, der ganz inhaltslose, abstrakte Gott ist. Das Sein ist nur das Eine Moment des Göttlichen und erst in der Einheit mit dem andern Momente, dem Logos, in dem Gott als Geist, als lebendiger, schöpferischer Geist erscheint, wird das Göttliche erfüllt.

In sofern das Göttliche so aus seinem ansichseienden Wesen heraustritt, wird es sich selbst ein Anderes; aber dieses Andere ist nicht ein ihm Fremdes, von ihm Getrenntes, sondern es ist in ihm. Philo stellt dies unter dem Bilde des Erzeugens dar und er nennt der Logos oft den πρωτόγονος υἱός; das Erzeugte aber ist Moment seiner selbst.²³⁾

²³⁾ Auf diesen Gedanken, dass der λόγος ein Moment Gottes ist, und als solches nicht von ihm getrennt werden kann, ist besonders zu achten, da hiervon das ganze Verständniß der Philonischen Spekulation bedingt ist. Die Träumereien von göttlichen Mittelwesen, als wirklichen, für sich bestehenden Wesen, erscheinen dadurch in ihrem wahren Lichte. Ohne in den tiefen Sinn der Philonischen Worte einzudringen, machte man Voraussetzungen, wie: die überschwengliche Majestät Gottes, die Philo verhindere, sie mit der Unwürdigkeit der Welt und des Menschen in direkte Verbindung zu setzen und demgemäss erschuf man sich Wesen, die als Vermittler dienen sollten. Zu diesen gehörte nun zuerst der λόγος und so wurde Gott zu einem abstrakten Jenseits. — Dass der λόγος nothwendig ein Moment Gottes sei, hat auch Niedner in dem academischen Programm: „*de subsistentia τῷ Θεῷ Λόγω apud Philonem tributa*“ dargethan. Gleich auf der ersten Seite sagt er: τὸν Θεῖον λόγον *a Philone dici arbitror non aliam praeter deum substantiam, sed*

Da Gott dem Sein nach, als das ganz bestimmungslose Allgemeine, namenlos (*ἄνωνόμαστος*) ist, so wird der Logos, als dasjenige Moment des Göttlichen, in dem es zur Bestimmtheit kommt, von Philo passend *ὄνομα θεοῦ* genannt;²⁴⁾ denn der Name ist eben die Bestimmung eines Gegenstandes. — Der Logos heisst auch *εἰκὼν θεοῦ*, das Bild Gottes;²⁵⁾ in ihm macht sich Gott offenbar, während er als der an sich seiende, eigenschaftslose, unerfassbar ist und nur dem abstracten Denken angehört. — Als dieses Moment in dem Göttlichen wird der Logos auch *θεός* (Gott) genannt, dagegen heisst Gott in der Einheit seiner beiden Momente, der Totalität seines Wesens *ὁ θεός*, der Gott.²⁶⁾

Der Logos ist nun näher die göttliche Vernunft, in der die Ideen, als Urbilder (*παραδείγματα*) alles Seien-

ipsum unum deum, quatenus in manifestatione sui tanquam prodierit.
 In der später erschienenen Abhandlung „*de subsistentia τοῦ θεοῦ λόγῳ apud Philonem et Joannem tributa*“ (Zeitschrift f. die histor. Theolog. 1849 p. 377 ff.) erwähnt er unserer Auffassung mit anerkennenden Worten und äussert sich ganz in Übereinstimmung mit uns folgendermassen: *itaque ο θεός λόγος est substantia, quoniam, si non subsisteret, ζῶν θεός non est; at non α τοῦ θεοῦ substantia diversa substantia, quoniam τὸ λόγος εἶναι est ipsum τὸ ζῆν sive τὸ ζῶν θεός εἶναι, h. e. τὸ οὐ μόνον τὸ ὄν εἶναι.*
 Vgl. auch Baur in den Jahrbh. f. wiss. Kritik 1835, S. 749 ff.

²⁴⁾ *De conf. ling.* 341. Gfrörer (a. a. O. S. 191) meint, er heisse deshalb so, weil er als Offenbarer des alten Bundes betrachtet wird.

²⁵⁾ So *de monarchia II*, 302 u. a. v. a. Stellen.

²⁶⁾ *De somniis I.* 262 bespricht Philo den Bibelvers „*Εγὼ εἰμι ὁ θεός ὁ ὠφθαλμοῦ σοι ἐν τοπῳ θεοῦ*“, an dem es auffallend sei, dass es nicht heisse: „*ἐν τοπῳ τῷ ἐμῷ*“ sondern *ἐν τοπῳ θεοῦ*“, als wäre dies ein anderer Gott. Und er erklärt es folgendermassen: Der wahrhafte Gott ist nur Einer, u. nur uneigentlich kann von mehrern (Zweien) gesprochen werden. Den ersten bezeichnet die heilige Schrift mit dem Artikel, indem sie sagt: *εγὼ εἰμι ὁ θεός*, den andern nennt sie ohne Artikel, indem es heisst: *ἐν τοπῳ θεοῦ*. Dieser aber ist der λόγος.

leben; daher τόπος ιδεῶν oder ιδέα τῶν ιδεῶν genannt. Nach diesen Ideen wird die ganze sinnliche Welt geschaffen. „Indem Gott, als Gott“, sagt Philo,²⁷⁾ „voraussah, dass ohne ein schönes Vorbild ein schönes Abbild nicht werden und von den sinnlichen Dingen Nichts vollkommen sein könne, ohne nach einer urbildlichen, geistigen Idee geschaffen zu sein, so bildete er, als er diese sichtbare Welt ins Dasein treten lassen wollte, zuerst die geistige, um nach diesem geistigen, Gott ähnlichen Vorbilde die sinnliche Welt, als ein jüngeres Abbild der altern, zu gestalten, welche so viel sinnliche Gattungen enthalte, als in jener geistige sind.“ Diese Welt von Ideen, dieses Intellektual-Reich befindet sich aber nicht an irgend einem Orte; „dies zu sagen oder zu denken ist nicht gestattet,“ ist unmöglich (τὸν δὲ ἐκ τῶν ιδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν).

Um dies genauer zu erklären, bedient sich Philo eines Bildes: er vergleicht das göttliche Schaffen mit dem eines Baumeisters. Wie dieser, wenn er eine Stadt gründen will, zuerst in seinem Geiste Alles überlegt, was zur Stadt gehört und, den Plan der ganzen Stadt entwerfend, diese geistig vollendet, bevor er zur Ausführung seines Werkes schreitet: „so hat auch Gott,

²⁷⁾ Προλαβὼν ὁ θεὸς ἅτε θεὸς, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο καλοῦ διχα παραδείγματος, οὐδὲ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον ὃ μὴ πρὸς ἀργέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουλευθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτοῦ κόσμου δημιουργῆσαι. προεξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα γράμμενος ἀσώματῳ καὶ θεωριδιστατῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεσάσχηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα τσαῦτα περιεξούτα, αἰσθητὰ γένη ὡσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητὰ. — *De m. opif.* 7.

als er die grosse Stadt — die Welt — zu gründen gedachte, zuerst die Typen derselben entworfen, aus ihnen die intelligible Welt zusammengesetzt und dann erst die wirkliche Welt nach ihrem Vorbilde geschaffen. Wie nun die im Geiste des Baumeisters gebildete Stadt ausserhalb keinen Ort hat, sondern in dem Geiste des Künstlers ausgeprägt ist, so hat auch die aus Ideen bestehende Welt keinen andern Ort als den göttlichen Logos, der sie gebildet (τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον, τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα).²⁵⁾ „Wenn man, sagt er weiter unten, sich keiner bildlichen Ausdrucksweise bedienen will, so muss man sagen, dass die intelligible Welt nichts Anderes sei, als die Vernunft Gottes, sofern er bereits schafft (οὐδὲν ἂν ἕτερον ἔποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούντος); denn die intelligible Stadt ist nichts Anderes, als die Vernunft des Baumeisters, der die wirkliche Stadt nach der in seinem Geiste entworfenen zu bauen gedenkt.“²⁶⁾

²⁵⁾ Die Kabbala hat denselben Gedanken, nur in anderer Form. Im Sohar Pinchas 23 a. heisst es: קודשא ב'ה ברא ליה בדיוקניה דא מלכות קדישא, דאיהי תמונת כל דבה אסתכל ק'ב'ה וברא עלמא וכל בריון דברא בעלמא. An einer andern Stelle (Sohar Schemoth 20 a.) finden wir denselben mit Bezug auf die „Weisheit“ also ausgedrückt: בשעה שעלה במהשבה לפני הקבה לברא עולמו, כל העולמות עלו במהשבה אחת ובמהשבה זו נבראו כלם. ההד כלם בתכמה עשית ובמהשבה זו שהיא ההכמה נברא העולם הזה והעולם של מעלה.

²⁶⁾ An dieser Stelle spricht sich Philo so klar über das Verhältniss des λόγος zu Gott aus, dass es unbegreiflich ist, wie man denselben als ausser Gott seiend auffassen konnte.

So weit sehen wir in dem λόγος die göttliche Vernunft, die das All denkt und die Ideen alles erscheinenden Seins erschafft und in sich fasst. Gott aber ist nicht bloß ein denkender, sondern auch thätiger, wirklich schaffender Geist. Der λόγος muss sich daher äussern, hervortreten, Und so fasst ihn auch Philo als die das Universum schaffende, belebende und durchdringende Vernunft Gottes.

Zweifach ist der Logos, sagt er,³⁰⁾ sowohl in Bezug auf das All, als auch auf den Menschen; in Betreff des All umfasst der Eine die unsinnlichen und vorbildlichen Muster, aus denen die geistige Welt zusammengefügt ist, der andere die sichtbaren Dinge, welche Nachahmungen und Abbilder jener Vorbilder sind (κατὰ μὲν τὸ πᾶν, ὃ τε περὶ τῶν ἄσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγῃ κόσμος καὶ ὁ περὶ τῶν ὄρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο). Beim Menschen ist der Eine die im Innern ruhende Gedankenwelt (ἐνδιάθετος), der andere der hervorbringende (thätige, durch die Sprache sich äussernde, προφορικὸς); der Eine ist die Quelle, der andere der Ausfluss derselben; jener hat zu seinem Boden den Geist, dieser in Betreff des Hervorbringens die Zunge, den Mund und die übrigen Sprachwerkzeuge.³¹⁾

³⁰⁾ de vit. M. III. 211.

³¹⁾ Dieses Verhältniss des λόγος ἐνδιάθετος und des λόγος προφορικὸς — diese Ausdrücke werden von ihm beim göttlichen λόγος zwar nicht gebraucht, sie bezeichnen aber genau das, was er unter dem Gott noch ganz Immanentsein und dem Transeunt-Werden des λόγος versteht — drückt Philo auch aus durch: ἐννοια und διανόησις. So in der Schrift quod deus sit immut. p. 73, wo er ἐννοια erklärt als ἐναποκειμένην οὐσαν νόησιν und διανόησις als νοήσεως διεξοδόν. —

Wir haben jetzt das Sich-Aeussern des göttlichen Logos und deshalb

II. die sinnliche Welt zu betrachten. Ihr liegt zu Grunde das οὐκ ὄν (μη ὄν), das Negative, die Materie, die an sich alles wahren Seins entbehrt und nur insofern Existenz hat, als sie von dem Wahren, von den göttlichen Ideen erfüllt wird. Wie Gott das Sein zukommt, so ihr das Nichtsein, wie Gott die unversiegbare Quelle des Lebens ist, so ist sie das Leblose, Todte (ἡ μὲν ὕλη νεκρόν. ὁ δὲ θεὸς πλεον τι ἢ ζωὴ „πηγὴ τοῦ ζῆν“, ὡς αὐτὸς εἶπεν, ἀέννατος). *De prof.* 152. Denn ohne Form gedacht, ist die Materie ein leeres inhaltsloses Nichts, ein reines Abstraktum, dem alle Realität fehlt³²). „Mose, sagt er, erkannte die Nothwendigkeit,

³²) So fasst auch der bekannte jüdische Philosoph Salomon Ibn-Gabirol (Avicebron genannt) die Materie auf. In seinem Werke „*Fons vitæ*“ (*Mekor Chajim*) sagt er: *proprietas esse non convenit materiæ per se, sed materiæ et formæ simul.* Siehe *Seyerlen Avicebron de materia univ.* (theol. Jahrb. v. Baur u. Zeller 1857, S. 263). Wir haben bei Philo nicht an einen „kosmologischen Dualismus“ zu denken, wie Dähne (a. a. O. S. 171 ff) und Andere behaupten, da der Materie gar kein reales, sondern nur ein potentiellles Sein und am allerwenigsten Selbstständigkeit zukommt, was doch nothwendig wäre, wenn man dieselbe als ein anderes, gleichthätiges Prinzip neben Gott hinstellen wollte. Wiederum soll bei Philo die Scheu „die göttliche Majestät zu verletzen“ der Grund gewesen sein, dies zweite Prinzip, als unabhängig von Gott, anzunehmen und dadurch die Entstehung des Bösen nicht in Gott, sondern in der Materie zu suchen. Wir sehen hier wiederum, wie auf falsche Voraussetzungen falsche Behauptungen gegründet werden. Ebenso wenig wie Plato eine ewige, selbstständige Materie annimmt, die Gott als Chaos vorgefunden (vergl. Hegel a. a. O. II, S. 220), weiss Philo von einer solchen; vielmehr ist nach ihm die Materie selbst aus Gott hervorgegangen, da Gott nicht blos der δημιουργός (der Bildner) sondern auch der κτιστής (der Schöpfer) der Welt ist. Vergl. die schon angeführte

dass bei den seienden Dingen das Eine die wirkende Ursache, das Andere das Leidende sei, und dass die wirkende Ursache sei die reinste und klarste Vernunft, welche besser ist als die Tugend, besser als die Wissenschaft und besser selbst als das Gute und Schöne; das Leidende aber (die Materie) ist unbeseelt, durch sich selbst unbeweglich, bewegt aber, geformt und beseelt von der Vernunft, verwandelt es sich in das vollkommenste Werk, in diese Welt (τὸ δὲ παθητικὸν, ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινήθην δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, μετὰβάλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον).³³⁾

Dass diese formlose Materie belebt, mit einem wirklichen Sein erfüllt, und aus ihr, die an sich selbst nichts Schönes hat, aber die Möglichkeit in sich trägt, sich zu Allem zu gestalten — (μηδὲν ἐξ ἑαυτῆς εχοῦσα καλόν, δυναμένη δὲ γενέσθαι πάντα) — der Kosmos gebildet wurde, das hat die göttliche Güte zur Quelle, welche der Materie Nichts von dem bessern Sein vorenthalten wollte.³⁴⁾

Stelle *de somniis* I, 230, wo es heisst: οὐ μόνον εἰς τοῦμοσανὲς ἦγαγεν (τὰ πάντα), ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτιστὴς αὐτὸς ὢν. In diesen Worten, scheint uns, ist es deutlich genug ausgesprochen dass es keine ewige, selbständige, von Gott unabhängige Materie gebe; und nur, weil Philo eine solche nicht annahm, war es möglich, Gott den ποιητὴς τῶν ὄλων zu nennen. Vergl. auch Keferstein a. a. O. S. 3 ff.

³³⁾ *De mundi opif.* p. 5 seqq.

³⁴⁾ *Ibid.* p. 8. Diesen Gedanken hat Philo mit Plato gemein, auf den er sich auch an der Stelle mit den Worten bezieht: ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπε τις, „ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα κ. τ. λ. Er meint damit die Stelle in Timaeus, wo es heisst: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδὲς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τοῦτου δ' ἕκτος ὢν πάντα ὅτι μάλιστα

Näher bestimmt wird von Philo als Bildner der Materie der göttliche Logos. „Die Welt ist entstanden und nothwendig durch einen Urheber entstanden. Der λόγος des Schöpfers selbst ist der Siegelring, durch welchen jedes Einzelne geformt wurde (ὁ δὲ τοῦ ποιουῦντος λόγος αὐτὸς ἐστὶν ἡ σφραγὶς ἡ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται); dadurch hat Alles von Anfang an eine vollkommene Gestalt erhalten, weil es Abbild ist des vollkommenen λόγος.³⁵⁾ Diese Formbildung des λόγος geschieht dadurch, dass sich seine Ideen in der Materie abdrücken, das heisst, dass die Materie, welche die Möglichkeit hat, alle Unterschiede aus sich herauszusetzen, die Kraft bekommt,

γενέσθαι εβουληθη παραπλήσια ἑαυτῷ βουληθεὶς ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον οὐ μὴδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὲ τὰν ὄσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχιαν ἄγον ἀλλὰ κινουμένον ἑλιγμειῶς καὶ ἀτακτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἀμεινον. Timæus p. 29. Zum richtigen Verständnisse dieser Stelle vgl. Hegel a. a. O. II. S. 219 ff. — Dass die Welt durch die Güte Gottes entstanden sei, ist ein Lieblingsgedanke unseres Alexandrinerers und wird häufig von ihm ausgesprochen; so sagt er de mut. nom. 166: wesshalb hat Gott, der ja in seinem Wesen sich immer gleich bleibt, das Nicht-Seiende geschaffen? (ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; — der Ausdruck „ἐποίει“ nach dem Obigen zu beachten!) ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλοδωρὸς ἦν. De Cher. 228 heisst es: τῆς κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαλότητα τοῦ δημιουργοῦ und so a. v. a. Stellen. — So lehrt auch die Kabbala: אין כּוּף הוּא הַטּוֹב הַמּוֹחֵל, לְכֵן בְּרָא הַעוֹלָמוֹת כְּדֵי לְהִיטִיב וּלְהוֹשִׁיל לְזוֹלָתוֹ. Schomer Em unim f. 35 b. Ferner im Buche Iezirah p. 186: הַעוֹלָמוֹת לֹא נִבְרָא עַל צַד הַחַיִּיב וְהַכּוֹרֵה רַק מִנְּדַבַּת רַצוֹנוֹ בְּרוּךְ הוּא כְּמִדַּת הַסְּדוֹ לְהִיטִיב וּלְגַמּוֹל חַסְדֵּם עַם בְּרוּאֵיו.

³⁵⁾ De prof. 112. So sagt er de somniis II, 277. ἀσχημάτιστον οὖσαν τὴν τῶν πάντων οὐσίαν ἐσχημάτισε (sc. ὁ θεὸς) καὶ ἀτύπωτον ἐτύπωσε καὶ ἀποῖον ἐμόρφωσε καὶ τελειώσας τὸν ὄλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκῆνι καὶ ἰσα. τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. —

diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werden zu lassen. Diese Ideen sind nun nicht von Aussen wirkende Kräfte, sondern das lebendige Allgemeine, das von Innen heraus wirkt und sich specialisirt. „Diejenigen, sagt Philo,³⁶⁾ welche die unkörperlichen Ideen für leere, wahrheitslose Namen halten, heben das nothwendige Wesen der Dinge auf, welches das Vorbildliche Muster von Allem ist, das eine bestimmte Qualität hat und nach welchem Jegliches specialisirt und in ein bestimmtes Maass gebracht wird.“ Die Ideen können daher nicht negirt werden, wenn man nicht zur Formlosigkeit der Materie zurückkommen wolle, denn „dieser unkörperlichen Kräfte, deren wahrer Name „Ideen“ ist, bediente sich Gott, um ein Jedes die ihm passende Form annehmen zu lassen“ (ταῖς ἀσωμάταις δυνάμειν, ὧν ἐτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, καταχρησάτο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἀρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν). Wir können schon hieraus deutlich ersehen, dass Philo sich in Betreff der Ideen oder Kräfte ganz der platonischen Anschauung anschliesst; er sagt es aber auch ausdrücklich, dass er nur die platonischen Ideen im Auge hat und zwar in der Schrift *de monarchia* p. 293. Er lässt hier Gott zu Mose von den δυνάμεις, ihrer formbildenden Thätigkeit sprechen, und da heisst es dann: ὀνομαζοῦσι δὲ αὐτὰς οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τινὲς τῶν παρ' ὑμῶν ιδέας, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν ὄντων ἰδιοποιοῦσι κ. τ. λ. Unter den „τινες“ ist natürlich Plato und seine Schule verstanden. — Durch das Wirken dieser Ideen tritt die sinnliche Welt ins

³⁶⁾ *De vict. offer.* 355.

Dasein, welche, wie wir schon oben gesehen, das Abbild der Intellektual-Welt ist,³¹⁾ die in dem göttlichen λόγος lebte; und wie die göttliche Vernunft jene Welt geschaffen, so ist sie auch Schöpferin von dieser (λόγος δὲ ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ συμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο). *De monarchia* II, 302. Dass die Welt entstanden sei, hat Moses richtig erkannt, „denn alles Sinnliche entsteht, verändert sich und bleibt niemals in demselben Zustande; dem Unsichtbaren und Geistigen allein kommt die Ewigkeit zu. Da nun diese Welt sichtbar und sinnlich ist, so muss sie nothwendig entstanden sein.“ *De m. opif.* 6.

Es kann aber von ihr nicht gesagt werden, dass sie in der Zeit entstanden sei, denn „die Zeit war nicht vor der Welt, sondern sie ist entweder mit ihr oder nach ihr geworden. Denn sie ist das Maass der Bewegung des Himmels³⁸⁾, die Bewegung aber kann nicht früher sein als das Bewegte, sondern sie muss später oder mit ihr entstanden sein; daher auch nothwendig die Zeit mit der Welt gleichen Alters oder jünger ist als sie. Sie aber für älter erklären zu wollen, wäre ganz unphilosophisch. . . . Deshalb muss auch das „im An-

³¹⁾ So heisst euch *ibid.* p. 12: ὁ μὲν ἀνώματος κόσμος ἤδη πέρασ εἶγεν ἰδρυθεὶς ἐν τῷ θεῷ λόγῳ, ὁ οὖν ἀληθινὸς πρὸς ἀράσαιμα τούτου ἐτελειουργεῖτο. — Da auch nach den Lehren der Kabbala die sinnliche Welt ein Abbild ist der im מלכות קדישא ruhenden Idealwelt — was wir oben gesehen — so heisst es im Sohar Wajeza 156 b: כל מ' די בארשא הכי נמי לעילא, ולית לך מלה זעירא בהאי עלמא דלא תלייא במלה אחרא עלאה.

³⁸⁾ Plato (bei *Plut. Plac.* I, 21), definirt die Zeit ebenso als διαστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.

fange schuf Gott,“ genommen werden in dem Sinne von „zuerst.“³⁹⁾

Philo fasst so die Zeit als etwas Subjektives, als eine blosser Form der Sinnlichkeit, die Dinge in ihrem Nach-einander aufzufassen und deshalb kann für ihn keine Zeit gewesen sein, als die Welt, in der wir eben dieses Nach-einander wahrnehmen, noch nicht war. Uns erscheint dies anders; „denn jedes Entstehen der Zeit setzt die Zeit immer schon voraus, weil etwas nur in der Zeit entstehen kann; und sie muss mithin als eine unendliche Dauer vorgestellt werden.“⁴⁰⁾

Wie die Welt nach Philo nicht in der Zeit entstanden gedacht werden kann, so hat auch Gott nicht einer bestimmten Zeit bedurft, das Einzelne ins Dasein treten zu lassen, da es ihm geziemt, Alles zu gleicher Zeit zur schaffen — *ἀμα γὰρ πάντα δρᾶν εἰκὸς θεοῦ* — und die Sechszahl der Tage, von denen die Schrift spricht, bezieht sich blos auf das Ordnungsmässige, in dem Alles entstand, da diese Zahl die vollkommenste ist . . . ,

³⁹⁾ *De mundi opif.* 10. Ebenso heisst es *leg. alleg.* 60: εὐηδὲς πάνυ τὸ οἰεσθαι ἕξ ἡμέραις ἢ καθόλου χρόνον κόσμον γεγονέναι, διότι σύμπας ὁ χρόνος ἡμερῶν καὶ νυκτῶν ἐστὶ διάστημα καὶ ταῦτα ἡλίου κινήσις ὑπερ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν ἰόντος ἕξ ἀνάγκης ἀποτελεῖ. Ἡλίου δὲ μέρος οὐρανοῦ γεγονέναι, ὥστε χρόνον ἀνομολογεῖσθαι νεώτερον κόσμου. Λεγοῖτ' ἂν οὖν ὀρθῶς, ὅτι οὐκ ἐν χρόνῳ γέγονε κόσμος, ἀλλὰ διὰ κόσμου συνέστηκε χρόνος. So sagt auch Plato im *Timæus* T. IX 318 ed. Bip: Χρόνος δ' οὖν μετὰ οὐρανοῦ γεγονέναι — ἕξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῆ χρόνος, ἡλίου καὶ σελήνης καὶ πέντε ἄλλα ἀστρα ἐπικλήντων ἔχοντα τλάνητες, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε.

In dem schon angeführten cabbalistischen Werke Schomer Emunim heisst es gleichfalls S. 36: **הַזְמַן הַתְּחִילִי אֶת־הַבְּרִיאָה.**

⁴⁰⁾ Michelet, die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes I. S. 60.

Diese Ordnung, welche die Anfeinanderfolge und das Band vorhergehender und nachfolgender Gegenstände ist, war nothwendig, da in der Unordnung nichts Schönes ist (*καλὸν γὰρ οὐδὲν ἐν ἀταξίᾳ*).¹¹⁾

Wie die Welt durch die göttliche Vernunft ins Dasein getreten ist, so wird sie auch von ihr erfüllt und durchdrungen. Dadurch gewinnt sie Bestand und Festigkeit. „Alles Sinnliche“, sagt Philo, „ist seiner eigenen Natur nach locker; was es aber doch zusammenhält, ist der göttliche λόγος. Denn dieser ist die bindende Kraft, die Alles mit Wesenheit erfüllt (*κόλλα γὰρ ἐστὶ καὶ ὀσμὸς οὗτος, τὰ πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς*).¹²⁾ Der λόγος ist so zugleich das Gesetz, nach welcher Alles in der Natur geschieht, die im Innern treibende Kraft, welche den Gang der Natur nach einer bestimmten Ordnung und in Gesetzmässigkeit leitet, weshalb ihn auch Philo oft geradezu νόμος nennt. Von diesem Gesetze sagt er: „es ist die mächtigste Stütze des All; von der Mitte bis zu den Grenzen, von der äussersten Grenze bis zur Mitte sich erstreckend, wandelt es den unveränderten Gang der Natur, alle Theile zusammenführend und verbindend. Denn zum unauflöselichen Bande des All hat es der Schöpfer gemacht (*ὀσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄρρηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίησεν πατήρ*). Deshalb wird auch keins der Elemente dem andern störend entgegenwirken. Das göttliche Gesetz stellt sich dazwischen, gleichsam tönend

¹¹⁾ *De mundi opif.* 6 und 10.

¹²⁾ *Quis rer. div. h. p.* 42. Ebenso heisst es *de profug.* 133: ὁ τοῦ ὄντος λόγος ὀσμὸς ὧν τῶν ἀπάντων ὡς εἴρηται καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ τριγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι.

unter den (an sich) tonlosen Elementen, damit das All, wie nach einer vorgeschriebenen Musik, harmonisch zusammentöne.⁴³⁾ So herrscht auch in der Welt die schönste Harmonie, der innigste Zusammenhang (συμπάθεια). Eins fügt sich an das andere, wie die Ringe in einer Kette, Alles lebt für und durch einander, das Eine bedarf des Andern und schliesst dienend dem Andern sich an und so erscheint das Ganze als ein kunstvoll gebildeter Organismus, in dem einem jeden Gliede seine passende Stelle angewiesen ist, um seine Thätigkeit zum Wohle des Ganzen zu entfalten. In dieser Weise schildert Philo in der Schrift *de cherubim* p. 224 sqq die Harmonie des Wetalls und er zeigt uns an dieser Stelle, welchen tiefen Blick er in das innere Leben der Natur gethan. Mit dichterischer Begeisterung spricht er besonders von der Harmonie des Himmels, von der Musik der Sphären. Fortwährend, sagt er, ⁴⁴⁾ lässt der Himmel Musik erklingen, durch den Umschwung seiner Wesen die volltönendste Harmonie vollführend. Vernähmen wir ihren Klang, so würde in uns ein so unwiderstehliches Verlangen, eine so heftige Begierde nach ihr rege werden, dass wir dem Irdischen uns ganz entrückt fühlten, irdischer Speisen uns enthielten und als solche, die im Begriffe sind, unsterblich zu werden, nur an den göttlichen Gesängen der vollendeten Musik uns labten. Sie hat Mose einst vernommen, als er, unkörperlich geworden, vierzig Tage und vierzig Nächte weder Brod noch Wasser berührte. — Der Himmel das urbildliche

⁴³⁾ *De plantatione* N. p. 146.

⁴⁴⁾ *De Somniis* I, 221 ff.

Instrument der Musik, scheint aber nur deshalb so vorzüglich gestimmt zu sein, damit zur Ehre des Allvaters Hymnen ertönen. Diese Harmonie bezeichnet er als die Güte und Gnade Gottes (ἁρμονία πάντων ἐστὶν ἡ ἀγαθότης καὶ ἰσως δύνάμις τοῦ θεοῦ);⁴⁵⁾ denn die göttliche Liebe ist es, die das Universum leitet und zusammenhält. — In Bezug auf dieses Wirken Gottes in der Welt sagt er, wie oben vom λόγος: „das All wird durch unsichtbare Kräfte zusammengehalten, welche der Weltbildner von dem äussersten Ende der Erde bis zu den Grenzen des Himmels ausdehnte, dafür sorgend, dass das in schöner Weise Verbundene sich nicht auflöse. Denn diese Kräfte sind die unzertrennlichen Bande des All (δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντός ἀρρήκτοι).“ *De migr. Abr.* 332. Durch diese das ganze Weltall erfüllenden Kräfte ist Gott überall gegenwärtig; keinen Punkt der Welt hat er leer gelassen, überall erscheint er als der thätige und schaffende Geist.⁴⁶⁾ Dies drückt Philo also aus: πανταχοῦ (sc. συμβέβηκεν εἶναι θεῶ), ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἐρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσειγξε δεσμοῖς. Hier sehen wir die Immanenz Gottes in der Welt, die wir schon nach dem Frühern bei Philo haben annehmen müssen, deutlich ausgesprochen. Da Gott aber seinem ansichseienden Wesen nach, wie wir oben gesehen, der Welt

⁴⁵⁾ *De vita M.* 212.

⁴⁶⁾ Darum sagt er auch, dass die Welt für das höchste und wahrhafte Heiligthum Gottes zu halten sei (τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀληθειαν ἱερόν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρεὶ κόσμον εἶναι). *De Monarchia II*, zu Anfang.

transcendent ist, so sagt auch Philo an unserer Stelle: τὸ ὑπεράνω τῶν δυνάμεων ὃν ἐπινοεῖται περιττεύειν. *De conf. ling.* 247. ⁴⁷⁾ Wenn aber von den Darstellern des Philonismus von einer Transscendenz Gottes überhaupt und dabei doch von einem die Welt durchdringenden und erfüllenden Gotte — was sie natürlich der eigenen Worte Philo's wegen nicht wegdemonstriren können — gesprochen wird, so sagen wir darauf: „ist das Absolute das absolut Durchdringende, so muss es auch einen Gegenstand haben, den es durchdringe. In seinem abstrakten Insichsein und Beisichsein hat das absolute Ursubjekt aber nichts Durchdrungenes; es selbst hört also auch insoweit auf, das Durchdringende zu sein. Durchdringendes und Durchdrungenes bleiben als Subjektivität und Objektivität einander ausserlich, wenn man sich nicht dazu entschliessen kann, das Durchdringende soweit reichen zu lassen, als das Durchdrungenes, und umgekehrt.“ ⁴⁸⁾ — Wie Gott seine Thätigkeit in dem Universum überall manifestirt, so zeigt sie sich auch zu jeder Zeit; „nie hört Gott auf thätig zu sein, sondern wie es zu dem Wesen des Feuers gehört, zu brennen,

⁴⁷⁾ Derselbe Gedanke spricht sich auch in folgender Stelle aus: οὐ ἐν χρόνῳ τὸ αἴτιον, οὐδὲ συνολῶς ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου. Τα γὰρ γεγονότα πάντα ὑποζεύξας ἑαυτῷ, περιεγεται μὲν ὑπ' οὐοενος, ἐπιβεβηκε δὲ πᾶσιν. Ἐπιβεβηκῶς δὲ καὶ ἔξω τοῦ δημιουργηθέντος ὧν, οὐδὲν ἦττον πεπληρώκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ· οἷα γὰρ οὐνάμεως ἄγχοι περάτων τεινας ἕκαστον κατὰ τοὺς ἁρμονίας λόγους συνύφηεν. *De post. C.* 7. Dass er mit dem αἴτιον, insofern es transcendent ist, hier das ansichseiende Wesen Gottes meint, geht aus dem unmittelbar Folgenden hervor, was wir schon oben, als wir von der Unerkennbarkeit des ὄν sprachen, angeführt haben.

⁴⁸⁾ Michelet a. a. O. S. 92.

des Schnees, Kälte hervorzubringen, so gehört es zu dem Wesen Gottes, thätig zu sein; und noch bei Weitem mehr, da er auch in allen andern Dingen das Prinzip der Thätigkeit ist.“ *Leg. alleg.* 61. ⁴⁹⁾

⁴⁹⁾ Wenn es schon aus unserer ganzen Darstellung hervorging, wie unmöglich es sei, bei Philo eine Trennung der schaffenden Kräfte Gottes von Gott selbst anzunehmen, so zeigt es sich aus an dieser Stelle von Neuem, wie Philo sich nur einen selbstthätigen und schaffenden Gott denken konnte, da er die Thätigkeit als sein eigenstes Wesen ausspricht. Er hat es richtig erkannt, dass Gott nur Gott ist als thätiger und schaffender Geist, wenn aber die Darsteller seines Systems durchaus die δυνάμεις von Gott selbst entfernen wollen, so zeigen sie dadurch, dass sie unsern Philosophen nicht verstanden haben. Philo spricht sehr oft von der wohlthuenden und herrschenden Kraft Gottes und da ihm das Wohlthun und Herrschen als das Vorzüglichste des göttlichen Wirkens erscheint, so nennt er die ἀρχή und die ἀγαθότης — wofür auch andere, sinnverwandte Namen vorkommen — die obersten oder grössten Kräfte (αἱ ἀνωτάτω, αἱ πρῶται καὶ μέγιστα δυνάμεις). Hierüber sagt er in der Schrift *de plantatione* N. p. 161: Die (Gen. 21, 33) genannten Namen bedeuten die das göttliche Wesen (τὸ ὄν) umgebenden Kräfte; Herr (κυριός) ist die, durch welche er regiert, Gott (θεός) die, durch welche er wohlthut. Deshalb wird auch von dem heiligen Mose in der ganzen Schöpfungsgeschichte der Name „Gott“ angewendet. Denn es war passend, dass der Schöpfer nach der Kraft benannt werde, durch welche er Alles schuf, ordnete und schmückte.“ Wenn nun, wie hier und an vielen andern Stellen (*cf. quis rer. div. haer.* 37; *de vita M.* III, 206; *de vict. off.* 350; die Fortsetzung der schon angeführten Stelle *de conf. ling.*, 277, wo es geradezu heisst: τούτου (τοῦ ὄντος) δυνάμις δὲ, ἣ ἐθελκε καὶ οὐτάξατο τὰ πάντα κέλληται μὲν ἐτύμως θεός u. m. a.) Gott nach seinen Kräften benannt, also bestimmt wird, so ist sicherlich schon deshalb, abgesehen von dem, was sich aus dem ganzen Systeme ergibt, an eine Trennung der Kräfte von Gott nicht zu denken. Wenn die δυνάμεις in der That ausser Gott seiende Wesen wären und Gott sich ihrer bei der Schöpfung und Regierung der Welt bediente, wie könnte Philo hinsichtlich der Schöpfung (*de m. opif.* p. 9) ausdrücklich sagen: οὐδὲν ἐπαρκαλήτω — τις γὰρ ἦν ἄτερος; — μόνῳ δὲ ἑαυτῷ γρησάμενος ὁ θεός, ἔγνω οὐδὲν εὐεργετεῖν κ. τ. λ. Um die Richtigkeit unserer Auffassung noch klarer darzulegen, führen wir noch die Stelle an, wo Philo von dem Verhältnisse der „Kräfte“ zum λόγος spricht: *de Cherubim* p. 205.

Indem so das ganze All von der göttlichen Vernunft und ihren wirkenden Kräften erfüllt und belebt wird, so liesse sich, sagt er, mit Recht das Kleinste der Geschöpfe, der Mensch, mit dem grossen All vergleichen, weil beide aus einem Leibe und einer vernünftigen Seele bestehen, wie denn auch der Mensch die kleine Welt — Mikrokosmos —, die Welt der grosse Mensch genannt worden sei (ὥστε καὶ ἐναλλάττοντες, βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἀνθρώπων ἔφασσαν, μέγαν δὲ ἀνθρώπων τὸν κόσμον εἶναι).⁵⁰⁾

Das Wirken der göttlichen λόγος in diesen Mikrokosmos haben wir nun kennen zu lernen und daher.

III. die Geistesphilosophie Philo's zu betrachten. Der menschliche Geist ist der schönste Abglanz Gottes (ἀπαύγασμα θεοῦ);⁵¹⁾ in ihm offenbart sich auf die vollkommenste Weise der göttliche Geist. Seiner Vernunft nach ist der Mensch daher in innigster Ver-

Dort sagt er, um die das Paradies bewohnenden Cherubim zu allegorisieren — wie wir in der Einleitung gesehen haben, erwähnt er es gerade hierbei, dass seine Seele in gottbegeisterter Stimmung die rechte Erklärung des biblischen Wortes vernommen —: κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δυο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρῶτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν. Durch die Güte sei das All geschaffen worden, durch die Macht werde das Geschaffene beherrscht. Dann heisst es: Τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον, λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν, „zwischen beiden Kräften steht der λόγος in der Mitte, denn durch ihn ist Gott sowohl herrschend als auch gütig.“ Es kann dies nach dem bisher Ausgeführten nichts Anderes heissen als: Gott ist als λόγος der in der Welt mit Macht und Liebe Wirkende und darum vereinigen sich in dem λόγος die ἀγαθότης und die ἐξουσία.

⁵⁰⁾ *Quis rer. div. her. p. 35.* Plato nennt aus demselben Grunde die Welt ein „beseeltes, vernünftiges“ lebendes Wesen“ (ζῶον ἐμψυχον ἐννοον). *Timaeus p. 30.*

⁵¹⁾ Aehnlich bei den Rabbinen: נר וניצוץ מהשם הגדול ד'.

wandtschaft gebildet mit dem göttlichen λογος; ⁵²⁾ sie ist ein Theil (ἀπόσπασμα) der göttlichen Vernunft. ⁵³⁾ Daher rührt ihre Vortrefflichkeit, daher ihre Kraft, das ganze Weltall zu durchdringen.

„Dies wäre unmöglich, wenn der menschliche Geist nicht ein Theil von den göttlichen wäre und zwar ein untrennbarer. Untrennbar aber ist er deshalb, weil bei Gott überhaupt nicht von einer Trennung, sondern nur von einer Ausdehnung gesprochen werden kann. Deshalb vermag auch der menschliche Geist, wenn er die Welt betrachtet, bis zu den äussersten Grenzen des All sich zu erstrecken, ohne gebrochen zu werden; denn seine Kraft ist dehnbar.⁵⁴⁾ — Hier sehen wir — was wir später noch deutlicher erkennen werden — die Immanenz Gottes auch beim Menschen ausgesprochen. Wäre Gott nach Philo ein dem Menschen absolut transscendentes Wesen, so könnte er ja von einem ἀπόσπασμα οὐ διαίρετόν unmöglich sprechen. Wie in der natürlichen Welt im Aussereinander des Raumes Gott sich nicht theilt und zersplittert, sondern in dem unermesslichen Weltenraume, in der unendlichen Mannigfaltigkeit immer als der Eine erscheint, Alles nur die Eine Mani-

⁵²⁾ Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ τὴν διάνοιαν ὁκείωται θεῷ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. *De mund. orif.* 47.

⁵³⁾ So auch die Rabbinen: לְעוֹלָם לְעוֹלָם לְעוֹלָם לְעוֹלָם לְעוֹלָם (nach Job 31, 2).

⁵⁴⁾ Πῶς εἰκός, βραχὺν οὕτως ὄντα τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ὑπὲρ τῆς καρδίας βράχυσιν ὄγκοις ἐγκατελημμένον, μέγεθος οὐρανοῦ καὶ κόσμου χωρησαι τοσοῦτον, εἰ μὴ τῆς Θείας καὶ εὐσαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀ-ύσ-ασμα ἦν οὐ διαίρετόν: Τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ Θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται. Διὸ μεμοιραμένος τῆς ἐν τῷ παντὶ τελειότητος, ὅταν ἐννοῇ κόσμον, τοῖς περσσι τοῦ παντός συνευρυνεται, ῥῆξιν οὐ λαμβανῶν. Ὁλοκὸς γὰρ ἡ οὐνάμεις αὐτοῦ. *Quod det potior.* 292.

festation des göttlichen Wesens ist, so offenbart sich Gott in gleicher Weise in dem geistigen Universum. Der Eine göttliche Geist lebt und webt überall; jeder individuelle Geist fließt aus ihm, hat sein Leben und sein Licht nur in ihm.⁵⁵⁾ —

Das Individuell-Werden des Geistes bezeichnet Philo bildlich als das „Herabsteigen des himmlischen Geistes“ auf die Erde und in diesem Sinne sagt er auch⁵⁶⁾: „die Seele hat den Himmelsraum verlassen und ist wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert.“ Die Seele, indem sie mit dem Leibe verbunden wird, kann sich in ihrer reinen Göttlichkeit nicht erhalten; sie erhält Theil an seinen Bewegungen und Veränderungen, wird durch ihn dem Einflusse des sinnlichen Lebens, sinnlichen Empfindungen und Begierden ausgesetzt und steigt so von dem Himmel der reinen Geistigkeit auf die Erde hernieder. Einerseits zwar den Leib regierend und beherrschend, wird sie doch andererseits von ihm mächtig afficirt und gefesselt: der Leib wird so zum Kerker der

⁵⁵⁾ Dass hier blos von dem sich offenbarenden, nicht aber von dem ansichseienden Gott, dem $\delta\nu$, die Rede ist, versteht sich von selbst.

⁵⁶⁾ Ἀπολιπούσα (sc. ἡ ψυχή) τὸν οὐράνιον τόπον, καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε, τὸ σῶμα. *De Somniis* 252. Eine Praeexistenz der Seele nach der gewöhnlichen Auffassung können wir hierin nicht finden; die Seele praeeexistirte allerdings in den allgemeinen Geiste, doch nicht als diese, individuelle Seele; als solche erscheint sie erst durch die Verbindung mit dem Leibe. Wenn man nun glaubt, dass Philo nach Plato's Vorgange die Praeexistenz in dem gewöhnlichen Sinne gelehrt hat, so zeigt Hegel's Auseinandersetzung (*Geschichte d. Phil.* II, 212) dass Plato, wie so oft, auch hierin missverstanden wird, weil man sich bei ihm vorzüglich an die Seite der Vorstellung hält, anstatt vielmehr nur das Rein-Speculative ins Auge zu fassen.

Seele, von dessen Banden jedoch sie sich, wie wir sehen werden, befreien soll und kann. — Diese Verbindung des Geistigen und Leiblichen ist aber nothwendig, weil der Geist nur in dem Körper thätig sein kann.⁵⁷⁾ Den Geist ohne Verbindung mit dem Leibe vergleicht er (*de Cher.* 212) mit einsamen, in Abgeschiedenheit lebenden Geschöpfen, weil ihm das Organ fehle, mit der Aussenwelt in Berührung zu treten. Er nennt ihn ohnmächtig (*ἀδύνατος*), weil des Vermögens entbehrend, durch welches das Körperliche wahrgenommen werden kann (*ἐνδέξιν δυνάμειος τῆ καταλαμβάνεσθαι σώματα πέφυκε*). Die Wissbegierde ist ihm darum der Grund, dass die himmlischen Seelen in die irdische Natur sich begeben (*ειώθασιν ἕνεκα δὲ φιλοθεάμενος καὶ φιλομαθοῦς εἰς τὴν περιγειον φύσιν ἀποδημεῖν*).⁵⁸⁾ — Ebenso aber auch, wie der Geist der Sinne bedarf, so bedürfen diese, um thätig sein zu können, der Anregung des Geistes. Der Geist ist es, der die Sinne bewegt und sie auf das ausser ihnen Seiende richtet (*ὁ νοῦς κινῶν τῶν αἰσθησιν πρὸς τὸ ἔκτος*); er trinkt sie einer Quelle gleich (*πηγῆς δὲ τρόπον*

⁵⁷⁾ So heisst es *leg. alleg. I*, 66 in Bezug auf Gen. 2, 5: *ἐὰν μὴ πρῶτον ἐργασθῆται τὰς αἰσθήσεις τὰς ἀντίληψεις τῶν ὑποκειμένων ὁ θεὸς οὐδὲ ὁ νοῦς ἐργασεταὶ καὶ πραγματεύεσθαι τι περὶ αἰσθησιν.* "Λ-ρακτος γὰρ αὐτὸς ἐξ ἑαυτοῦ ὦν κ. τ. λ.

⁵⁸⁾ *De confusione linguar. Pf. III*, 348. Gfrörer (a. a. O. 391) sieht hier wieder unsern Philosophen im Widerspruche mit sich selbst. Denn wenn Philo vermöge seiner „erhabenen Anschauung“ von dem menschlichen Geiste dessen Verbindung mit dem Leibe nur als eine „Erniedrigung“ ansehen könne, so sei es ja dem widersprechend, dass er sie zugleich als eine Wirkung der Wissbegierde darstelle! Nach dem Angeführten ist leicht einzusehen, ob hier in der That ein Widerspruch vorliege.

ἄρδει τὰς αἰσθήσεις ὁ νοῦς), indem er einem jeden von ihnen Ströme als Gaben zufließen lässt.⁵⁹⁾

Betrachten wir nun das Wesen des Geistes genauer! Die Vernunft ist das Edelste und Beste im Menschen, sie bildet das wahre Wesen des Menschen, sie ist der Mensch im Menschen (ἄνθρωπος ἐν ἐλάχιστῳ ἡμῶν τις ἂν εἴη πλὴν ὁ νοῦς)⁶⁰⁾, von der reinsten und besten Wesenheit, göttlichen Naturen gleich gebildet (καθαρώτερας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις⁶¹⁾ ἐδημιουργοῦντο). Deshalb ist auch nur die Vernunft in uns unvergänglich.⁶²⁾ Sie allein hat der erzeugende Vater der Freiheit gewürdigt (μόνην αὐτὴν ὁ γεννήσας πατήρ ἐλευθερίας ἡξίωσε); die Bürde der Nothwendigkeit fortlassend, liess er sie ungebunden und beschenkte sie mit dem würdigsten und ihm selbst eigenthümlichen Besitze, mit der freien Selbstbestimmung (καὶ τὰ τῆς ἀνάγκης ἀνεῖς

⁵⁹⁾ *Leg. alleg.* I, 67.

⁶⁰⁾ *De agricult.* 107.

⁶¹⁾ Gfrörer (a. a. O. S. 377) versteht darunter die „Sterne“ und unter der οὐσία den Aether. Er hält überhaupt den Geist nach Philonischer Anschauung für „ein Bruchstück des Aethers.“ Er schliesst dies aus unserer Stelle und einer andern in *leg. alleg.*, wo es heisst: ἡ ψυχή αἰθερίου ἐστὶ. Dass Philo diese Anschauung nicht hat, und dies nur ein bildlicher Ausdruck ist, geht aus unserer Darstellung selbst hervor; er spricht aber auch selbst ausdrücklich gegen eine solche Auffassung. *De plantatione* N. 148 sagt er: Ἄλλ' οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου οὐσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι, συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα ἀνήψαν, οὐδὲν τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ἰσόμεσαν, ἀλλ' εἶπεν, αὐτὴν τοῦ θεοῦ καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δοκιμον εἶναι νομισσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυποθεῖσαν σφραγίδι θεοῦ, ἧς ὁ γασακτὴρ ἐστὶν ἀίδιος λόγος.

⁶²⁾ So heisst es *de mundi opif.* 44: κυρίως ἂν τις εἴποι, τὸν ἀνθρώπον ὀνητῆς καὶ ἀθανάτου οὐσεως εἶναι μεθόριον ἑκατέρας ὡς ἀναγκαῖον ἐστὶ μετεχόντα καὶ γεγενῆσθαι ὀνητὸν ὁμοῦ καὶ ἀθάνατον ὀνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀθάνατον.

δεσμὰ ἄφετον εἶασε, δωρησάμενος αὐτῇ τοῦ προπεωδεδεστάτου καὶ οἰκείου κτήματος αὐτῷ τοῦ ἐκούσιου μοιραν).⁶³⁾ So ist Nichts Gott ähnlicher gebildet, als der Mensch; seines freien Geistes wegen heisst er das Ebenbild Gottes.⁶⁴⁾ — Wir sehen, wie richtig Philo den Begriff und das wahre Wesen des Menschen aufgefasst hat. Der Mensch hat die Freiheit als das schlechthin Absolute; sie ist sein eigentliches Wesen und ist begründet in seinem Geiste: mit dem Denken ist ihm auch die Freiheit gegeben und in ihr erkennt er die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott.

Durch das Denken vermag der Mensch die Schranken der Endlichkeit zu durchbrechen und unsterblich zu werden. „Zu einem seligen Leben — heisst es in der Schrift *de mundi opificio* 25 — führt auch das Anschauen der himmlischen Dinge, wodurch der Geist ergriffen, Liebe und Verlangen empfindet nach ihrer Erkenntniss; hieraus entsteht die Philosophie, durch welche der Mensch, ob er gleich von Natur sterblich ist, unsterblich wird.“⁶⁵⁾ —

⁶³⁾ *Quod deus s. immut. p. 75.* Vergl. die ganze Stelle.

⁶⁴⁾ Ἐμπερεστερον οὐδὲν γηγενες ἀνθρώπου θεω· ἢ εἰκὼν λελεχται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν. *De mund. opif.* 23.

⁶⁵⁾ Τὸ εὖ κτῆν.... ἡ θεωρία τῶν κατ' οὐρανόν· ἀφ' ἧς πληχθεὶς ὁ νοῦς ἔρωτα καὶ πόθον εἰσετῆς τούτων ἐπιστημῆς, ὅθεν τὸ φιλοσοφίας ἀνεβλάστησε γένος, ὑφ' ᾧ καιτοὶ θνητὸς ὢν ὁ ἀνθρώπος ἀπαθανατίζεται. Durch das philosophische Denken schwingt sich der Menscheng Geist zu den Unendlichen empor, tritt so aus der Beschränktheit endlichen Sinns heraus, und gewinnt mitten in der Zeitlichkeit unsterbliches Leben. So lehrt Philo also auch, wie wir das noch später sehen werden, die Unsterblichkeit, die Schleiermacher als das Ziel und den Character eines religiösen Lebens darstellt: mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick.

Das Wissen des menschlichen Geistes ist jedoch kein durch eigene Kraft errungenes, sondern vielmehr eine Wirkung des göttlichen λόγος; durch ihn bekommt er Kraft und Nahrung, er ist das Manna, mit dem der Geist gespeist wird. „Diejenigen, sagt er,⁶⁶⁾ welche (in der Wüste) fragten, was das sei, was die Seele ernährt, erfahren, dass es das Wort Gottes, der göttliche Logos sei, aus dem alle Wissenschaft und Weisheit in einem unerschöpflichen Strome fließt (ῥῆμα θεοῦ καὶ λόγον θεῶν, ὃν οὐ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀένναοι). Dies ist die himmlische Speise, auf welche die Worte Gottes hindeuten: „siehe, ich lasse euch regnen Brod vom Himmel“, denn in der That lässt Gott herabströmen die himmlische Weisheit auf die gutgearteten und schaubegierigen Seelen“ (τῷ γὰρ ὄντι τὴν αἰθέριον σοφίαν ὁ θεὸς ταῖς εὐφύεσι καὶ φιλοθεάμοσιν ἀνωθεν ἐπιψεκάζει διανοίαις). — „Siehst du, heisst es an einem andern Orte,⁶⁷⁾ was die Nahrung der Seele ist? Es ist der immer thätige göttliche λόγος, der dem Thau gleich sie ganz erfasst und keinen Theil von sich unerfüllt lässt.“ Die göttliche Vernunft erscheint und wirkt jedoch blos da, wo der Geist nicht getrübt und gefesselt ist von der Macht der Sinnlichkeit und daher sagt Philo richtig weiter: „aber nicht überall zeigt sich dieser λόγος, sondern nur da, wo Leidenschaften und Bosheit fern sind.“⁶⁸⁾

⁶⁶⁾ De profug. 138. Cf. Exod. 16, 4 ff.

⁶⁷⁾ Leg. all. III, 172.

⁶⁸⁾ Ὁρᾶς τῆς ψυχῆς τροφὴν ὅσα ἐστὶ; Λόγος Θεοῦ συνεγῆς, εἰκαιῶς δρόσω, κύκλω πᾶσαν περιελιφῶς, καὶ μηδὲν μέρους ἀμετοχὸν αὐτοῦ ἔων. Φαίνεται δὲ οὐ πανταχοῦ ὁ λόγος οὗτος, ἀλλ' ἐπὶ ἐρήμου παθῶν καὶ κακιῶν.

Indem nun so der individuelle Geist das Licht der Erkenntniss von dem allgemeinen Geiste, dem göttlichen λόγος, empfängt, so „verhält sich die menschliche Weisheit zur göttlichen, wie das Besondere zum Allgemeinen (ἡ διαφέρει γένους εἶδος), oder wie das Abbild zum Urdilde (ἡ μίμημα ἀρχετύπου).⁶⁹⁾ —

Der λόγος, als die in dem Menschen lebende und wirkende Vernunft Gottes, ist auch die sittliche Macht, die sein Leben leitet. „Einem Strome gleich fließt aus der Weisheit der göttliche Logos hervor, um die göttlichen und himmlischen Pflanzen und Sprösslinge tugendliebender Seelen zu bewässern und zu tränken, wie einen Garten. Dieser heilige Logos theilt sich in vier Gebiete, ich meine, in die vier Tugenden, von denen jede Herrscherin ist.“⁷⁰⁾ Der Logos heisst in dieser Be-

⁶⁹⁾ *Quis rer. div. h.* 30.

⁷⁰⁾ *De somniis II*, 313. Er deutet hier die *Gen.* 2, 10 genannten vier Ströme, in die der aus Eden quellende Fluss sich theilt, als die vier Cardinal-Tugenden Plato's: φρόνησις, σοφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη. Ausführlicher spricht er hierüber in der Schrift *leg. alleg. I.* 77. ff. Dort heisst es: πόνταμος ἡ γενικὴ ἐστὶν ἀγαθότης· αὐτὴ ἐκπορεύεται ἐκ τῆς Ἐοῆμ, τοῦ θεοῦ σοφίας. Ἢ οὐ ἐστὶν ὁ θεοῦ λόγος· κατὰ γὰρ τούτου πεποιήται ἡ γενικὴ ἀρετὴ. Diese allgemeine Tugend (d. h. das Gute überhaupt) bewässert das Paradies, dies ist: tränkt die besonderen Tugenden (in dem Guten im Allgemeinen haben die einzelnen Tugenden hier Quelle), jede von ihnen ist in Wahrheit Führerin und Königin (selbstständig den Menschen leitend), ἐκάστη τῶν ἀρετῶν ἡγεμονὶς καὶ βασιλὶς ὡς ἀλλήτως ἐστὶ. — In Uebereinstimmung mit Plato (*de republ. IV*, p. 439) sagt er dann: Die Seele hat drei Grundkräfte und zwar ist die eine die vernünftige (τὸ λογικόν), die andere die zornmüthige (τὸ θυμικόν) und die dritte die begehrende (τὸ επιθυμητικόν). Jeder von ihnen ist eine Tugend angepasst worden: der vernünftigen — die φρόνησις, die Klugheit; denn es ist Sache der Vernunft, Kenntniss zu haben von dem, was zu thun sei und was nicht (das wahrhaft Gute zu erkennen), dem Zornmüthe — die ἀνδρεία, die Mannhaftigkeit, die dem Kleinmuth (der morali-

ziehung gewöhnlich ὀρθὸς λόγος¹¹⁾ oder ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος.¹²⁾

Wie der λόγος das Gesetz des All, die das Universum nach innern, nothwendigen Bestimmungen in ewiger Ordnung leitende Vernunft Gottes ist, so sehen wir ihn hier als die im Menschen wirkende Macht Gottes, welche seinem sittlichen Leben Sein, Richtung, Ziel und Gedeihen giebt. Er wird daher auch in dieser Beziehung mit dem Namen νόμος bezeichnet. So *de migr. Abr.* 320: νόμος δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ λόγος θεῖος, προστάτων ἃ δεῖ καὶ ἀπαγορεύων ἃ μὴ χρῆ.¹³⁾

schen Schwäche) und der Feigheit feindlich, der sinnlich begehrenden endlich — die σωφροσύνη, die Mässigung. Die vierte Tugend, die Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, ist die unter den drei Seelenkräften herrschende Harmonie, dadurch dass der Zornmuth und die Begehrlichkeit von der Vernunft am Zügel gehalten werden (ἡνωχῶνται ὑπὸ τοῦ λογικοῦ).

¹¹⁾ *De plant. N.* 168: πηγὴ αἰνναος ἀρετῶν ὁ ὀρθὸς λόγος.

¹²⁾ *De vit. M.* 125: τὸν ὀρθὸν τῆς φύσεως λόγον, ὃς μόνος ἐστὶν ἀρετῶν ἀρχὴ καὶ πηγὴ.

¹³⁾ *De temul. P.* 261 sagt er: τὸ πρὸς ἀλήθειαν νόμιμον εὐθὺς ἐστὶν αἰώνιον, ἐπεὶ καὶ ὁ ὀρθὸς λόγος ὡς δὴ νόμος ἐστὶν οὐ εἴθετος. — Wie die göttliche Vernunft die Welt nach unwandelbaren Gesetzen leitet, das spricht Philo auch an folgender Stelle aus; „Wie eine Heerde leitet Gott gleichsam als Hirt und König die Erde und das Wasser, die Luft, das Feuer und Alles, was darin lebt, Sterbliches und Göttliches, den Bau des Himmels, den Kreislauf der Sonne und des Mondes und die Bahnen der Gestirne, nach Recht und Gesetz, seinem Logos die Sorge dafür übertragend.“ *De agric.* 116. Die Leitung und Regierung der sittlichen Welt durch die göttliche Vernunft beschreibt er treffend in der Schrift: *quod deus sit immut. p.* 101. Er spricht hier von dem Untergange vieler Reiche und wie Alles dem Wechsel unterworfen ist und sagt dann: „Im Kreise bewegt sich der göttliche Logos, was Viele der Menschen Zufall nennen (χορευεῖ ἐν κύκλῳ λόγος ὁ θεῖος ὃν οἱ πόλλα τῶν ἀνθρώπων ὀνομαζουσι τυχήν); in ewiger Bewegung geht er von Stadt zu Stadt, von Volk zu Volk, von Land zu Land und in verschiedener Zeit

Wer nach diesem göttlichen Gesetze lebt, wer sich bestimmen und leiten lässt von der göttlichen Vernunft, der ist frei.¹⁴⁾ „Τὸ ἐπεσθαι θεῶ“, Gott zu folgen, zu leben und zu handeln in Gott — das ist die Bestimmung des Menschen, das ist seine Freiheit. — Der Geist hat, wie wir gesehen, Gott zur Quelle; darum ist der Mensch frei. Zur Freiheit aber gehört, das Ansichsein zum Fürsichsein, zur Realität zu bringen; der Mensch muss daher seine Freiheit verwirklichen, was er seinem Begriffe nach ist, realisiren. Dies geschieht, indem er das Sinnliche, Endliche an ihm beherrscht und Gott und dem Göttlichen — in dem allein er seine Wahrheit hat — sich hingiebt. Der Geist ist nur Geist in dieser Herrschaft über das Endliche, darum nennt ihn auch Philo τὴν φύσει βασιλιδα ψυχῆν und τὸ ἡγεμονικόν. Diese Herrschaft zu gewinnen und sich zu dem Rein-Geistigen zu erheben, ist darum des Menschen höchste Aufgabe; darin besteht die Tugend, die Gott der Seele zur Bestimmung und zum Gesetze gemacht.¹⁵⁾ Das wollten auch die Philosophen (die Stoiker), wenn sie es als dies Ziel des Menschen hinstellten: der Natur gemäss zu leben (τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν). Denn dies geschieht dann, wenn der Geist, den Pfad der Tugend betretend,

ertheilt er dem Einen, was dem Andern eigen war, damit die ganze Erde wie Ein Staat die beste Verfassung habe, die Demokratie (ἵνα ὡς μία πόλις ἢ οἰκουμένη πᾶσα τὴν ἀρίστην πολιτειῶν ἄγῃ δημοκρατίαν).“

¹⁴⁾ Ὅσοι μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι, νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος. *Quod omnis pr. lib. p. 872.*

¹⁵⁾ Ὅρον εἶθηκεν ὁ θεὸς καὶ νόμον τὴν ἀρετὴν τῇ ψυχῇ. *Leg. all. P. I. 306.*

in den Spuren der göttlichen Vernunft wandelt, Gott folgt, seiner Gebote eingedenk ist und sie immer und überall in Thaten sowohl als auch in Worten ausführt.⁷⁶⁾

Der Mensch erreicht aber die Tugend nicht in seiner beschränkten, endlichen Individualität, sondern in dem Durchdrungensein von dem göttlichen Geiste, vor dem die eigene Persönlichkeit ganz zurücktritt. „Gott kommt es zu, Tugenden in der Seele zu pflanzen und zu gründen. Selbstliebend und gottlos aber ist der Geist, welcher Gott gleich zu sein und (selbstständig) zu handeln glaubt, während er nur aufzunehmen im Stande ist. Da Gott allein es ist, der das Gute in der Seele sät und pflanzt, so ist unfrohm der, welcher sagt: ich pflanze.“⁷⁷⁾ Alles, was der Mensch Gutes und Schönes schafft, jede sittliche That hat ihre Quelle einzig und allein in dem

⁷⁶⁾ Γίνεται δὲ ὅταν ὁ νοῦς εἰς τὴν ἀρετῆς ἀτραπὸν ἔλθῶν κατ' ἴχνος ὀρθοῦ λόγου βαίῃ καὶ ἐπηται Θεῷ τῶν προτάξεων αὐτοῦ, οἰαμενημένος καὶ πάσας ἀεὶ καὶ ἀνταχοῦ ἐργοῖς τε καὶ λόγοις βεβαιούμενος. *De migr. Abr.* 320. (Er deutet hier in diesem Sinne *Gen.* 12, 4). Nach Diogenes Laërtius (*VII*, 87.) hat der Zenonische Ausspruch wesentlich dieselbe Bedeutung, nämlich: κατ' ἀρετὴν ζῆν. Die φύσις ist hier die vernünftige, sittliche Natur des Menschen, die Übereinstimmung mit ihr im Wollen und Thun ist aber die Tugend.

⁷⁷⁾ Πρέπει τῷ Θεῷ φυτεῦν καὶ οἰκοδομεῖν ἐν ψυχῇ τὰς ἀρετάς. Φιλαυτοῦς δὲ καὶ ἄθεος ὁ νοῦς οὐδέποτε ἴσος εἶναι Θεῷ καὶ ποιεῖν δοκῶν ἐν τῷ πάσχειν ἐξεταζόμενος, Θεοῦ δὲ πείροντος καὶ φυτεύοντος ἐν ψυχῇ τὰ καλά, ὁ λέγων νοῦς ὅτι „ἐγὼ φυτεύω“ ἀσέβει. *Leg all.* 72. — Wenn man nach diesen Worten, wie Gfrörer (a. a. O. S. 400) und Andere es thun, behaupten will, dass Philo die menschliche Freiheit, die er selbst statuirt, wieder aufhebt, so ist man in einem grossen Irrthume befangen. Er leugnet hier nicht die Freiheit des Menschen, er behauptet nur, dass der Mensch (νοῦς ist hier metaphorisch für Mensch gebraucht) als endliches, beschränktes Wesen und in seiner Endlichkeit und Beschränktheit nicht das Gute

in seinem Innern lebenden und wirkenden göttlichen Geiste,¹⁸⁾ das Böse aber entspringt aus dem Fleische, aus seinem endlichen, natürlichen Wesen. In diesem Sinne sagt Philo auch, dass mit dem Menschen und wäre er noch so gut, durch seine Geburt schon, das Sündigen verbunden sei¹⁹⁾ — eben durch das in die Endlichkeit

vollbringe, sondern dadurch, dass er in Gott lebt, dass der absolute Geist allein in ihm wirkt und schafft. Und das gerade ist die höchste Freiheit, da der göttliche Wille dem Menschen dann nicht ein fremder, ihm gegenüberstehender ist, sondern sein eigenes, sein wahres Selbst. Denn das Substantielle an den Menschen ist das „ihnen beiwohnende Moment des Göttlichen. So ist die menschlich- Seite der Individualitäten ein Selbstloses gegen das absolute Selbst, das in ihm auf die mannigfaltigste Weise sich äussert.“ Michelet, Epiphanie I, 87.

¹⁸⁾ Dieser „göttliche Geist“ ist darum der „heilige Geist“ (πνεῦμα ἅγιον), weil aus ihm alle Sittlichkeit hervorgeht. der רוח הקדש der Rabbinen, von dem sie in demselben Sinne (*Tanch.* 18^a) sagen:

כָּל מֵה שֶׁהַצְּדִיקִים יוֹשִׁין בְּרוּחַ הַקֹּדֶשׁ יוֹשִׁין.

Denn alles das, wodurch wir in der Einheit mit dem Göttlichen leben, weben und sind, ist der heilige Geist. Schön ist das Wort Fichte's: Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Schaue an das Leben seiner Ergebenen und du schaust Ihn an; ergieb dich selber ihm und du findest ihn in Deiner Brust. (*Anweis. z. sel. Leben* S. 546).

¹⁹⁾ Πάντι γωνητῶ καὶ ἄν σπουδαίον ἤ, παρ' ὅσον ἤλλοεν εἰς γενεσιν, συμπευε τὸ ἀμαρτάνον ἐστίν. *De vita M.* 215. Dass Philo, wie Gfrörer (a. a. O. S. 398) glaubt, eine „gewisse Erbsünde“ lehre und dies auch „folgerichtig“ sei, dass er ferner (wie daselbst S. 421 gesagt wird) die Menschen „von Natur für verdorben“ halte, ist durchaus falsch. Philo kennt weder irgend eine Art von Erbsünde — ebensowenig, wie der Mosaismus oder die griechische Philosophie eine solche kannten —, noch ist ihm der Mensch von Natur verderbt; die hier angeführte Stelle hat, philosophisch aufgefasst, keinen anderen Sinn, als den, in dem wir sie nahmen. Und so auch haben wir die Stelle zu verstehen, wo er sagt, dass „Unzähliges die Seele verunreinige, von dem vollständig sich rein zu waschen, nicht möglich ist. Denn nothwendiger Weise bleiben immer jedem Sterblichen eingeborene Unvollkommen-

Getretensein. Dem Geiste aber — dem aus Gott hervorgegangenen und von Gott durchdrungenen — sind die Leidenschaften völlig fremd.⁸⁰⁾ — Strebt nun der Mensch, das Göttliche in ihm zur vollen Durchbildung zu bringen, sein individuelles Leben zum Ausdruck des göttlichen zu machen, so erreicht er die höchste Glückseligkeit.⁸¹⁾ Wie Gott erhaben ist über alle Schwächen und frei von allen Affekten, so hat auch er, lebend und webend in Gott, die Macht der Sünde gebrochen⁸²⁾. In dieser Einheit mit Gott genießt er nun des schönsten Friedens, der reinsten Seligkeit. „Wer aber an der Sünde, wie an einer unheilbaren Krankheit darniederliegt, der muss ein nie aufgehörendes Unglück tragen; er ist ver-

heiten zurück (ἀπολείπονται γὰρ ἐξ ἀνάγκης παντὶ θνητῷ συγγενεῖς κήρες). *De mutat. nom.* p. 167. Hierauf deuteten wir schon oben hin als wir von dem „Herabsteigen des himmlischen Geistes“ sprachen.

⁸⁰⁾ Νόθα καὶ ξένα διανοίας τὰ σώματος ὡς ἀληθῶς πάθη, σαρκὸς ἐκπεφυκότα, ἢ προσεβρίζονται. *Quis rer. div. h.* 59.

⁸¹⁾ Τέλος εὐδαιμονίας εἶναι — heisst es *de decal.* 262 — τὴν πρὸς τὸν Θεὸν εἰσμοίωσιν. — Dies ist auch nach Plato des Menschen Ziel. Im Theätet, p. 176 sagt er: τέλος δὲ ὁμῳῳσις Θεοῦ κατὰ τὸ δυνατὸν, ὁμῳῳσις ὡς δικαίον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενεσθαι. Bemerkenswerth ist hier der Ausdruck: κατὰ τὸ δυνατὸν, so weit es eben dem Menschen möglich ist. Der zumeist als so übertrieben idealistisch geschilderte Plato war doch nicht so idealistisch, um eine Vollkommenheit, wie sie Gott eigen ist, als Lebensaufgabe des Menschen hinzustellen. So lehrt auch das Judenthum nur אלהים פהיו פי קדוש אני ד' אלהים „ihr sollt heilig sein, denn ich der Ewige Euer Gott, bin heilig“ (*Levit.* 19. 2.) Gott ist so das Ideal, dem der Mensch nachstreben soll, dem er aber nie ganz gleich werden kann. So fasst es auch der Midrasch, indem er zur Erklärung der angef. Bibelstelle sagt (*Wajikra R. c.* 24): יכונג כמרוני? תל פי קדוש אני, קדושתו למעלה מקדושתכם. Vergl. dagegen *Matth.* 5. 48.

⁸²⁾ Τὸ μῆρεν συνάλως ἀμαρτεν ἰδιαν Θεοῦ, τάχα ὡς καὶ Θεοῦ ἀνὸρος. *De poenit. M. II,* 405.

stossen in die Gegend der Gottlosen, um ein hartes und nie endendes Leid zu erdulden.“⁸³⁾ „Damit ist aber nicht der in der Mythe vorkommende Hades gemeint, sondern der Sitz der Lüste, Begierden und alles Bösen. Denn das Leben des Gottlosen, das ist der wahre Hades“ (ὁ κερὸς ἀληθειαν ἄδικος ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ἐστίν).⁸⁴⁾ In das von Leidenschaften und Gewissenspein zerrissene Gemüth kann nie der Friede eindringen und so ist das Leben ein Leben voll von Leiden und Schmerzen, die nimmer enden.

Das Gute und die Tugend, das ist das wahre Leben, das Böse aber und das Laster, das ist der Tod.⁸⁵⁾ Und so giebt es einen doppelten Tod: der eine, der physische, ist die Trennung der Seele von dem Leibe,⁸⁶⁾ der andere, der geistige, ist die Vernichtung der Tugend und die Aufnahme des Lasters (ὁ δὲ ψυχῆς θάνατος ἀρετῆς μὲν φθορά ἐστι, κακίας δὲ ἀνάληψις).⁸⁷⁾ Giebt sich der Mensch aber in reiner Liebe Gott hin, so dass seine ganze Persönlichkeit aufgeht in dem Unendlichen, so ist die Endlichkeit seines Wesens überwunden und er findet schon hier die Seligkeit des ewigen Lebens.⁸⁸⁾ Dies wurde auch

⁸³⁾ *De cherub.* 199.

⁸⁴⁾ *De congr. quaer. erud.* 82.

⁸⁵⁾ Το μὲν ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρετὴ ἐστὶν ἡ ζωὴ, τὸ οὐ κακὸν καὶ ἡ κακία ὁ θάνατος. *De profug.* p. 122.

⁸⁶⁾ So bezeichnet bekanntlich auch Plato (*Phaedon*, ed. Fischer p. 12) den Tod durch: λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

⁸⁷⁾ *Leg. alleg.* p. 88.

⁸⁸⁾ Ὁμοίως ἀθανάτου βίου καλλιστος οὗτος ἔρωτι καὶ φιλα Θεοῦ ἀσάρκω καὶ ἀσωμάτῳ κατεστησθαι. *De prof.* 122. „So lange der Mensch, sagt in demselben Sinne Fichte, noch etwas für sich selbst sein will, kann das wahre Sein und Leben in ihm sich nicht entwickeln und er bleibt eben darum auch der Seligkeit unzugänglich . . . Wie hingogen der Mensch durch die höchste

Mose zu Theil; als er, in Heiligkeit und Menschenliebe eifrig wirkend, seinen Lebensberuf treu erfüllt hatte, da fing sein sterbliches Leben sich in ein unsterbliches umzuwandeln an.⁸⁹⁾

Philo unterscheidet drei Arten von Menschen: irdische, himmlische und göttliche Menschen. Irdische sind die, welche den sinnlichen Freuden nachjagen (οἱ θηρευταὶ τῶν σώματος ἡδονῶν) und nur nach eiteln Genüssen streben; himmlische alle die, welche der Kunst und der Wissenschaft ergeben sind. Denn das Himmlische in uns ist der Geist (τὸ γὰρ οὐράνιον τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς); der Geist aber beschäftigt sich mit allen himmlischen Dingen, mit den Wissenschaften und den Künsten insgesamt, durch Betrachtung des Geistigen sich stärkend und ühend. Göttliche Menschen endlich sind die Priester und Propheten, welche nicht Theil haben wollten an dem Bürgerrecht dieser Welt, sondern alles Sinnliche überfliegend, in die Welt des Geistes sich begaben und eingeschrieben in den Staat unvergänglicher Ideen, dort ihre Wohnung aufschlugen (τὸ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκρύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν καὶ ἐκεῖθι

Freiheit seine eigene Freiheit und Selbständigkeit aufgibt und verliert, wird er des einigen, wahren, des göttlichen Seins und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, theilhaftig.“ (Anweis. zum seligen Leben S. 251 ff.). Denselben Gedanken finden wir bei Philo noch an andern Stellen. So *de vict. offer.* zu Ende: ὄντως γὰρ οἱ μὲν ἀθλοὶ τὰς ψυχὰς τεθνᾶσιν, (vergl. den talmud. Ausspruch: **רשעים מפילו בחייהן** οἱ ὅς τὸ τὴν παρὰ τῷ ὄντι θεῷ τεταγμένοι τάξιν ἀθανάτων βίον ζῶσιν. — *De mundi opif.* 50. deutet er den Baum des Lebens im Paradiese als: τὴν μεγίστην τῶν ἀρετῶν θεοσεβείαν, δι' ἧς ἀθανατίζεται ἡ ψυχή. Vergl. noch *quod det. ins. pot.* 251.

⁸⁹⁾ *De Charitate, Mang. II.* 387.

ᾠλησαν, ἐγγραφέντες ἀφθάρτων ἄσωμάτων ἰδεῶν πολιτεία).⁹⁰⁾ Die Letzteren stehen natürlich am höchsten. Sie haben nicht blos den Geist genährt durch die Wissenschaft, sondern ihr ganzes Wesen zur Höhe sittlicher Vollkommenheit erhoben. Entschwunden gleichsam dem Gebiete der sinnlichen Welt, haben sie in dem Reiche des Geistes sich eingebürgert, um ein wahrhaft gotterfülltes Leben zu führen. „Denn wer noch im Leibe und unter dem sterblichen — Geschlechte im Reiche der Sinnlichkeit und unter ihrem Einflusse stehend — weilt, kann sich mit Gott nicht vereinigen“ (οὐ γὰρ ἐστὶ κατοικοῦντα ἐν σώματι καὶ τοῦ θνητοῦ γένει δύνατον θεῷ συγγενέσθαι).⁹¹⁾ Wer Gott in Wahrheit sich hingeben will, entflieht aber nicht blos der sinnlichen Welt, sondern tritt auch ganz aus seiner (endlichen) Persönlichkeit, aus seinem individuellen Ich heraus, um ganz in dem göttlichen aufzugehen. Diesen Gedanken spricht Philo in folgenden Worten aus: *δυσὼν γὰρ ὄντοι, τοῦτε τῶν ὅλων νοῦ ὅς ἐστι θεός, καὶ τοῦ ἰδίου, ὁ μὲν φεύγων ἀπὸ τοῦ κατ' αὐτὸν καταφεύγει ἐπὶ τὸν συμπάντων. Ὁ δὲ νοῦν τὸν ἴδιον ἀπολείπων ὁμολογεῖ μεδεν εἶναι τὰ κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν, ἅπαντα δὲ προῦπτεῖ θεῷ.*⁹²⁾

⁹⁰⁾ *De gigant.* 62.

⁹¹⁾ *Leg. alleg. III,* 137.

⁹²⁾ *Ibidem p.* 134. Daehne (a. a. O. S. 384) glaubt, dass mit diesem Heraustreten aus der endlichen Beschränktheit „ein dem Tode analoger Zustand erstrebt wurde“, wir finden dagegen, dass damit erst das wahre Leben beginne. Nur in der Einheit mit Gott lebt der Mensch wahrhaft und diese Einheit ist unmöglich, so lange er, in seiner Endlichkeit für sich beharrend, das eigene Ich als das Absolute setzt. — Wir finden den Philonischen Gedanken in Fichte's schönen Worten wieder: So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wur-

Zu dieser Stufe sittlicher Vollendung können sich, wie die „Priester und Propheten“ alle Menschen erheben, und zwar vorzüglich durch die Askese. Auf dreifache Weise nämlich kann der Mensch zur Tugend und Vollkommenheit gelangen: durch natürliche Anlage der Seele, (φύσει), durch Lernen und Forschen, (μαθήσει, διδασκαλία) und durch Askese (ἀσκήσει). Vorbilder dafür (oder richtiger Symbole, denn als solche werden sie von ihm genommen) sind unserm Philosophen die drei Patriarchen. Abraham erreichte durch empfangene Belehrungen und eigenes Forschen über Gott und seine Werke, Isaac durch eine edle, freudig⁹³⁾ Gott und allem Guten sich zu-neigende Natur, Jacob durch die die sinnlichen Regungen siegreich bekämpfende Kraft des Geistes das Ziel der Vollkommenheit.⁹⁴⁾ Die Askese, die das Wissen, die Er-

zel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist Alles in Allem. (Anweis. z. seligen Leben, S. 240). — Philo verwahrt sich auch ausdrücklich gegen eine solche Annahme eines „dem Tode analogen Zustandes“, indem er (*de migratione Abrah.* p. 294, wo er die Bibelverse [*Genes.* 12, 1—3] allegorisirt) sagt: das göttliche Wort „gehe heraus aus dem Leibe, den Sinnen und dem (individuellen) Geiste“ kann nicht so verstanden werden: trenne dich in Wirklichkeit von ihnen, denn da würde ja der Tod geboten werden (διαζεύχθητι κατὰ τὴν οὐσίαν, ἐπεὶ θάνατον ἦν ἀγαγορεύοντος ἢ προσταξίς), sondern es bedeutet blos: wende dich geistig von ihnen, von keinem beherrscht, stehe du über Allen (ὑπεράνω στήθι πάντων), sie seien dir unterhan und mögen nie dich regieren.

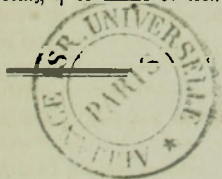
⁹³⁾ Die Freudigkeit in dem Wollen und Vollbringen des Guten bei Isaac findet Philo in seinem Namen „Ἰσαακ“.

⁹⁴⁾ Τρόπους ψυχῆς ἔοικεν ὁ ἱερός διερευνᾶσθαι λογος, ἀστειους ἀπαντας τὸν μὲν ἐκ διδασκαλίας, τὸν ὁ ἐκ φύσεως, τὸν ὁ ἐκ ἀσκήσεως ἐφιμενον τοῦ καλοῦ. Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, επικλησιν Ἀβρααμ, συμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς ἐστίν, ὁ δὲ μεσος, Ἰσαάκ, φυσικῆς, ὁ δὲ τρίτος, Ἰακώβ, ἀσκητικῆς. *De Abrah.* 15. Vergl. ferner *de vita Mos.* I, 130. u. ausführlicher *de somniis* I, 249.

kenntniss des Göttlichen zum Grunde hat, ist die gänzliche Unterwerfung des Sinnlichen unter die Herrschaft des Geistes und das Sich-Versenken in das heilige Wesen Gottes. Durch die Askese wird heller und klarer das Licht des Geistes; nicht mehr getrübt von den Täuschungen der Sinnlichkeit, vermag er sich frei zu erheben zum Göttlichen und es in seiner ganzen Erhabenheit anzuschauen. Darum wird der Name des Asketen Jacob in den höheren, Israel (ὁ θεὸν ὁρῶν), verwandelt.⁹⁵⁾ Dieses Schauen Gottes ist das Höchste, was der Mensch erlangen kann, die höchste Stufe menschlicher Vollendung.⁹⁶⁾

⁹⁵⁾ *De Somniis I*, 250. Philo leitet den Namen mit Verwechslung von ש and שׁ von אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ab.

⁹⁶⁾ Ἰακώβ μὲν οὖν μαθήσεως καὶ προκοπῆς ὄνομα, ἀκοῆς ἐξηρτημένων συνάμειον, Ἰσραήλ δὲ τελειότητος ὄρασιν γὰρ Θεοῦ μηνύει τὸ ὄνομα. Τελειότερον δὲ τι ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς, ἢ τὸ ἄνωγος ὄν ἰδεῖν; *De ebriet.* 199.



NACHTRÄGE.

1.) Zu Seite 9. **Heraclit** In den Schriften Philo's finden sich an mehreren Stellen Sätze von diesem, der „Dunkele“ genannten, tief denkenden Philosophen. An einer Stelle (*quis rerum div. h. p. 46 ff*) spricht Philo, anlehnend an das Bibelwort (*Gen. 15, 10*) „ἔθηκεν ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις“, von den Gegensätzen sowohl in der sinnlichen Welt, wie in dem geistigen Leben der Menschen und schliesst daselbst mit dem berühmten Heraclitischen Satze von der Einheit der Gegensätze (vergl. Hegel a. a. O. S. 333 ff), indem er sagt: das Eine ist das aus zwei Gegensätzen Bestehende, wird dies entzweigeschnitten, so werden die Gegentheile erkennbar (ἐν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντιῶν, οὐ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία). Dieser Gedanke, „den der grosse und bei den Hellenen so berühmte Heraclit als Hauptlehrsatz seiner Philosophie vorangestellt, sei aber nicht dessen neue Erfindung, wie er sich rühme, sondern eine alte Mose's“, denn in dem angeführten Bibelverse liege es ausgesprochen, dass durch das Theilen die vorherrschenden Gegensätze hervortreten. — Eine gewisse geistige Verwandtschaft zwischen unserm Philosophen und dem tiefen Denker von Ephesus zeigt sich uns in einem wichtigen Punkte, in der Lehre vom göttlichen Logos u. zwar rücksichtl. d. Ethischen. „Wir thun und denken Alles, sagt Heraclit, nach der Theilnahme an der göttlichen Vernunft (λόγος). Deshalb müssen wir nur dieser allgemeinen Vernunft folgen. Viele aber leben, als ob sie einen eigenen, von dem göttlichen ganz unabhängigen Verstand hätten (ἰδίαν φρόνησιν). . . . So weit wir Theil nehmen am Wissen vom λόγος, sind wir in der Wahrheit, so viel wir aber Besonderes haben (ἰδιόσωμεν), sind wir in der Täuschung.“ (Siehe Hegel a. a. O.).

2.) Zu Seite 10. **Mose.** Nicht blos dem vollendeten Manne, sondern auch dem für seinen hohen Beruf sich herbildenden Mose zollt er hohe Verehrung. So spricht er bei der Darstellung seines Bildungsganges von dem vollen Einklange in dem Denken, Reden und Handeln M's in folgenden schönen Worten: τὰ φιλοσοφίας δόγματα διὰ τῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἔργων ἐπεδείκνυτο, λέγων μὲν οἷα ἐφρόνει, πράττων δὲ ἀκόλουθα τοῖς λεγομένοις, εἰς ἄρμονίαν λόγου καὶ βίου, ἵν' οἷα ὁ λόγος, τοιοῦτος ὁ βίος καὶ οἷος ὁ βίος τοιοῦτος ὁ λόγος ἐξετάζωνται, καθάπερ ἐν ὄργάνῳ μουσικῷ σὺνηχοῦντες. *De vita Mos. I, 121.*

3.) Zu Seite 29. **Von der Zeit.** Gott lebt nicht in der Zeit, sagt Philo, sondern in dem Urbilde derselben, der Ewigkeit. In der Ewigkeit aber ist nichts vorübergegangen, noch zukünftig, sondern Alles gegenwärtig (οὐ χρόνος ἀλλὰ τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου καὶ παραδείγμα αἰῶν ὁ βίος ἐστὶν αὐτοῦ, ἐν αἰῶνι δὲ οὔτε παρεληλυθεν οὐδὲν, οὔτε μέλλει ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν). *Quod deus sit immut. 73.* Die Ewigkeit ist unendlich mehr als alle Zeit, darum ἀρχέτυπον, παραδείγμα τοῦ χρόνου; in ihr giebt es kein vor und nach, sondern sie ist die absolute Gegenwart.

4.) **Die „göttliche Weisheit“ (σοφία).** Nach Allem, was wir bei unserem Philosophen von ihr erwähnt sehen, können wir nicht anders als sie mit dem λόγος zu identificiren, da das eigentliche Wesen beider vollkommen ist. — Durch den λόγος tritt die Welt ins Dasein; dasselbe wird von der σοφία gesagt. So heisst es in der Schrift *quis rer. div. h. 44:* ὁ θεὸς σοφία δημιουργηθεὶς κόσμος. Ebenso *de prof. 133:* πατὴρ μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατὴρ· μητὴρ δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν. Vergl. auch *de temulentia P. 344.* — Der menschliche Geist wird genährt durch die göttliche Weisheit; sie heisst wie der λόγος das Manna, mit dem der Geist gespeist wird. So *de nomin. mutat. 209.* In Bezug auf den beim λόγος angewandten Vers Exod. 16, 4. heisst es: τινὰ

οὐν ἀποτροφήν ἐνδίκως ὕεσθαι λέγει, ὅτι μὴ τὴν οὐράνιον σοφίαν. Die menschliche Weisheit verhält sich, wie wir früher schon (*quis rer. div. h. 30*) sahen, zur göttlichen wie das Besondere zum Allgemeinen. — Das ganze geistige Leben, alles sittliche Handeln hat in der σοφία seine Quelle. *De prof. p. 120* deutet er den Namen Bethuel auf die Weisheit, die Tochter Gottes (בְּשׁוּל בְּנֵי); wenn es nun auffallend sein sollte, sagt er dann, dass die Tochter auch zugleich Vater sei (der Rebekka), so möge man bedenken, das „auch die Weisheit, obgleich dem Namen nach weiblich, dem Wesen nach doch männlich sei“ und zwar deshalb, „weil sie in den Seelen säe und erzeuge Erkenntniss, Wissenschaft, Klugheit und schöne, ruhmwürdige Thaten“ (σπειρόντα καὶ γεννῶντα ἐν ψυχαῖς μάθησιν, παιδείαν, ἐπιωτήριον, φρόνησιν, καλὰς καὶ ἐπαινετάς πράξεις). So sehen wir schon aus dem Bisherigen — und dergleichen Aussprüche finden wir viele — dass die σοφία im Wesentlichen dem λόγος gleich sei; Philo sagt es aber auch ausdrücklich. *Leg. alleg. I. 77* spricht er von dem Flusse Eden's und da heisst es: ποταμός ἡ γενική ἐστὶν ἀγαθότης. αὕτη ἐκπορεύεται ἐκ τῆς Ἐδέμ τοῦ θεοῦ σοφίας· Ἡ δὲ ἐστὶν ὁ θεοῦ λόγος. Der Unterschied liegt also allein im Worte. Doch bedient sich Philo mit grösserer Vorliebe des Wortes λόγος. Niedner erklärt dies (a. a. O. p. 340) in folgender Weise: „nomen λόγου frequentissimo usu distinctum a Philone est propterea, puod illud tum a priscis nominibus רַבִּי et לֵוִי proxime aberat, tum latissime omnium patebat, τὸ γενικώτατον significabat, quae in ceteris nominibus separata erant, ea sua amplitudine complectabatur; imprimis autem quod utramque dei actionem, et immanentem (cogitationem) et transeuntem (locutionem vel productionem) comprehendebat; ac per receptum quidem dicendi usum in significando humano λόγῳ, vel ἐνδιαθέτω vel προφορικῶ“.

Keferstein (a. a. O. S. 154) nimmt das Letztere gleichfalls als Grund dafür an, fügt nur noch hinzu, das der griechische, besonders platonische Sprachgebrauch damit zusammentraf und auch wohl in der männlichen Form des Wortes etwas lag, was

Philo bestimmte, es vorzüglich in Gebrauch zu nehmen. Dass aber das Wort σοφία nicht ganz unberücksichtigt blieb, hat, wie Keferstein richtig annimmt, theils in einigen Stellen der Proverbia, wo dies Wort vorkommt, (ich will noch hinzufügen: in dem „Buche der Weisheit“) theils auch darin seinen Grund, dass es bisweilen besser noch für den Gebrauch sich eignete, als d. W. λόγος. — Da die Logoslehre den eigentlichen Inhalt seiner Philosophie ausmacht, so habe ich auch in meiner Darstellung auf sie vorzüglich Rücksicht genommen.

5.) Die λόγοι. Was der göttliche Logos in der Totalität seines Wesens ist, das sind, als die einzeln sich manifestirenden göttlichen Gedanken die λόγοι. Sie machen den κόσμος νοητός aus, wirken als schöpferische und ordnende Ideen in der Welt, ertheilen dem menschlichen Geiste das himmlische Manna der Weisheit (*de congr. erud. gratia* 106), und leiten als sittliche Macht des Menschen Denken und Streben (*de Somnüs I*, 245). — Wie Philo den λόγος bisweilen ἀρχάγγελος nennt, so werden die λόγοι von ihm als ἄγγελοι bezeichnet. In welchem Sinne er dies thue, geht klar hervor aus der Stelle, wo er sagt: λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. *Ibid.* p. 239. — Beiläufig bemerken wir, dass auch die δυνάμεις öfter als „Engel“ bezeichnet werden.

6.) Zu Seite 48. Anm. 81. Die hier angeführte Stelle aus Platon's Theätet citirt Philo selbst, wie wir später sahen, und zwar *de profugis* p. 123.

7.) Zu Seite 45. Vermöge dieser Herrschaft des Geistes über das Sinnliche soll dieses selbst vergeistigt und zum Vernünftigen erhoben werden (τὸ ἄλογον ἡμῶν μέρος ψυχωθῆναι καὶ τρόπον τινα λογικὸν εἶναι). *Quis rer. div. h.* 41. Diese Vergeistigung des Sinnlichen wird nämlich dadurch erreicht, dass dem Menschen bei der Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, bei dem Genusse sinnlicher — natürlich nicht sündhafter — Freuden u. dgl. doch immer ein höherer Zweck vorschwebe

und so auch hier der Geist das Praevalirende und Agirende sei, dem das Sinnliche dienend sich unterordne. Dies lehrt auch Maimonides in seiner unter dem Namen der „acht Capitel“ (שמונה פרקים) bekannten Ethik. Vergl. daselbst das ganze fünfte Cap., das ausführlich hierüber handelt.

8.) Zu Seite 49. Das physische Leben betrachtet Philo als ein fortdauerndes Sterben. Er stimmt hierin, ganz mit den Physiologen überein, nur spricht er nicht von dem in dem Menschen fortwährend vorgehenden Wechseln, Einnehmen und Ausscheiden des Stoffes, sondern er weist nur darauf hin, wie in dem Kinde das Embryo, in dem werdenden Knaben das Kind u. s. w. abstirbt. Οὐ ἐν μὲν παιδί — sagt er — τὸ βρεφός ὑπεσῆλθεν, ὁ δὲ παῖς ἐν παρήβῳ κ. τ. λ. Τάχα μέντοι τάχα καὶ τῶν ἡλικιωῶν ἐκάστη παραχωροῦσα τοῦ κράτους τῆ μετ' αὐτὴν προαποθνήσκει κ. τ. λ. *De Josepho* 85. Auch im Midrasch findet sich diese Auffassung des Lebens als eines perennirendes Sterbens; so heisst es zu Kohel. III, 2: מ. ע. ת. ל. ד. ת. ע. ת. ל. מ. ע. ת.

9.) Zu Seite 52. Dass die Askese nach Philonischer Auffassung sich auf das Wissen gründe, ist daraus ersichtlich, dass er sagt: τὸ γὰρ ἀσκήσει, ἐκγονον τοῦ μαθήσει. *De Somniis* I, 249. Dadurch erklärt er es auch, woher es komme, dass (*Gen.* 28, 13) Abraham der Vater Jacob's genannt werde, da er doch sein Grossvater war. — Bemerkenswerth an dieser Stelle ist noch der Umstand, dass Philo die Tugend und die Weisheit identificirt. „Τὴν ἀρετὴν, ἣ φύσει, ἢ ἀσκήσει, ἢ μαθήσει περιγίνεσθαι ἴσασιν“ sagt er zu Anfang, „τριῶν τρόπων ὑπαρχόντων ἐς ὧν σοφία περιγίνεται κ. τ. λ.“ ein Paar Zeilen später; so auch bezeichnet er hier die drei Patriarchen als σοφοὺς. —

