



b  
k  
9  
625

WARBURG



18 0191182 3





14/286

Die Lehren des  
Hermes Trismegistos.

h  
k  
9  
625

---

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde

eingereicht bei der

Hohen Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-  
Universität zu Münster in Westf.

von

**Josef Kroll**

aus Arnsberg in Westfalen.

---

**Münster in Westfalen 1913.**

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Dekan der philosophischen Fakultät:  
Prof. Dr. Spannagel.

Referent:  
Prof. Dr. Kroll.

Vorliegende Dissertation ist der Teildruck einer größeren Arbeit, die in nächster Zeit als XII, 2/4 der von Cl. Baeumker herausgegebenen Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters erscheinen wird.

**Meinem Lehrer**  
**Herrn Professor Dr. Wilhelm Kroll**  
**in dankbarer Verehrung**  
**zugeeignet.**





## I. Hauptteil.

# Die Götterlehre des Hermes.

### A. θεοὶ νοηματικοί.

## 1. Kap. Der höchste Gott.

### 1. Allgemeine Orientierung über den Gottesbegriff.

Im Anfang aller menschlichen Verhältnisse steht die Vielheit. Die Kondensierung des Vielgestaltigen zu einem Einheitlichen, die Zusammenfassung getrennter Kräfte zur Resultante, die Zentralisation ist das Merkmal jeder aufsteigenden Entwicklung. Dieser Gedanke, der uns modernen Menschen vertraut ist und dessen Berechtigung an den mannigfachsten Beispielen ihre Probe bestehen kann, ist erst seit kurzem für die religionsgeschichtliche Erkenntnis vom Werden des Gottesbegriffs fruchtbar gemacht worden. Erst seit Useners Götternamen haben wir den rechten Blick dafür bekommen, wie die Entwicklung von zahllosen Sonder- und Augenblicksgöttern zur Zusammenfassung in den olympischen Götterhimmel vor sich gegangen ist. Jeder weiß, daß die antike Philosophie sich bei dieser religiösen Entwicklung nicht begnügen konnte. Aus dem Polytheismus mußte ein Henotheismus werden. Wir sehen, wie diese Entwicklung in zwei Ästen endet, im Pantheismus der Stoa und im Monotheismus Platons und seiner Nachfolger. Doch selbst hierbei blieb man nicht stehen. Poseidonios vermittelte den Ausgleich zwischen der Stoa und Platon und machte aus dem stoischen Pantheismus jenen modifizierten Monotheismus, der für das Somnium Scipionis und das Buch *περὶ κόσμου* so charakteristisch ist. Gleichzeitig wurde in konsequenter Verfolgung der einmal eingeschlagenen Richtung der Gottesbegriff immer mehr

verfeinert und vergeistigt, bis er schließlich in einer schwindelnden Transcendenz endet, die in ihrer Überspannung jedes religiöse Gefühl und alles philosophische Denken unfruchtbar macht. Auf dieser extremen Stufe treffen wir ihn zuweilen in den hermetischen Schriften an. Zuweilen —, denn, um das doch wenigstens über den allgemeinen Charakter der Schriften vor auszuschicken, man darf in ihnen kein festes System mit bestimmten Lehrmeinungen suchen, man darf überhaupt nicht von einer Lehre des Hermes sprechen, sondern nur von Lehren und Meinungen, die unter seinem Namen sich finden, die, verschiedensten Zeiten und Strömungen entstammend, unausgeglichen und unverarbeitet nebeneinander stehen.

Der höchste Gott ist bei Hermes nicht der, welcher die Welt und alles, was darin ist, geschaffen hat, er ist auch nicht der Nus, für den ihn Anaxagoras gehalten hatte, der mit stoischer Immanenz sich so gut vertrug; über all das ist er erhaben, wie er über jede befleckende Berührung mit der Welt hinausgehoben ist. Vor allem Seienden und allen Anfängen *ἐν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ, καὶ ἔστιν αἰ νοῦς νοὸς φωτεινός. καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τοῦτου ἐνότης αἰ ἐν ἑαυτῷ ὄντος* (überl. ὦν), *αἰ τῷ ἑαυτοῦ νοὶ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει*, so berichtet als hermetische Lehre Cyrill c. Jul. I. p. 555 M<sup>1</sup>. Jamblich geht noch weiter, indem er nach Hermes behauptet, daß nicht einmal das *νοητόν* mit ihm, der in seiner Einheit vor allen Anfängen und allem Sein besteht, verflochten werden dürfe<sup>2</sup>. Erst der zweite Gott, der von ihm sich ausgestrahlt hat, ist das Prinzip des Seins, der Grund des Intelligiblen, der Gute, der Überseiende. Über die eigentliche Transcendenz ist also noch eine geschoben.

Hier hat die platonisch-aristotelische Gedankenrichtung vollständig über die stoische Immanenz gesiegt. Von dem Kampf beider Anschauungen geben uns bekanntlich die jüngeren Platoniker

<sup>1</sup> vgl. Suidas s. v. Ἑρμῆς ὁ τρισμέγιστος, p. 421 b.

<sup>2</sup> So sagt er myst. VIII 2: *πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς, πρότερος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως, ἀκίνητος ἐν μονότητι, τῆς ἑαυτοῦ ἐνότητος μένων. οὐτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὐτε ἄλλο τι. παράδειγμα δὲ ἴδονται τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ. μείζον γὰρ τι καὶ πρώτον καὶ πηγὴ πάντων καὶ πνυμὴν τῶν νοουμένων πρώτων ἰδεῶν ὄντων.*



und Neupythagoreer ein deutliches Bild. Bei den letzteren scheint er ziemlich unentschieden geblieben zu sein, denn während einerseits stoische Gedanken verkündet werden, ist man andererseits doch gerade mit den hermetischen Meinungen vertraut<sup>1</sup>. So darf nach ihnen der von der Welt getrennte Gott durch nichts Körperliches befleckt werden, er ist die Ursache vor der Ursache, er ist seiner Würde und Natur nach über alles Denken und Sein erhaben, er ist nicht νοῦς, ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον (Archytas b. Stob. ecl. I 280, 14)<sup>2</sup>. Übrigens erhebt auch Philon seinen höchsten Gott über alles Prinzip und den Gründer des Seins<sup>3</sup>.

Es ist eine natürliche Folge, daß diese von allen geteilten, veränderlichen, körperlichen Dingen unbewegte Einheit, die stets für sich bleibt, ein anderes Wesen braucht, in dem sie wirkende Ursache wird. So hat sich denn nach Hermes Gott, obwohl sich selbst genügend, emanirt, so ist der ἀντάρκης ein αὐτοπάτωρ geworden (Jambl. VIII 2). Er ist τοῦ πρώτου καὶ ἑνὸς θεοῦ δημιουργός (Herm. b. Lact. inst. VII 18, 3), und erst der zweite Gott ist der Anfang und Gott der Götter, μονὰς ἐκ τοῦ ἑνὸς, προσούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας. ἀπ' αὐτοῦ γὰρ ἡ οὐσιότης καὶ ἡ οὐσία, διὸ καὶ οὐσιοπάτωρ καλεῖται. αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν ἐστι, τῶν νοητῶν ἀρχή, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται<sup>4</sup>. Im Zweiten bekommt also der Erste Gestalt<sup>5</sup>, jene höchste Gottheit, die über allen Göttern thront und nur durch Schweigen verehrt wird (Jambl. VIII 3). Es gibt in der Tat nur einen einzigen Gott,

<sup>1</sup> instar multorum sei der pythagoraisierende Platoniker Albinos genannt, s. darüber Zeller, *Philos. d. Gr.* III 1<sup>4</sup>, 843.

<sup>2</sup> Zeller, *a. a. O.*, III 2<sup>4</sup> 133 ff.

<sup>3</sup> z. B. quaest. in Exod. II 68, 515 A: primus est ille, qui maior est etiam uno vel unico et principio. deinde entis verbum, seminata entium vere essentia.

<sup>4</sup> Jambl. ebd. Nach einer anderen Anordnung jedoch ist im Anfang τὸ ἐν ἀμερές, in dem das Erste, was denkt und gedacht wird, sich befindet. An der Spitze der himmlischen Götter steht Kneph, der Nus, der sich selbst erkennt und anderer Erkenntnisse auf sich lenkt.

<sup>5</sup> Dieser zweite Gott ist also eigentlich höher zu stellen als das Erste, das erst in ihm seine Gestaltung bekommt. Es ist schon Harleß, *Das Buch von den Mysterien*, München 1858, S. 20 f. aufgefallen, daß das in Widerspruch zu dem eigentlichen Emanationsgedanken steht, der etwa zum Ausdruck kommt bei Porphyr. sent. 13: πᾶν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χεῖρον αὐτοῦ γεννᾷ.

andere Götter heißen nur uneigentlich so, wie auch Philon somn. I 229 sagt: der wahre Gott ist nur einer, der gewöhnlich so genannten gibt es mehrere.

Diese hochgespannte Transcendenz kann natürlich keine philosophische Bedeutung bekommen, sie ist von vornherein für jede Betrachtung unfruchtbar, zumal ja auch noch das zweite Prinzip von der unreinen und vergänglichen Materie nicht berührt werden darf. Der Gedanke, daß der höchste Gott über der Welt abgeschieden und erhaben throne und für die Berührung mit der Materie einen zweiten nötig habe, findet sich auch sonst bei Hermes. So wird im Asclepius 51, 13 (Thomas) der höchste Gott *rector gubernatorque sensibilis dei eius* genannt, *qui in se circumplectitur . . . omnem rerum substantiam . . . et omne quicquid est quantumcumque est*. Der erste Gott steckt also nicht im Kreise der Materie, sondern thront fern von allem Körperlichen jenseits des Himmels (65. 3). Zur Berührung mit der Welt hat er seinen *διοικητής*, der zwischen Himmel und Erde seinen Platz hat und Juppiter heißt. Die Herrschaft aber über Erde und Meer hat Juppiter Plutonium, der für das tierische und pflanzliche Leben sorgt. Die wahre Bezeichnung des zweiten Gottes erscheint Poimandres I 9, wo es heißt, daß Gott der Nus, der Mannweibliche, *ἀπεκύησε λόγῳ ἑτερον νοῦν δημιουργόν*. Auch im 10. Traktat, z. B. 18, wird außer dem höchsten Gotte ein *νοῦς δημιουργός* angenommen. Vielleicht darf man auch II 12 heranziehen, wo der höchste Gott, der *πατήρ* und das *ἀγαθόν* als gesondert gedacht wird vom *ἄσώματον*, dem *τόπος ἐν ᾧ πᾶν κινεῖται*, der *νοῦς καὶ λόγος* ist. Sollte die Beziehung richtig sein, so würde das allerdings wieder an die überspannte Unterscheidung bei Jamblich erinnern. Die Grundauffassung, auf die es uns hier ankommt, ist jedenfalls klar. Einzelheiten wie der *λόγος* oder *νοῦς* als *δημιουργός* werden später zu besprechen sein.

Wenn wir von einer Unterscheidung zwischen Gott und dem Demiurgen hören, denken wir natürlich gleich an die Gnostiker, an Vorstellungen, wie wir sie etwa bei Simo Magus treffen (Clement. Hom. II 22, besonders XVIII 1, 11), oder bei Valentinus (Norden, Agnostos Theos 109), oder, um noch ein Beispiel aus den unendlich vielen herauszugreifen, in der koptischen Schrift des Codex Brucianus (C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII (1892) 278), wo

das Erste der *αὐτοφύης* und *αὐτογέννητος τόπος* genannt wird, während der zweite *τόπος δημιουργός*, Vater, *λόγος*, Quelle, *νοῦς*, Mensch, *αἰδῖος* und *ἀπέραντος* heißt; er ist der Vater des Alls, während der erste *τόπος*, der also auch *πρὸ νοῦ* ist, der erste Vater des Alls genannt wird. Bekannt ist ja die Scheidung des Judengottes, der zum Demiurgen herabsinkt, vom höchsten Gott (Harnack, D. G. 1<sup>4</sup> 269, 272; Kroll, or. chald. 68). In der Tat ist diese Lehre von Gott ein Kriterium der Gnosis (Baur, Gnosis 218). Doch ist die Scheidung, um die es sich handelt, nicht auf das spezifisch Gnostische beschränkt. So unterscheidet auch Philon zwischen der verborgenen, transcendenten, über jede Bezeichnung hinausgehobenen Wesenheit Gottes und anderseits der offenbaren und mitgeteilten, von welcher der erste Übergang zur Schöpfung ist. Diese Differenzierung des göttlichen Wesens, die sich auch direkt als Scheidung zweier göttlicher Personen herausstellt, ist bei ihm sogar recht häufig<sup>1</sup>. Bekanntlich ist u. a. in dem Sinne von zwei Göttern, die sich wie Abbild zum Vorbild verhalten, auch das Wort der Genesis I 27 gedeutet: *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ*<sup>2</sup>. Auch in den Fragmenten des Numenios nimmt die Spekulation über den höchsten Gott und sein Verhältnis zum *δημιουργός*, wie er für gewöhnlich kurz genannt wird, einen breiten Raum ein. Es schien dem Numenios, da er als Neupythagoreer den Gegensatz der Prinzipien auf die Spitze trieb, unmöglich, daß Gott selbst auf die Materie eingewirkt habe<sup>3</sup>. So bezog er denn den weltbildenden Gott Platons auf ein vom höchsten Gott verschiedenes Wesen. Auf Platon beruft er sich auch für die Lehre, die er in den Worten gibt (Euseb. pr. XI 18, 23): *ὁ ἄνθρωποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν* (gemeint ist *δημιουργός*) *οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλὰ ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θεϊότερος*<sup>4</sup>. Der erste Gott ist für ihn *ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων καὶ βασιλεύς* (Euseb. XI 18, 8), bei ihm ist *στάσις*, er ist *περὶ τὰ νοητά*, wäh-

<sup>1</sup> Ein beliebiges Beispiel: leg. alleg. III 96.

<sup>2</sup> Bei der Logoslehre werden wir näher auf die Unterscheidung der zwei Gottheiten eingehen.

<sup>3</sup> Vielleicht ist er auch direkt vom Gnostiker Valentinus abhängig, Norden, *Agnostos Theos* 109.

<sup>4</sup> Ein anderes Beispiel etwa XI 18, 3. S. auch W. Kroll, *De oraculis chald.*, Breslauer philol. Abh. VII 1, der S. 68 über diese Frage handelt.

rend der schaffende *δημιουργός κινούμενος* und *περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητὰ* ist (Euseb. XI 18, 20 f.)

In diese Gedankenwelt reihen sich also die hermetischen Vorstellungen ein. Jedenfalls ist die Einheit des höchsten Gottes mit aller Macht aufrecht erhalten<sup>1</sup>, um so mehr, als zuweilen neben ihn, das gute Prinzip, die andere Spitze, das Prinzip des Bösen, neben Gott die *ὕλη*, die präexistierende Materie gestellt wird, so daß ein Dualismus der Prinzipien entsteht, der seinen scharfen Ausdruck etwa in den Worten P. VI 4 erhält: *ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ*<sup>2</sup>. Dualismus und Streben nach Transcendenz gehen ja Hand in Hand.

Nun muß man freilich nicht meinen, die hermetischen Schriften bewegten sich durchweg auf dieser Höhe des Gottesbegriffes. Neben diesen Vorstellungen stehen vielmehr noch die hausbackenen Platons von Gott als dem *δημιουργὸς πάντων* und die poetisch pantheistischen Gedanken der alten Stoa.

Dies mag zur allgemeinen Orientierung genügen. Wir werden nunmehr die einzelnen Bestimmungen des göttlichen Wesens der Reihe nach durchsprechen; erst so wird uns die Mannigfaltigkeit des hermetischen Gottesbegriffs aufgehen.

## 2. Allgemeine Bestimmungen des göttlichen Wesens.

### a) Lokalisierung Gottes und ihre Folgen.

An einer S. 4 schon genannten Stelle des Asclepius (65, 3) hörten wir folgende Vorstellung von Gott: *supra verticem caeli*

<sup>1</sup> P. IV 8, V 8, XI 9. 11, Jambl. myst. VIII 2. Man könnte hier aus der mandäischen Lehre die Worte des ersten Stückes des rechten *Genzā*, p. 6, Brandt, *mandäische Schriften*, Götting. 1893, 12 anwenden: „Gott hat keinen Vater, der älter wäre denn er, und keinen Erstgeborenen [zum Bruder], der vor ihm gewesen wäre; er hat keinen Bruder, der ihm seine Portion zerteilte, und keinen Zwillingsbruder am gemeinschaftlichen Anteil.“ Es sei noch einmal erwähnt, mit welcher Ausdauer Philon stets die Einheit des höchsten Gottes betont, daß es nur einen Gott, einen *ποιητής* und *πατήρ* und *δεσπότης* gebe, z. B. conf. ling. 170; opif. m. 100 (von Philolaos); 171 Anf.; leg. alleg. III 82; de mundo 601 M.

<sup>2</sup> Daß hiergegen IX 4 polemisiert wird mit den Worten: *χωρίον γὰρ αὐτῆς* (d. i. *κακίας*) *ἢ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοι ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες* darf uns nicht wundernehmen, ändert aber auch nichts an der obigen Bemerkung.



consistens ubique est omniaque inspicit, si<sup>1</sup> est enim ultra caelum locus sine stellis ab omnibus rebus corpulentis alienus.

Hier kommt eine ganz bestimmte Lehrmeinung zum Ausdruck, die freilich nicht in Griechenland, sondern in Syrien entstanden ist<sup>2</sup>, die aber doch wohl schon an griechische Gedanken anknüpfen konnte, falls man einer Stelle des Sextus Glauben schenken kann, der die Meinung schon für Aristoteles in Anspruch nimmt<sup>3</sup>. Wir treffen dieselbe Vorstellung noch im Schlußgebet des Asclepius an, in dem der deus exsuperantissimus angerufen wird, der eine Übersetzung des *Ζεὺς* oder *Θεὸς Ὑψιστος* oder *Παννύεστατος* ist, d. i. eben des Gottes, der als Lenker den höchsten Platz der Welt inne hat<sup>4</sup>. Die Vorstellung beruht wohl im Grunde auf der spezifisch chaldäischen Welteinteilung, von der später die Rede sein wird. Wie sie in Griechenland festen Fuß fassen konnte, können wir noch erkennen. Wir wissen, daß nach der Lehre der jüngeren Stoiker das Urpneuma von den Elementen nicht vollständig aufgezehrt wird, sondern daß ein Rest in Gestalt des Äthers am äußersten Ende der Welt wohnen bleibt, und daß von ihm als Gott oder Weltherrscher die Welt regiert wird<sup>5</sup>. Jetzt verstehen wir die Worte Tertullians Apolog. c. 47 (St. v. fr. II 1034, Varro ant. rer. div. fr. 14 Schmekel): deum esse positum vero extra mundum Stoici (putant), qui figuli modo extrinsecus torqueat molem hanc. Nach der zugrunde liegenden Quelle sind wir bei dem Philosophen aus Apamea als dem Vermittler dieser Vorstellung angelangt<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> So lese ich mit Thomas statt sic, vgl. noch 73, 3, P. XI 19.

<sup>2</sup> F. Cumont, *Die orient. Relig. im röm. Heidentume*, übers. v. Gehrich, Lpz. 1910, 153. 158. <sup>3</sup> Pyrrh. Hypot. III 218 (St. v. fr. II 1037): Ἀριστοτέλης μὲν ἀσώματον εἶπεν εἶναι θεὸν καὶ πέρας τοῦ οὐρανοῦ.

<sup>4</sup> Vielleicht muß man diesen Titel aber dem Übersetzer zuschreiben, da ihn der Pap. Mimaüt (Reitzenstein, *Arch. f. Rel.* VII (1904) 396) nicht hat. Der röm. Titel, nicht erst die Vorstellung, die schon das Somnium Scipionis kennt, und die wohl jedenfalls Poseidonios von den Chaldäern mitgebracht hat, ist im Römerreich seit Commodus nachzuweisen. Das ist das Ergebnis der Untersuchung Cumonts, Jupiter summus exsuperantissimus (*Arch. f. Rel.* IX (1906) 323—336). Übrigens werden wir auf diese Vorstellung von Gott bei Gelegenheit der *ὁγδοάς* wieder zu sprechen kommen. <sup>5</sup> Stein, *Psychol. d. Stoa*, Berl. Stud. III 1 (1886) 33 f. Aët. pl. I 7, 33 (Diels, *Dox.* 305, 15).

<sup>6</sup> vgl. auch Philon quaest. in Exod. II 40, 497 A.: post autem mundum non est locus sed deus; Apul. *de Plat.* I 95, 9 deus ultramundanus. Eine

Jedenfalls thront also der höchste Gott hoch erhaben über dem Getriebe und dem Lärme der Welt, und es stellt sich dabei von selbst die Vorstellung ein, daß dort oben um ihn ewiger Friede und unwandelbare Stille herrscht; er wohnt in der Stille; das steht allerdings nicht bei Hermes, sondern nur die Forderung, Gott mit Stillschweigen zu verehren (Jambl. VIII 3, P. I 31). Das hat neben anderen Ursachen, wie wir später bei der Gottesverehrung sehen werden, den Grund, daß eben Gott selbst als im Schweigen wohnend gedacht ist.

Daß die *σιγή* auf Gott — vielleicht auch auf die ganze Welt — bezogen wird, der schweigend über allem wohnt, sehen wir ganz deutlich z. B. in den oracula chaldaica (Kroll or. chald. 16). Es ist uns auch sonst in der Gnosis recht geläufig. So heißt es in der 2. koptischen Schrift des cod. Brucianus (23a), daß der in der *μονάς* sich befindliche *μονογενής* in einer Stille (*ἡσυχία*) oder in einer Einöde (*ἡρεμος*) wohnt<sup>1</sup>. Sehr oft wird Gott geradezu die *σιγή* genannt, z. B. um bei demselben Werke zu bleiben, ebd. 49a und 58a<sup>2</sup>. Man braucht ja auch nur an die bekannte Hypostase der *σιγή* zu denken. Übrigens ist ganz dieselbe Vorstellung schon bei Philon in aller Deutlichkeit nachzuweisen<sup>3</sup>.

Eine andere Folge dieser Lokalisation Gottes ist, daß er über aller Veränderung und Bewegung unbeweglich dasteht<sup>4</sup>; wozu noch die Vorstellung tritt, daß das, was die Bewegung veranlaßt, selbst unbewegt sein muß<sup>5</sup>, wie uns das Poim. II 6, wo

---

Variation dieses Gedankens, die auch nahe genug an Poseidonios heranrückt, findet sich im *Somn. Scip.*, nach dem Gott nicht direkt als außerhalb der eigentlichen Welt, sondern noch in der Fixsternsphäre gedacht zu sein scheint. Dieselbe Vorstellung auch in *π. κόσμον* 397b 24, vgl. 400a 4. S. Capelle, *N. J.* 15 (1905) 559.

<sup>1</sup> Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 291. *ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ* ist, wie ich nachträglich sehe, auch der Gott Valentins, Eiren. I 1, 1.

<sup>2</sup> Schmidt, *ebd.* 307 und 312f.

<sup>3</sup> So sagt er quaest. in Genes. IV 1, p. 240 A: mens autem sapientis, quando in quiete et pace secunda sedeat, illam quae secundum intelligibilem vitam laboris nesciam, similitudinem vere entis dei volens imitari quantum fieri possit.

<sup>4</sup> s. z. B. Ascl. c. 31f.

<sup>5</sup> zu der aristotelischen Vorstellung, die hier anklingt, vgl. Zeller II 2<sup>3</sup>, 377 (Capelle, *N. J.* 15 (1905) 559, 10).

auf Gott, der *ἐν ἐστῶτι* ist, die Rede kommt, deutlich wird. Um Parallelen zu dieser Ansicht brauchen wir nicht verlegen zu sein. *ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἰδρύνμενος πάντα κινεῖ καὶ περιάγει*, heißt es *π. κόσμον* 400b 11 von Gott, und erst bei Philon begegnet uns dieser Gedanke alle Augenblicke wieder<sup>1</sup>. Ja, er wehrt sich ausdrücklich gegen die eigentlich aristotelische Behauptung, daß es unziemlich sei, sich Gott so ewig ruhend ohne Tätigkeit<sup>2</sup> vorzustellen<sup>3</sup>. Gerade die Gottesbezeichnung *ὁ ἐστὼς* muß ziemlich verbreitet gewesen sein; wir finden sie außer bei Philon (z. B. mut. nom. 54, post. Cain. 19 Schl.) u. a. auch bei Simon von Gitta<sup>4</sup>; sie ist von den Vorstellungen vom *πρῶτος* und *δεύτερος θεός* nicht zu trennen<sup>5</sup>. Sehr deutlich kommt sie in den Worten des Numenios (Euseb. pr. XI 18, 20) zum Ausdruck: *δηλονότι ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἐστὶ ἐστὼς, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλιν ἐστὶ κινούμενος, ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἦτε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ αἰδίου καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα*<sup>5</sup>. Für ihn ist überhaupt der erste Gott einfach, unbewegt, das an sich Gute, ohne Berührung mit der Materie, und deshalb auch untätig, *ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων*, wie wir früher schon hörten (Euseb. XI 18, 8), rein der Betrachtung lebend (Zeller III 2<sup>4</sup>, 237).

<sup>1</sup> so z. B. post. Cain. 23: *τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἐστὼς ὁ θεός ἐστι, τὸ δὲ κινήτων ἡ γένεσις*; ebd. 29: *θεοῦ μὲν ἴδιον ἡρεμία καὶ στάσις κτλ.*, quaest. in Genes. I 42 p. 28 A: *suprema vero causa stabilis est et immobilis, ut antiquis placet*; post. Cain. 19 Schl.: *ὁ θεός ἐστὼς ἐφθάκε πάντα*. Ph. soll ja auch eine Schrift verfaßt haben: *ὅτι ἀτρεπτον τὸ θεῖον*.

<sup>2</sup> Dieser Gedanke, daß *ἀργία* eine Gottes unwürdige Bezeichnung sei, ist auch bei Hermes oft ausgesprochen. Beim Pantheismus kommen wir darauf zu sprechen.

<sup>3</sup> provid. 6 p. 4 A. Für Gottes Unbeweglichkeit beruft er sich auch auf Philolaos opif. m. 100.

<sup>4</sup> Clem. hom. II 22, 24, XVIII 12, 14. Hippol. ref. haer. VI 9, 13.

<sup>5</sup> S. auch Euseb. XI 10, 2, Reitzenstein *Poim.* 305. Auch vom *ὄν* allein wird die Unveränderlichkeit und Bewegungslosigkeit behauptet: Num. b. Euseb. pr. XI 10, 5 vgl. Philon, post. Cain. 28, Joseph, adv. Ap. II 16, 167. Der aristotelische Gedanke vom unbeweglichen *πρῶτον κινεῖν* begegnet oft wieder, z. B. bei Ptolemaios im *Almagest* (Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus*, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 21 (1894) 68).



b) Gott *αὐτοπάτωρ, αὐτόγονος καὶ μονοπάτωρ, μονογενής*, Gott und der *νοῦς*.

In der schon angeführten hermetischen Stelle (Jambl. myst. VIII 2) wird der höchste Gott *αὐτοπάτωρ, αὐτόγονος καὶ μονοπάτωρ* genannt. Mit diesen eigenartigen Worten wird man ferner den Titel *προπάτωρ* zusammenhalten, den in der *Κόρη κόσμου* der höchste Gott (Stob. ecl. I 388, 16) und gleichzeitig Kamephis, von dem Isis ihre Offenbarung hat (394, 27), führen. Diese Namen sind durchaus nicht singulär. So findet sich *προπάτωρ* im Pariser Zauberpap. 942; oder in Entsprechung des *ἐν ἀγέννητον, πάντων πατήρ* des Basilides (Epiph. 24, 1) als Terminus bei den Valentinianern (Eiren. I 1, 1; 12, 3; II 6, 3); ähnlich *προαρχή* (I 1, 1) und *αὐτοπάτωρ* (Epiph. 31, 5)<sup>1</sup>. Ähnliche Wortverbindungen braucht Eiren. I 5, 1, indem er vom *δημιουργός* der Valentinianer sagt: *καὶ μητροπάτορα καὶ ἀπάτορα καὶ δημιουργὸν αὐτὸν καὶ πατέρα καλοῦσιν*. Also nicht nur der höchste Gott erhält solche Titel sondern auch der *δημιουργός*; wie denn auch tatsächlich für beide *προπάτωρ* sich nachweisen läßt<sup>2</sup>. Wir danken es den Untersuchungen Wobbermins, daß wir hier einigermaßen klar sehen. Diese ganzen Ausdrücke gehören nämlich höchstwahrscheinlich der Mysterienliteratur, besonders der orphischen, an<sup>3</sup>. In denselben Kreis von Worten, dem eine Reihe anderer Termini wie *αὐτοφυής, αὐτογένεθλος* usw. angehören, ist vielleicht auch *μονογενής* zu rechnen, wie Gott und der *λόγος* von Hermes bei Suidas s. v. *Ἑρμ.* genannt werden<sup>4</sup>.

Mit Gottes Wesenheit ist der *νοῦς* verbunden, denn *ὁ νοῦς . . . ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἶγε τίς ἐστιν οὐσία*

<sup>1</sup> Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gött. 1907, 84.

<sup>2</sup> Wobbermin, *Religionsgesch. Studien*, Berlin 1896, 85, für die ganze Frage s. auch S. 80f.

<sup>3</sup> Treffende Belege auch bei Raabe, *Texte und Unters.* IX (1893), 65.

<sup>4</sup> über *θεὸς μονογενής* s. Wobbermin 114 ff. Der Ausdruck *μονογενής* von Gott, der seinen *νῦς μονογενής* emanirt habe, wird wohl in dem *λόγος τέλειος* gestanden haben, von dem der Ascl. eine Übersetzung ist. Wenigstens heißt es im Anschluß an das auch bei Lact. inst. IV 6, 4, Ascl. 43, 1 überl. Fragment in der Schrift des Anthimus v. Nicomed. de sancta Ecclesia (Mercati in *Studi e Testi* 1901, 97) *ὅθεν αὐτῷ καὶ ὁ μονογενής θεὸς παρὰ τὸν θεῖον Ἰωάννην λέγοντα νῦν μονογενῆ προσεφύη*.

θεοῦ. Der Nus ist mit Gott vereint wie das Licht mit der Sonne (P. XII 1)<sup>1</sup>; oder er wird als besonderer Teil Gottes gedacht, so wenn es XII 9 heißt: ὁ νοῦς ἡ τοῦ θεοῦ ψυχὴ. An anderen Stellen wie V 11 wird er aber mit Gott wieder direkt identifiziert, wie denn auch Hermes auf die Frage, was Gott sei, u. a. antwortet: σοφώτατος νοῦς<sup>2</sup>. Ja, der Begriff Nus ist schon so abgegriffen, daß vom ersten Nus ein zweiter geschieden werden kann, vom mannweiblichen (!) Νοῦς θεός der Νοῦς δημιουργός (P 19)<sup>3</sup>.

Kein Wunder, wenn man bedenkt, daß seit Anaxagoras dieser Begriff für das höchste Wesen gebräuchlich ist. Wir müssen es uns versagen, die Verwendung des νοῦς für Gott bei Platon, Xenokrates, dann vor allem den Stoikern und schließlich bei den jüngeren Philosophen, vor allem Philon zu verfolgen<sup>4</sup>. Erwähnt sei nur noch, daß auch im Gnostizismus dieser Gebrauch keineswegs verloren gegangen ist; der νοῦς findet sich auch da in derselben unverstandenen Hypostase, sodaß vom ersten νοῦς, der in ἡσυχίᾳ τινι thront, der zweite, der κινούμενος gesondert wird<sup>5</sup>. Man kann es wirklich nur aus der Abnutzung des Begriffes und noch mehr aus dem bis zur Manier gesteigerten Streben nach einem reinen, transcendenten Gottesbegriff erklären, wenn Gott nun auch noch über diesen wahrhaftig genugsam transcendenten νοῦς gestellt wird, wie II 14: ὁ θεός οὐ νοῦς ἐστίν, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι νοῦν.

<sup>1</sup> Genau hingesehen, soll damit aber doch nicht eine direkte Identifizierung von Gott und Nus ausgesprochen sein; das zeigt eben das Bild: ὁ νοῦς οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἡνωμένος; καθ' ἅπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς.

<sup>2</sup> Stob. ecl. I 34, 5; 399, 8 wird Gott zum ἀφθαρτος νοῦς.

<sup>3</sup> Eigentlich gehört auch die Sonderung des menschlichen Nus von Gott, etwa XII 18f. hierher. In I 6 sind der göttl. und menschl. νοῦς so durcheinander gewirrt, daß trotz Reitzensteins und Zielinskis Annahme von Interpolationen keine Klarheit zu erzielen ist, s. W. Kroll, *R. E.* VIII 1, 809.

<sup>4</sup> Um doch wenigstens ein paar willkürlich aufgegriffene Beispiele zu geben, so mache ich für Platon aufmerksam auf Aët. plac. I 7, 31 (Diels *Dox.* 304 a 5 b 26). Daß bei Xenokrates der νοῦς der πρῶτος θεός war, sehen wir noch bei Plut. Is. 374 c (s. Heinze, *Xenocr.*, Leipzig 1892, 35). Für die Stoiker begnüge ich mich auf Diels, *Dox.* 587, 17; 588, 4 zu verweisen. Bei Philon ist der νοῦς τῶν ὅλων ganz gebräuchlich, z. B. migr. Abr. 193; Gott ist der νοῦς τοῦ παντός ὁ μέγιστος καὶ τελειότατος, spec. leg. I 18.

<sup>5</sup> s. Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 631.

Schon oben haben wir gesehen, wo diese überspannten Gedanken gewachsen sind. Wir erinnern uns noch einmal der Worte des Archytas bei Stob. ecl. I 280, 14, daß das sich selbst Bewegende, Unsichtbare, daß Gott nicht *νοῦς ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον* sei<sup>1</sup>. Derselbe Fortschritt im Gottesbegriff ist auch in den oracula chaldaica zu verzeichnen (Kroll, S. 12). Erwähnt sei ferner noch das Fragment Philons bei Euseb. pr. VII 13, 2: *ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις· τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον ἐν τῇ βελτίστη καὶ τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέα οὐδὲν θέμις ἦν γεννητὸν ἐξομοιοῦσθαι*. Das ist ein gewaltiger Fortschritt gegen frühere Anschauung, wie sie etwa noch Cicero hat, der Tusc. I 66 aus seiner consolatio zitiert: nec vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.

c) Negierung von Eigenschaften Gottes unter  
Einwirkung der Transcendenz.

Das Streben nach einer möglichst reinen Auffassung des Urwesens geht so weit, daß ihm, wie es scheint, sogar das Selbstbewußtsein abgestritten wird. Die fragliche Stelle lautet P. II 5 *νοητὸς γὰρ πρῶτος ὁ θεὸς ἐστὶν ἡμῖν, οὐχ ἑαυτῷ, τὸ γὰρ νοητὸν τῷ νοοῦντι αἰσθῆσαι ὑποπίπτει. ὁ θεὸς οὖν οὐχ ἑαυτῷ νοητός. οὐ γὰρ ἄλλο τι ὢν τοῦ νοουμένου ὑφ' ἑαυτοῦ <οὐ adi. Zielinski<sup>2</sup>> νοεῖται. ἡμῖν δὲ ἄλλο τί ἐστι, διὰ τοῦτο ἡμῖν νοεῖται*.

Bei Besprechung dieser Stelle meint Zeller (246, 2), es solle damit nur die Unmittelbarkeit des göttlichen Selbstbewußtseins ausgedrückt, nicht aber geleugnet werden, daß Gott sich selbst denke. Sehr viel Wahrscheinlichkeit scheint das aber bei dem Gott, der selbst vor dem Nus ist, nicht zu haben. Es liegt nach dem Wortlaute offenbar der Gedankengang vor, den ich allerdings erst als plotinisch kenne, daß jedes Denken die Zweiheit des Denkenden und Gedachten voraussetzt; das Urwesen aber als das

<sup>1</sup> vgl. W. Kroll R. E. VIII 1, 805; Zeller III 2<sup>4</sup> 133, 2.

<sup>2</sup> und übersetzt Arch. f. Rel. VIII (1905) 337, 2: „denn da er, der Denkende, vom Gedachten nicht verschieden ist, kann er von sich selber nicht gedacht werden.“ Doch läßt sich auch die andere Lesung halten.



Selbstgenügsame schlechthin kann kein Prinzip neben sich haben, dem es sich wie das Denkende dem Gedachten zuwenden kann; es muß ihm deshalb das Selbstbewußtsein abgesprochen werden<sup>1</sup>. Ob der Gedanke bei Plotin originell ist, weiß ich nicht; er braucht es jedenfalls nicht zu sein, wenn man sich gewärtig hält, wie weit die Transcendenz schon in neupythagoreischen Kreisen gediehen war.

Daß wir bei der richtigen Deutung sind, zeigt uns auch die Polemik gegen diese einzig dastehende Ansicht. Gott ist *ipsi soli sensibile atque intellegibile*, heißt es Ascl. 74, 20<sup>2</sup>, weil er eben Alles und Alles er ist, also aus pantheistischen Vorstellungen heraus gesagt. Eine ausdrückliche, direkte, scharfe Reaktion gegen die Ansicht findet sich P. IX 9: *ὁ δὲ θεὸς οὐχ ὥσπερ ἐνίοις δόξει* (so Zielinski, vgl. § 4 ἐροῦσιν) *ἀναίσθητός ἐστι καὶ ἀνόητος*<sup>3</sup>. *ὕπὸ γὰρ δεισιδαιμονίας βλασφημοῦται*. Daß die beiden in Betracht kommenden, an sich doppeldeutigen Worte nicht gebraucht sind zur Bezeichnung des Objektes unserer Erkenntnis, zeigt der Zusammenhang. Freilich die Beweisführung ist recht matt und wieder aus einer Art von pantheistischem Realismus versucht: *αὐτὸς ἀπαντὰ ἐστίν, οὐκ ἔξωθεν αὐτὰ προσλαμβάνων, ἔξω δὲ ἐπιδιδούς. καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις τοῦ θεοῦ, τὸ τὰ πάντα δεῖ κινεῖν*.

Die Negierung von Eigenschaften Gottes unter Einwirkung einer hochgespannten Transcendenz erstreckt sich auch auf andere

<sup>1</sup> s. Zeller 541 f. Nachträglich finde ich aus der Gnosis Cod. Bruc. 57 a, Schmidt *a. a. O.* 312: „Ich preise dich, o sich selbst nicht denkendes Licht.“

<sup>2</sup> vgl. XIII 6, das *ἀληθές* ist das *αὐτῷ καταληπτόν*.

<sup>3</sup> Daß Gott die *αἴσθησις*, ja sogar die *prudentia* abgestritten wird, geht nach Cic. n. d. I 30 schon auf Platons *Leges* zurück. Als *ἀσώματον* careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate (gedacht ist an p. 821 A, Platon meint das aber nicht). Man sieht, wie tief die Wurzeln der Transcendenz hinabreichen. Zielinski, *a. a. O.* 337 hält *καὶ ἀνόητος* für interpoliert in gedankenloser Parallelisierung von *αἴσθησις* und *νόησις*. Aber in der Begründung steht doch wieder *αἴσθησις* und *νόησις* zusammen. Sollte auch das nur gedankenlose Parallelisierung sein? Gerade aus dieser Stelle kann man schließen, daß entweder in jener Stelle II 5 *ἀνόητος* nicht nur den Sinn von Selbstbewußtsein haben soll, oder daß sonst irgendwo bei Hermes dem Urwesen die *νόησις* abgestritten worden ist (vielleicht Jamb. VIII 2 *οὔτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὔτε ἄλλοτι*). Wie sollte auch der, welcher über dem *νοῦς* steht, ganz unberührt von ihm ist, *νόησις* haben? Ich meine, die Postulierung des *ἀνόητος θεός* ist nur eine Folgerung jener überspannten Transcendenz.

Bestimmungen. Wie Gott nicht Nus, sondern vor und über dem Nus ist, so hat er auch als Urgrund alles Seins das Sein unter sich, er ist, wie es Stob. ecl. I 293, 12 heißt, das *προόν*, aus dem jegliches Sein entspringt, oder *προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας* (Jambl. myst. VIII 2), oder *πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν βλῶν ἀρχῶν* ebd.<sup>1</sup>; so kann man ihn denn sogar *ἀνουσίαστος*<sup>2</sup> nennen, ihm also gar das **Sein** aberkennen.

Diese Vorstellung klingt an gnostische Bestimmungen an. So wissen wir von Basilides (Hippolyt VII 20f.), daß auch er in dem Bestreben, Gottes Wesen möglichst rein, d. h. negativ zu bestimmen, ihm das Sein abgestritten hat<sup>3</sup>, und für Valentin ist Gott *Αἰὼν προόν* (Eir. I 1. 1). Speziell das Prädikat *προόν* führt bei Hermas das *πνεῦμα*, die Seele des Menschen; so sagt er Sim. V 6, 5 *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατέφικισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, ἣν ἡβούλετο*. Freilich die philosophische Begründung datiert, soviel wir sehen können, erst von Plotin, bei dem ja überhaupt die Bestimmungen des transcendenten Gottes ganz besonders ausgebildet sind. Doch braucht das natürlich für unsere Schriften nichts zu besagen.

Auf alle möglichen Eigenschaften Gottes wird diese Negierungsmethode angewandt. Er ist nicht *νοῦς*, *αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι νοῦν*, er ist *οὐδὲ πνεῦμα*, *αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα*, *οὐδὲ φῶς*, *αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι* P. II 14<sup>4</sup>. Doch darf man dabei freilich nicht vergessen, daß diese extremen negativen Bestimmungen eigentlich nur Ausnahmen bilden. Daneben sind durchaus noch die älteren in Kurs, und wie nach althergebrachter Weise das *ὄν* oder *ὄντως ὄν* stehende Bezeichnung für Gott ist, so wird er auch von Hermes bei Cyrill c. Jul. I 555 genannt *καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα*, oder sein Wesen wird ebenda mit schon etwas mehr

<sup>1</sup> Man sieht den beiden letzten Bezeichnungen nicht an, daß die eine vom ersten, die andere vom emanirten Gotte gebraucht wird.

<sup>2</sup> Die Entwicklung des Seinsbegriffes zu diesem Radikalismus können wir noch P. XII 1 beobachten, wo es von der *οὐσία* Gottes heißt: *εἴη τις ἐστὶν οὐσία θεοῦ καὶ ποία τις οὐσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς οἶδεν*.

<sup>3</sup> vgl. auch, was Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 348 zu den kopt. Schriften des Cod. Bruc. zu bemerken hat.

<sup>4</sup> nahe kommt an die letzte Bestimmung heran Philon, somn. I 75.

Neigung zur Steigerung definiert: vor allem Anfang *ἐν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ καὶ ἔστιν αἰτία τοῦ φωτεινός*. Die letzte Art von Bestimmungen ist uns von den Neupythagoreern her geläufig. So nennt Archytas Gott *αἰτίαν πρὸ αἰτίας* (Syrian. ad Aristot. Metaph. 166, 4 Kr., Mull. II 117b), und nach Theon von Smyrna 20, 19 Hiller (Mull. ebd.) setzen mit Ausnahme von Archytas und Philolaos die meisten vor die Monas noch die erste Monas. Ähnliches findet sich bei Philon, der praem. et poen. 40 Gottes Wesenheit als *μονάδος πρεσβύτερον* bezeichnet und opif. m. 8 Gott nennt *κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὰ ἀγαθὰ καὶ αὐτὸ τὸ καλόν*.

Doch bleiben wir zunächst bei den mehr negativen Bestimmungen. Es ist natürlich eine fundamentale Bedingung jedes halbwegs edlen Gottesbegriffes, ohne daß er gleich schon zu schwindelnder Höhe emporgehoben zu sein braucht, daß anthropomorphe Aussagen vom höchsten Wesen ferngehalten werden, will heißen, daß vornehmlich die Affektlosigkeit Gottes betont wird. Im Anfang des VI. hermetischen Traktates finden wir darüber eine längere Auseinandersetzung<sup>1</sup>:

Gott οὔτε γὰρ ἐνδεής ἐστί τις, ἵνα ἐπιθυμήσας αὐτὸ κτήσασθαι κακὸς γένηται· οὐδὲ τῶν ὄντων οὐδὲν ἀποβλητὸν ἐστὶν αὐτῷ, δ' ἀποβαλὼν λυπηθήσεται. λύπη γὰρ κακίας μέρος. οὔτε κρείττων αὐτοῦ ἐστὶν οὐδέν, ὅφ' οὗ πολυμνησθήσεται, οὐδὲ σύζυγόν ἐστιν αὐτῷ εἰς τὸ ἀδικηθῆναι. οὔτε ἀνήκοον, ὃ ὀργισθήσεται, οὔτε σοφώτερον, δ' ζηλώσει.

Nachdem schon Xenophanes und Empedokles gegen die anthropomorphen und anthropopathischen Göttervorstellungen aufgetreten waren, hat sich besonders Platon um die Affekt- und Bedürfnislosigkeit Gottes bemüht. Sein einiger und ewiger Gott ist frei von Lüge<sup>2</sup>, Neid<sup>3</sup> und allen Leidenschaften, ist über Lust und Schmerz erhaben<sup>4</sup>. Daß Aristoteles dasselbe denkt, ist selbstverständlich. Besonders übertrugen dann die Stoiker ihr

<sup>1</sup> freilich hier, nicht um direkt zu beweisen, daß Gott *ἄποιος* sei, sondern nur, daß ihm als einzige Bestimmung und nur ihm das *ἀγαθόν* bleibe. Doch mag diese Partie immerhin unter den mehr negativen Definitionen Gottes stehen.

<sup>2</sup> Rep. II 380 D ff. Für die Eigenschaften, die Platon überhaupt seiner Gottheit beilegt, s. Zeller II 1, 786.

<sup>3</sup> Tim. 28 E. Phaedr. 247 A.

<sup>4</sup> Rep. II 377 E ff.; Phileb. 33 B.



ethisches Ideal der *ἀταραξία* auf die Gottheit. Auch trieb sie allein schon der scharf gefaßte Begriff des in ewig unveränderlicher Ruhe beharrenden Seins dazu, jede Bewegung, vor allem jedes πάθος von der Gottheit auszuschließen<sup>1</sup>. Alle griechischen Philosophen sind sich über die *ἀπάθεια* als notwendiges Attribut der Gottheit einig. Die große Masse freilich muß stets anderen Vorstellungen, die ja auch zu nahe liegen, sich zugewandt haben, da die Bekämpfung bei den Philosophen stets wiederkehrt. So nennt es noch Cicero nach Poseidonios Weibergerede und törichte Kindermärchen, sich die Götter mit menschlichen Fehlern, mit Begierde, Kummer, Zorn behaftet vorzustellen (n. d. II 70, vgl. off. III 102). Dieselben Gedanken finden sich auch noch in späterer Zeit bei Neupythagoreern<sup>2</sup>, bei Clemens Alex.<sup>3</sup> u. a. Ganz besonders stark ist aber die Vorstellung bei Philon vertreten. Bei ihm heißt es: ἄποιος γὰρ ὁ θεός, οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος (leg. all. I 37). Gottes Bedürfnislosigkeit und Eigenschaftslosigkeit, die Freiheit von ζῆλος, θυμός, ὀργαί wird lang und breit begründet (deus immut. 57 ff.); er ist οὐδενὶ ληπτὸν πάθει τὸ παράπαν (ebd. 52), in ihm ist nur Vollkommenheit und Bedürfnislosigkeit (fr. p. 667 Anf.)<sup>4</sup>.

Was für eine Stellung sollen nun wir kleinen Menschen zu diesem Gott einnehmen, der über alle Bestimmung erhaben, außerhalb des Getriebes der Welt in transzcendenter Höhe thront?

<sup>1</sup> Pohlenz, *Vom Zorne Gottes* (in Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T. 12) Göttingen 1909, S. 5, auf dessen Buch, das die Vorstellungen bei den Juden, Griechen, Römern und im N. T. verfolgt, allgemein verwiesen sei. Nachträglich sei noch auf Norden, *a. a. O.* 14 aufmerksam gemacht.

<sup>2</sup> z. B. Euryphamus *περὶ βίου* b. Stob. ecl. V 914, 9 (Mull. II 15 Anf.) οὐτε γὰρ ὁ θεός τὰς ἐξωθεν αἰτίας ποιεῖς ἐντι, φύσι γὰρ ἀγαθὸς ἐὼν κτλ. zugleich die engste Parallele für den hermetischen Gebrauch der *ἀπάθεια*.

<sup>3</sup> Gott ist frei von allen Affekten: „Wo sollte denn auch Neid, Zorn, Begierde bei Gott herkommen, der niemanden zu beneiden oder zu fürchten braucht, den keiner verletzt, der nichts braucht?“ Strom. IV 151 p. 315 St. (Pohlenz S. 30).

<sup>4</sup> Abrah. 202. Ja nicht einmal die beatitudo und felicitas läßt er seinem Gotte (quaest. in Genes. II 54 p. 134 A). Man sieht, wie schon in so früher Zeit die Negierung aller Gottesbegriffe der Transcendenz zuliebe eingerissen ist. Für die Bedürfnislosigkeit vgl. sonst noch etwa leg. all. II 1 f. Cherub. 44, quod omnis prob. lib. 2, 447 M.; quod det. pot. insid. 55, quaest. in Genes. I 55 = Harris S. 15; quaest. in Gen. II 54 p. 134 A. u. a.



Können wir uns denn überhaupt einen Begriff von seinem Wesen machen? Man sollte meinen, daß das nach dem, was wir bislang über ihn gehört haben, entschieden verneint werden müßte, und es ist tatsächlich auch so geschehen in allen Systemen, die eine hochgespannte Transcendenz aufweisen. Das wird von Cicero schon dem Platon beigelegt<sup>1</sup>, es findet sich dann später bei den Gnostikern und vor allem außerordentlich oft bei Philon, der nicht müde wird, darauf hinzuweisen, daß Gott ἀκατάληπτος und ἄγνωστος sei<sup>2</sup>. Es mag Zufall sein, aber wir finden von dieser Konsequenz bei Hermes nicht viel. Nur einmal, in der *Κόρη κόσμου*, fällt überhaupt das Wort ἄγνωστος, und da in einem Zusammenhange, daß man es nicht ohne weiteres für eine Darstellung der δόγματα Ἐρμοῦ verwenden kann<sup>3</sup>. Vielleicht darf

<sup>1</sup> In der schon genannten Stelle n. d. I 30. Die mißverständene platonische Stelle ist leg. 821 A.

<sup>2</sup> Nicht in Betracht kommen sollen natürlich, als von anderer Voraussetzung ausgehend, Gedanken wie sie in des Protagoras περί θεῶν zum Ausdruck kommen. (Cic. n. d. I 12, 29 nec vero Protagoras, qui sese negat omnino de deis habere, quod liqueat, sint, non sint, qualesve sint, quicquam videtur de natura deorum suspicari, vgl. dazu Philodem. de piet. c. 221 [p. 89, 1 G] Diels *Dox.* 535 a 17 b 3). — Bei den Gnostikern pflegt allgemein der höchste Gott genannt zu werden πατήρ ἄγνωστος, θεὸς ἄγνωστος, ἀκατονόμαστος θεός, ἄρρητος usw., vgl. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* 84. Auch jüdische pseudepigraphische Verse behaupten die Unerkennbarkeit Gottes (Stählin in *Christi Literaturgeschichte* II 1<sup>5</sup> 472). Für Philon siehe beispielsweise opif. m. 8, post. Cain. 169, spec. leg. I 36, de deo 4, 615 A. oder post. Cain. 15 ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς παντὶ καὶ . . . ἀόρατος. Selbst der Begnadete vermag Gott nicht restlos zu erkennen (quaest. in Exod. II 67, 514 A), Gott zeigt den Frommen οὐχ οἶός ἐστιν, ἀμήχανον γάρ — ἀλλ' ὡς ἐνεχώρει γεννητὴν φύσιν τῇ ἀπερινοήτῳ δυνάμει προσβαλεῖν (fuga et inv. 141), vgl. quaest. in Genes. III 42 p. 210 A u. a. Das erinnert an P. XII 1, wo es von der οὐσία Gottes heißt: καὶ ποία τις οὐσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς οἶδεν. Ähnlich übrigens auch Plutarch, s. Überweg-Prächter, *Grundriß* <sup>10</sup> 334. Ausführlicher, bis nach Persien hinein, ist den Spuren des ἄγνωστος θεός soeben Norden in seinem gleichnamigen Buche 65 ff. nachgegangen.

<sup>3</sup> Zu Beginn der Kosmogonie (386, 3) ist die Rede von οὐρανοῦ κάλλος θεῶν καταφανταζόμενον τῷ ἔτι ἀγνώστῳ. Kurz darauf (Z. 11) heißt es: καὶ ἔως ὃ τῶν συμπάντων οὐκ ἐβούλετο τεχνίτης, ἀγνωσία κατεῖχε τὰ ξέμπαντα. Es soll also offenbar keine philosophische Lehre vom ἄγνωστος θεός vorgetragen, sondern im kosmogonischen Bericht nur der Urzustand bezeichnet werden, der nach Gottes Gutdünken aufgehoben wird: οὔτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλώσαι κτλ. Zu dieser Vorstellung vgl. aus der kopt. Schrift des Cod. Bruc. p. 1a, Schmidt a. a. O. 278.

man hierherziehen Jambl. VIII 2 *πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὄλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς . . . ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἐνότητος μένων. οὐτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὔτε ἄλλο τι*<sup>1</sup>. Leider läßt aber das unglücklich zweideutige Wort einen ganz sicheren Entscheid nicht zu. Nicht viel Wert kann ich in diesem Zusammenhange auf die ganz pantheistisch angehauchte Stelle bei Ascl. 74, 18 legen: *omnia enim deus et ab eo omnia et eius omnia voluntatis. quod totum est bonum, decens et prudens, inimitabile et ipsi soli sensibile atque intelligibile et sine hoc nec fuit aliquid nec est nec erit.* Nur einmal wird die schon von Platon (Tim. 28 C) erörterte Schwierigkeit, sich Gott vorzustellen, mit den Worten betont: *θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν* (Stob. ecl. II 9, 4)<sup>2</sup>.

Wohl aber findet sich sonst die gemilderte Form, daß Gott, das über alles Sinnliche erhabene Urwesen, natürlich für unsere Sinne unfassbar, daß er *ἀόρατος*<sup>3</sup> und *ἀφανής* (V 1f.) ist. Sein *σῶμα* ist *οὐχ ἄπτὸν οὐδὲ ὁρατὸν οὐδὲ μετρητὸν* (IV 1), und Stob. ecl. II 9, 13 wird ausdrücklich gesagt *τὸ δὲ ἀσώματον καὶ ἀφανὲς καὶ ἀσχημάτιστον καὶ μηδὲ ἐξ ὅλης ὑποκείμενον ὑπὸ τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων καταληφθῆναι οὐ δύναται*. Wir können Gott nur durch unseren menschlichen Nus, durch den wir ja mit ihm verwandt sind, begreifen<sup>4</sup>. So heißt es P. V 2 *νόησις γὰρ μόνη δρᾷ τὸ ἀφανές, ὥς καὶ αὐτὴ*

<sup>1</sup> Während erst der aus ihm emanierende Gott *νοητῶν ἀρχή* ist, *διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται*.

<sup>2</sup> Nachträglich werde ich auf P. II 16 aufmerksam: *θεὸς οὐ νοεῖται ὑπὸ πάντων*. Ich wage aber des Zusammenhangs wegen nicht sicher zu entscheiden, ob hier unsere Lehre vom *ἄγνωστος θεός* vorgetragen werden soll. Es ist wohl eher zu verneinen.

<sup>3</sup> V 10 wird Gott beschrieben *οὗτος ὁ θεὸς ὀνόματος κρείττων, οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος, ὁ τῷ νοῦ θεωρητός, οὗτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός, οὗτος ὁ ἀσώματος, ὁ πολυσώματος*. Hier werden jedesmal die transcendenten Gottesbegriffe aufgehoben oder wenigstens gegenübergestellt pantheistischen und teleologischen Vorstellungen, von denen wir später zu sprechen haben. Aus demselben Gedanken heraus heißt es XI 22, man dürfe Gott ja nicht *ἀόρατος* nennen.

<sup>4</sup> P. XI 20 *ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι. τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν*. Aber so ganz allein mit unserem Verstande können wir ihn auch nicht immer erkennen, wenn er uns nicht die Gnade seiner Offenbarung schenkt (vgl. Philon spec. leg. I 42). Das ist der Grundgedanke der ganzen hermetischen Einkleidung, die ständig eine Offenbarung fingiert.

ἀφανῆς οὐσα. εἰ δύνασαι, τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς φανήσεται<sup>1</sup>. Wir haben es hier mit einem alten, schon von Empedokles (fr. 133 ff. F V S I<sup>3</sup> 273 f.) her bekannten Gedanken zu tun, der dann vor allem zu den Stoikern gewandert und ein Lieblingsgedanke des Poseidonios geworden ist, durch den er weiteste Verbreitung erlangt hat<sup>2</sup>. Es sei nur etwa die Einwirkung der Vorstellung auf die Neupythagoreer hervorgehoben, die sich in den Worten des Onatas bei Stob. ecl. I 48, 12 (Mull. II 113 b) zeigt: ὁ μὲν ὦν θεὸς αὐτὸς οὔτε ὁρατὸς οὔτε αἰσθητός, ἀλλὰ λόγῳ μόνον καὶ νόῳ θεωρατός<sup>3</sup>. Daß Gott mit den Augen des Körpers nicht zu fassen sei, hören wir dann wieder sehr oft bei Philon, z. B. spec. leg. I 20<sup>4</sup>: Gott ist αἰδὴς καὶ ἀόρατος καὶ μόνῃ διανοίᾳ καταληπτός; er ist ja auch οὐ μόνον θεὸς θεῶν νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἀλλὰ καὶ πάντων δημιουργός, und als solcher muß er doch dem Verstande wenigstens zugänglich sein<sup>5</sup>. Wir sehen also, wie bei Philon Platz ist auch für weniger extrem transcendente Forderungen. Erwähnt sei dann ferner noch, daß der unsichtbare Vater des Alls, der θεὸς ἀόρατος, sehr oft in den gnostischen Systemen vorkommt, z. B. in der Barbelognosis (s. etwa Bousset S. 59 f.) oder in den koptischen Schriften des cod.

<sup>1</sup> vgl. Ascl. 51, 13 mente sola intelligibilis summus qui dicitur deus, P. VII 2: οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστός οὐδὲ λεκτός οὐδὲ ὁρατός ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῷ καὶ καρδίᾳ.

<sup>2</sup> Wir treffen den Gedanken z. B. bei Cicero Tusc. I 51; Senec. n. qu. VII 30, 3 ipse qui totum hoc fundavit deditque circa se . . . effugit oculos, cogitatione visendus est, vgl. § 4 und Max. Tyr. XVII 9. Vor allem ist die Vorstellung auch in π. κόσμον, s. Capelle N. J. 15 (1905) 558.

<sup>3</sup> Ähnliches berichtet Didymos epit. b. Stob. ecl. II 49, 16 als Anspruch des Pythagoras.

<sup>4</sup> vgl. Abr. 76, decal. 60 u. 5.

<sup>5</sup> vgl. sonst noch etwa opif. m. 69, post. Cain. 15, fr. p. 654 u. 662 M.; freilich wird man nicht immer entscheiden können, ob bei dem Worte ἀόρατος nicht auch vielmehr an geistiges Schauen gedacht ist. Übrigens heißt Gott der Ungesehene auch bei Claud. Ptolem. (s. Boll, Stud. über Cl. Pt. 68). Für die ganze Frage siehe jetzt auch Norden a. a. O. I c. 2, der, soweit ich sehe, mit mir ganz übereinstimmt. An dieser Stelle seien auch noch zwei Belege angeflickt, die ich bei ihm S. 180 fand. Sie sind für die hermet. Gotteslehre allgemein interessant: Athenagor. pro Christ. 10, p. 10, 22 Schw. ἓνα τὸν ἀγένητον καὶ αἰδιον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβάνόμενον. Kerygma Petri 13 (θεὸς ἀόρατος . . . ἀχώρητος . . . ἀνεπίδεής . . . ἀκατάληπτος ἀέναιος ἄφθαρτος ἀποίητος.



Brucianus, wo *ἀόρατος* stets Gottes Prädikat ist, ja, wo es sogar einen zweiten *ἀόρατος* gibt <sup>1</sup>.

Da also das *ἀσώματον* <sup>2</sup> über jede Beziehung zu Körperlichem erhaben ist, so können wir es auch mit unserer Sprache, die doch immer am Sinnlichen kleben bleibt, nicht umfassen; nullo ex his nominibus eum definite nuncupabimus; er ist innominis <sup>3</sup> oder wie es Stob. ecl. II 9, 4 heißt: Gott denken ist schwer, nennen unmöglich, denn das Unkörperliche kann man nicht mit Körperlichem bezeichnen und das Vollkommene nicht mit dem Unvollkommenen erfassen. Gott ist *ὀνόματος κρείττων* <sup>4</sup>. Ein ganz ausführliches, und anders, nämlich mit der Einheit des Urwesens begründetes Zeugnis für diese hermetische Lehre gibt uns Lactanz inst. I 6, 4, indem er als Zitat des Hermes anführt: *ὁ δὲ θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται· ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος* und erklärend darlegt, daß man einen Namen nur zur Unterscheidung von anderen brauche, dies bei dem einigen Gotte also unnötig sei.

Die Begründung gerade aus der Einheit ist mir sonst nicht geläufig, meines Wissens ist sie auch bei Plotin nicht versucht <sup>5</sup>. Sonst mangelt es uns natürlich in der philosophischen Sphäre, in der wir uns ständig bewegen, nicht an Belegstellen; so sagt Philon de deo 4, 615 A ipse (deus) enim nomine caret et inenarrabilis comperitur, sicut incomprehensibilis, oder mutat. nom. 14 τὸ ὄν ἀόρητόν ἐστιν (vgl. 11). Eine eingehende Begründung in dem Enchiridion, dessen Verfasser am ehesten Sextus heißt, (ench. 25 Mull. I 523) führt uns in neupythagoreische Kreise: nomen dei ne quaeras, quia non invenies: nam omne, quod nomine appellatur a digniore nomen accipit, ut alius quidem vocet, alius autem audiat. quis ergo est, qui nomen inposuit deo? deus autem non nomen est deo, sed iudicium, quod sentimus de deo. Ganz besonders aber aus gnostischen Gottesbezeichnungen her ist uns jene Vor-

<sup>1</sup> p. 82 Schmidt, T. U. VIII (1892) 219 unten und p. 84, S. 221.

<sup>2</sup> Der Ausdruck *ἀσώματον* sehr oft, z. B. Stob. ecl. II 9, 13, P. II 5 usw.

<sup>3</sup> Ascl. 55, 12. 15; 56, 3. Gleichzeitig kommt hier wieder die pantheistische Aufhebung: vel potius omninominis. Davon später.

<sup>4</sup> P. V 1 und 10; V 1 übersetzt Ficinus falsch. Daß II 14 ausdrücklich die zwei *προσηγορίαι* des *ἀγαθόν* und *πατήρ* in Anspruch genommen werden, ist vergessen.

<sup>5</sup> vgl. Zeller III 2<sup>4</sup> 544. Für die ganze Frage s. jetzt Norden a. a. O. 58, 0; 80, 3, wo ein treffendes Zeugnis des Platonikers Albinos angeführt ist: *ἄρρητός ἐστι καὶ τῷ νῶ μόνῳ ληπτός*.

stellung geläufig. So ist für Basilides Gott *ὑπεράνω παντός ὀνόματος* ((Hippol. VII 20), und in der koptischen Schrift des Cod. Bru-  
cian. ist das höchste Prinzip des Universums der Ineffabilis, „der,  
wie auch sonst in gnostischen Systemen, so sehr über alles irdische  
Sein erhaben ist, daß er der Unaussprechliche, Unnennbare, *ἀκατο-  
νόμαστος, ἄρρητος* genannt wird, d. i. derjenige, dem überhaupt  
kein menschliches Prädikat beigelegt wird, von dem nicht einmal das  
Sein ausgesagt werden darf, um möglichst jede sinnliche Vorstellung  
vom Gottesbegriff zu beseitigen“<sup>1</sup>. Auch der Gott der Pistis Sophia,  
das letzte Prinzip, heißt der Ineffabilis<sup>2</sup>.

#### d) positivere Bestimmungen.

Wir wenden uns nunmehr den Bestimmungen Gottes zu, die  
mehr positiven Charakter tragen, d. h. die im allgemeinen  
nicht mehr von jenem extremen Streben nach Transcendenz des  
höchsten Wesens eingegeben sind. Daß Gott und der Nus iden-  
tifiziert werden, haben wir eben schon behandelt, als wir davon  
sprachen, daß Gott *οὐ νοῦς ἐστίν, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι νοῦν, οὐδὲ  
πνεῦμα κτλ. οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι* (P. II 14). Wir  
erinnerten auch schon an Cyrill. c. Jul. I 555 M, wo Gott ge-  
nannt wird *καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα*. Gerade die Licht-  
natur, die hier an erster Stelle betont wird, wird des öfteren  
hervorgehoben. So heißt es ebd., daß vor allen Anfängen *ἐν  
μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ καὶ ἐστὶν αἰεὶ νοῦς  
νοῦς φωτεινός*. P. I 6 erscheint der *Νοῦς Θεός* als *φῶς*, und II 12  
gehört zu den *ἀκτῖνες* Gottes das *ἀρχέτυπον φῶς*<sup>3</sup>. Schon die

<sup>1</sup> Schmidt, T. U. VIII (1892) 348; vgl. 280 und im allgemeinen dazu  
noch etwa Bousset, *Hauptprobleme* 84, Liechtenhan, *Offenbarung im Gno-  
sticismus*, Göttingen 1901, 105 f. <sup>2</sup> Köstlin, *Theol. Jahrb.* XIII (1854) 34 f.

<sup>3</sup> Hier muß auch auf die stehende Verbindung der beiden Begriffe  
*ζωή καὶ φῶς* bei Gott hingewiesen werden. So heißt es P. I 12: *ὁ δὲ πάντων  
πατὴρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον*; aus *ζωὴ καὶ φῶς* werden  
I 17 *ψυχὴ* und *νοῦς* des *ἄνθρωπος*; auf die Erkenntnis hin, daß er gleich-  
falls wie Gott aus *ζωὴ καὶ φῶς* besteht, kommt der Mensch zur Unsterblich-  
keit (I 21), eben zu *ζωὴ καὶ φῶς*. Reitzenstein, *Arch. f. Rel.* VII 399 verweist  
noch auf evangel. Joh. I 4: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστίν* (so nach Schwartz zu schreiben)  
*καὶ ζωὴ ἐστὶν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*. Ob *ζωὴ καὶ φῶς* gerade die Doppel-  
geschlechtlichkeit Gottes zum Ausdruck bringt, wie Keil und Reitzenstein  
meinen, lasse ich dahin gestellt. Man sehe auch, was Krebs, *Der Logos als*

*ἀκτίνες* für sich drücken dieselbe Anschauung aus<sup>1</sup>. Wir wissen, daß die Auffassung des Urwesens als des reinsten Feuers oder Lichtes, die schon von Heracleit datiert, ihre besondere Ausbildung erst bei den Stoikern erfahren hat. Sie pflegten Gott für das *πῦρ νοερόν* zu halten, welches das Leben schaffe und erhalte. Besonders Poseidonios, und der offenbar unter dem Einfluß parsisch-orientalischer Lehren, ist für die Feurigkeit Gottes und damit auch der ganzen Welt eingetreten. So ist von ihm bei Aët. plac. I 7, 19 (Diels *Dox.* 302b 22) auf die Frage *τίς ἐστιν ὁ θεός* bezeugt: *Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερόν καὶ πυρῶδες*. Speziell die Bezeichnung Gottes als des *φῶς* oder *φέγγος* ist ganz außerordentlich häufig bei Philon. So finden wir auch in einem einzigen Satze alle hermetischen Meinungen über das Lichtwesen Gottes vereinigt de somn. I 75: *ὁ θεός φῶς ἐστι . . . καὶ οὐ μόνον φῶς ἀλλὰ καὶ παντὸς ἐτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον (!), μᾶλλον δὲ ἀρχετύπον πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον (!)*. Bezeichnungen wie *νοητὸς ἥλιος* und andere Lichtvergleiche sind durchaus üblich<sup>2</sup>. Überhaupt findet sich bei allen Völkern des Orients und schon im A. T. diese Art, sich das Wesen Gottes vorzustellen (Zeller III 2<sup>4</sup> 416). Auch dem N. T. ist sie durchaus geläufig<sup>3</sup>. Vor allem aber gehört sie mit zu den Kriterien und Grundvorstellungen der Gnosis ganz allgemein<sup>4</sup>. Das Wesen des höchsten unbekannten und unbenannten Gottes ist das Licht, lumen . . . beatum et incorruptibile et interminatum, wie es Eiren. I 30, 1 heißt (Bousset 320), oder

*Heiland im 1. Jahrhdt.*, Freib. theol. Stud. 2, Freiburg 1910, aus jüdischen und christlichen Quellen über die beiden Begriffe, zusammenstehend oder gesondert, beibringt (s. Index unter Leben und Licht).

<sup>1</sup> Wie sehr aber schon die Grundvorstellung verblaßt, zeigt eben unser Fall, P. II 12, wo die Ursache für die Wirkung eingesetzt ist.

<sup>2</sup> Man sehe etwa quaest. in Genes. IV 1, 241 A; quaest. in Exod. II 103, 535 A; de deo 1, 613 A. Auf Einzelheiten wollen und können wir hier nicht eingehen. Um einen Begriff von der Beliebtheit dieser Vorstellung zu geben, zählen wir hier einige Stellen auf, ohne natürlich irgendwelchen Anspruch auf nur leidliche Vollständigkeit zu machen: quod det. pot. 101, 117, 118; deus immut. 135; somn. I 72; ebriet. 44, 155 ff.; 168; migr. Abr. 39; quis rev. div. her. 264; congr. erud. 45; mutat. nom. 6; Abrah. 70; 157; spec. leg. I 288; praem. et poen. 47. <sup>3</sup> ev. Joh. 1, 4; 8, 12; ep. Joh. I 1, 5; vgl. I Tim. 6, 16; Jac. 1, 17. Neuerdings s. auch Norden *a. a. O.* 395.

<sup>4</sup> Wie die stoischen Gedanken auf die Gnostiker und die christl. Vorstellungen von der Taufe Christi gewirkt haben, s. Usener, *Weihnachtsfest*, 2. Aufl., Bonn 1911, 66.



wie im Brief des Ptolemaios an Flora ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτοῦν, ἀπλοῦν τε καὶ μονοειδές<sup>1</sup>. Die Vorstellung von der Lichtnatur ist ferner z. B. ganz gebräuchlich in der Pistis Sophia<sup>2</sup>, wo gar drei Lichtwelten unterschieden werden; auch in den schon oft genannten koptischen Schriften ist das Licht ein immer wiederkehrendes Prädikat Gottes<sup>3</sup>. Der eine und allein wahre Gott der Mandäer wird der Lichtkönig genannt, von ihm heißt es sogar 1. Traktat r. Genzâ p. 3: Leben über dem Leben, Glanz über dem Glanze, Licht über dem Licht. Das ganze überirdische Reich wird stets die Lichtwelt genannt<sup>4</sup>. Schließlich sei noch zum Beweise der in hellenistischer Welt ganz allgemeinen Verbreitung dieser Vorstellungen auf die zahlreichen Beispiele aus magischen Papyrusurkunden verwiesen, die Dieterich für die Anschauung vom feurigen Gott im Abraxas 48 ff. zusammengestellt hat.

Im Vorbeigehen mag dann auch noch kurz darauf hingewiesen werden, daß von diesen Vorstellungen des Lichtes und Feuers aus sich die Beziehungen zu Helios und dessen überragender Bedeutung erklären, wovon in einem anderen Zusammenhange die Rede sein wird.

Ein anderer philosophischer Terminus, der in Verbindung mit Gott gebraucht wird, ist die μονάς und das ἐν. Jambl. VIII 2 hören wir, daß der höchste Gott ist ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἐνότητος μένων. Von ihm strahlt sich der zweite aus, und der ist μονάς ἐκ τοῦ ἐνός, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας. Das ἐν steht also über der μονάς. Von letzterer hören wir P. IV 10 (Stob. I 127, 6), daß sie Wurzel, Anfang und Quelle aller Dinge ist, alles umfaßt und alle Zahl hervorbringt. Gleichzeitig wird sie als θεοῦ εἰκὼν bezeichnet. Aus dieser letzten Bemerkung, die im Poimandres noch fortgesetzt wird, muß man wohl schließen, daß hier die μονάς nicht für Gott gehalten wird, mit anderen Worten, daß Gott über der ἀρχή, πρὸ τῶν ὅλων ἀρχῶν<sup>5</sup> steht, da μονάς

<sup>1</sup> Harnack, Sitzungsber. Berl. Akad. 1902, 524.

<sup>2</sup> Es mag das im Grunde auf persischen Ursprung zurückgehen, Bousset 87 ff.

<sup>3</sup> z. B. p. 56 a Schmidt a. a. O. S. 311 f.; 63 S. 201.

<sup>4</sup> Brandt, *mand. Religion* 39 f.; vgl. nochmals Paul. I Tim. 6, 16.

<sup>5</sup> Wie es Herm. b. Cyrill c. Jul. I 555 M heißt. Es sei bei dieser Gelegenheit noch einmal auf die neupythagoreische Lehre aufmerksam gemacht, nach der Gott die αἰτία πρὸ αἰτίας, die Monas vor der Monas ist (Mull. II 117 a, b).



und ἀρχή als identisch bezeichnet werden. Wir haben hier also im Grunde dieselbe Vorstellung wie bei Jamblich, welche die übliche, seit Platon und Xenocrates entwickelte<sup>1</sup>, nicht ist, denn die setzte μονάς und Gott gleich. Erst die Jungpythagoreer haben auch in diesen Dingen verfeinerte Lehren aufstellen können, sehr zum Schaden der Klarheit des Begriffs, über den die größte Uneinigkeit herrscht<sup>2</sup>. So ist auch unser Fall, daß das ἐν<sup>3</sup> über der Monas steht, umstritten (Zeller III 2<sup>4</sup> 131, 1). Als Kronzeugen für die hermetische Ansicht können wir wieder Philon anführen, auf den wir schon so oft hingewiesen worden sind. Bei ihm heißt es ganz deutlich, daß die μονάς sei ἀσώματος θεοῦ εἰκὼν<sup>4</sup> oder umgekehrt Gottes Wesenheit μονάδος πρεσβύτερον (praem. et poen. 40). Es wird das des weiteren, wohl in polemischer Absicht, auseinandergesetzt leg. all. II 3 τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἐν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἢ μονάς κατὰ τὸν ἕνα θεόν<sup>5</sup>. πᾶς γὰρ ἀριθμὸς νεώτερος κόσμου, ὥς καὶ χρόνος, ὁ δὲ θεὸς πρεσβύτερος κόσμου καὶ δημιουργός. Übrigens treffen wir auch bei Theon von Smyrna die hermetische Vorstellung wieder, da er das Eins oder die reine Einheit von der Monas, der in den Zahlen sich vervielfachenden Einheit unterscheidet (p. 18 ff. Hiller). Daß auch nach Philon die μονάς die ἀρχὴ τῶν ἀριθμῶν ist (plantat. 76), braucht nicht besonders gesagt zu werden; er nennt sie auch ausdrücklich nicht Zahl, ἀλλὰ στοιχείον καὶ ἀρχὴν ἀριθμοῦ (quis rer. div. 190). Merkwürdig ist nur, daß

<sup>1</sup> s. Heinze, *Xenocr.* VII f., Aët. plac. I 7, 31, Diels *Dox.* 304 a 1 b 23, für die Gleichsetzung Gottes mit dem Einen bei Platon und seinen Schülern s. Zeller III 2, 130, 4, bei den Pythagor., Eleaten, bei Platon und Plotin Wegener, *De Uno sive Unitate apud Graec. Philos.* Progr. Potsdam 1863.

<sup>2</sup> s. Zeller III 2<sup>4</sup> 130 f., I<sup>5</sup> 360 ff.

<sup>3</sup> Erwähnt sei noch eine Stelle, die allerdings für das Abhängigkeitsverhältnis von ἐν und μονάς nichts ergibt, P. IV 5: das ἐν καὶ μόνον ist das ἀγαθόν, d. h. Gott. Das ἐν als höchstes Prinzip VI 1: ἐν δὲ ἀρχὴ πάντων. Für das 1. Beispiel mag man heranziehen Philon deus immut. 11, wo das ὄντως ὄν als ἐν und μονάς bezeichnet wird, für das zweite Philon virtut. 216 ἐν αἰῶνα τὸ ἀνωτάτω κτλ.

<sup>4</sup> spec. leg. II 176, rer. div. her. 187, plantat. 76.

<sup>5</sup> Der εἷς θεός ist also höher als die μονάς, ja in vit. contempl. 1, 472 M wird das ὄν sogar noch über das ἐν gesetzt. Es heißt da: τὸ ὄν ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον ἔστιν, καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

bei Hermes neben *μονάς* nie das Wort *δυνάς* fällt, das doch daneben zu stehen pflegt. Wir wissen also nicht, welche von den verschiedenen Lehrmeinungen bei ihm den Vorzug bekommen haben würde. Das eine können wir jedoch sagen, daß er, nach seiner Definition zu urteilen, mehr der stoisierenden Richtung sich anschloß, welche aus dem einen Prinzip alles, auch die *δυνάς* hervorgehen ließ (s. etwa Diog. L. VIII 25, Zeller 130). Das einzelne entzieht sich unserer Kenntniss.

Einige andere Bestimmungen, die sich über Gott finden, wollen wir kurz abtun, so etwa, daß er allgegenwärtig und allwissend<sup>1</sup> ist. Letzteres ist natürlich nicht möglich, ohne daß er über alle Zeitbestimmungen erhaben ist. Wir kommen somit von selbst auf den Begriff der Ewigkeit Gottes, der uns auf einen Augenblick beschäftigen soll. Zu den Bestimmungen, die Hermes zur Charakterisierung Gottes gibt (Stob. ecl. I 34, 5), gehört u. a. auch die *αἰδιότης*, über die wir noch an mehreren Stellen hören, so z. B. Ascl. 50, 1: *deus ergo sempiternus, deus aeternus nec nasci potest nec potuit*<sup>2</sup>. *hoc est, hoc fuit, hoc*

<sup>1</sup> Ascl. 65, 3 *ubique est*. Diese Ansicht mußte bei einem Pantheismus, wie er überall bei Hermes durchbricht, natürlich leicht entstehen. Sie hängt aber auch mit der Transcendenz Gottes zusammen und ist hier auch so gemeint: Gott ist eben über Bestimmungen wie Raum und Zeit erhaben; so etwa Philon post. Cain. 14: Gott ist *οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου*, er ist *οὐδαμοῦ καὶ πανταχοῦ* (conf. ling. 136, vgl. leg. all. III 4 *εὐρίσκεται πανταχοῦ*). So erklärt es sich auch, daß Gottes *divinitas praescia omnium rerum* ist Ascl. 87, 4, womit in der Hauptsache seine Allwissenheit gegeben ist. Dazu mag man vergleichen Philon quod. det. pot. 57 Schl. *πάντα δὲ θεῷ γνώριμα, οὐ τὰ παρόντα μόνον καὶ παρεληλυθότα, ἀλλὰ καὶ τὰ μέλλοντα* (s. auch *deus immut.* 30 ff.) Zu dem Gedanken, daß Gott *ὑπεράνω τόπου* sei, mag übrigens noch an P. XI 18 erinnert sein, wo für Gott das *σώματων* in Anspruch genommen ist: *ὁ μὲν γὰρ τόπος καὶ σῶμά ἐστιν*. Wie der Gedanke, daß Gott über Raum und Zeit erhaben ist, auch in pantheistischem Zusammenhang Platz finden kann, mag XII 23 zeigen: *ἐν δὲ τῷ παντί οὐδέν ἐστιν, ὃ μὴ ἐστιν ὁ θεός. ὅθεν οὔτε μέγεθος οὔτε τόπος οὔτε ποιότης οὔτε σχῆμα οὔτε χρόνος περὶ τὸν θεόν ἐστιν. πᾶν γὰρ ἐστιν, τὸ δὲ πᾶν διὰ πάντων καὶ περὶ πάντα*.

<sup>2</sup> Er ist also *ἀγέννητος*, wie er so oft genannt wird, z. B. P. V 2: *ὁ δὲ εἰς ἀγέννητος κτλ.*; vgl. etwa VI 2. Für diesen Begriff greift man in späterer Zeit immer wieder auf Plat. Tim. 27 D zurück. Philon verwendet ihn gern (z. B. *deus immut.* 56, leg. all. III 4, fr. p. 654 M., 664 M. Schl., *de mundo* c. 6), den Gnostikern ist er wohl bekannt (s. z. B. Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 219), er spielt im Kampfe der christl. Apologeten gegen die heidnische Mythologie eine große Rolle (Möller, *Geschichte der Kosmologie*, Halle 1860, 117 ff.).

erit semper. haec ergo est, quae ex se tota est, natura dei, oder P. XV 19 ὁ θεὸς οὐ[τε ἀρχὴν οὐτε] τέλος ἔχει. Mit der Ewigkeit hängen natürlich aufs engste Bestimmungen zusammen wie die ἀθανασία<sup>1</sup>, Beständigkeit und Unbeweglichkeit<sup>2</sup>, Unerschöpflichkeit und ständige Regsamkeit<sup>3</sup>.

Über diesen Begriff der Ewigkeit Gottes können wir uns nach Cumonts Ausführungen<sup>4</sup> kurz fassen. An die Ewigkeit Gottes haben schon in den ältesten Zeiten die Ägypter geglaubt, wenschon in den Isismysterien, in denen der Tod des Osiris vorkam, nichts dergleichen sich zu finden scheint. Vor allem ist diese Lehre aber eranisch, wie Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1911 (passim) besonders betont. Auch in Griechenland ist die theologische Spekulation — ob mit oder ohne asiatische Beeinflussung, entscheide ich nicht, ist für uns auch unwesentlich (s. Eisler 372) — sehr bald zum Begriff der Ewigkeit gelangt. Bekanntlich schenkt schon im platonischen Timaios Gott sogar den geschaffenen Göttern, die an sich vergänglich sind, die Unsterblichkeit, und daß das ὄν keine γένησις hat, ist auch Platon

<sup>1</sup> ὁ μέγιστος βασιλεὺς τῶν ὄλων, ὃς ἀθάνατος μὲν ἐστὶ διὰ παντὸς πρὸταυέων, αἰδιός τε καὶ ἐξ αἰδίου τὸ κράτος ἔχων XVI 9; ἀθάνατος δὲ ὢν καὶ ἐν αὐτῷ τὴν ἀτελεύτητον λῆξιν περιέχων καὶ διὰ παντὸς αἰνάος 14.

<sup>2</sup> Wovon oben S. 8 schon in anderem Zusammenhange gesprochen ist. Wir wollen dafür noch eine ausführliche Stelle hersetzen, die gleichzeitig über die aeternitas Gottes Auskunft gibt. Ascl. 69, 11 heißt es: Gott allein ist unbeweglich, ipse enim in se est et a se est et circum se totus est plenus atque perfectus isque sua firma stabilitas est nec alicuius impulsu loco moveri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus, nisi aliquis audeat dicere, ipsius commotionem in aeternitate esse; sua magis est ipsa immobilis aeternitas, in quam omnium temporum agitatio remeat et ex qua omnium temporum agitatio sumit exordium. deus ergo stabilis fuit semper semperque similiter cum eo aeternitas constituit mundum non natum, quem recte sensibilem dicimus, intra se habens. huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator.

<sup>3</sup> καὶ οὐκ ἄν ποτε παύσαιοτο, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἀπαντος, καὶ ὥσπερ ὁ θεὸς οὐτε ἀρχὴν οὐτε τέλος ἔχει κτλ. XV 19 (οὐ γὰρ πρὸς θεοῦ τὸ κάμνειν XVII 1). Gerade die Unerschöpflichkeit und ständige Wirksamkeit Gottes ist ein Begriff, der sich besonders leicht mit dem Pantheismus verbinden muß. In anderem Zusammenhange haben wir auch über ihn gesprochen, beim Pantheismus wird weiter davon die Rede sein.

<sup>4</sup> *Die oriental. Relig.* 153 und 297 f. Über die Ewigkeit Gottes hat er vordem schon gehandelt: *Rev. archéol.* 1888 I 184 ff., Pauly-Wissowa, *R. E.*, I 1, 696, Festschrift für O. Benndorf 1898, 291 ff.



ganz selbstverständlich (Tim. 27 D)<sup>1</sup>. Aber, und das ist das Neue, weit verbreitet und populär geworden ist diese Lehre im Abendlande erst durch die syrischen Sternenkulte. Erst durch die syrischen Priester hat die bis dahin gelehrte Spekulation weniger Denker Gewicht und Autorität eines religiösen Dogmas bekommen. Seit dieser Zeit begegnet uns besonders das Gottesprädikat *ἀγέννητος* oder aeternus<sup>2</sup>. Hier können wir wieder wie so oft verfolgen, wie an alte, schon platonische Gedanken fremdländische moderne geknüpft werden, und wie aus der Verbindung beider intensives, neues Leben entspringt. Daß es vor allem wieder Poseidonios gewesen ist, der die Vermittlung zwischen hellenischem und orientalischem Geiste übernommen hat, sieht man gleich an den Stellen, an denen besonders über diese Frage gehandelt wird<sup>3</sup>. Danach wundert es uns nicht, daß diese Vorstellungen sich auch bei Neupythagoreern und Philon finden<sup>4</sup>. Selbst zu Gnostikern sind sie gelangt, so lehren die Mandäer (Brandt, mand. Schr. 6): „Der große Herr aller Könige, den anlangend nicht war, da er nicht war, und nicht sein wird, da er nicht sein wird; dem der Tod nicht bevorsteht, und für den es keine Vernichtung gibt.“

Zu den vielen Prädikaten Gottes gehört ferner der Wille. Das tritt gleich im 1. Dialoge, freilich in mythologischer Einkleidung, deutlich hervor. Es heißt da, daß die *στοιχεῖα τῆς φύσεως ὑπέστη ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἐαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν* (I 8). Wenn wir einmal die pantheistische Idee ausscheiden, was unbeschadet der Ursprünglichkeit des Gedankens geschehen kann, so können wir ganz klar erkennen, daß eine Alles schaffende Göttin als neben und außer

<sup>1</sup> S. auch die stoische Doktrin bei Plut. Stoic. repugn. c. 38, p. 1052 A.: *ἥλιος μὲν γὰρ καὶ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ παραπλήσιον ἔχοντες λόγον γεννητοὶ εἰσιν. ὁ δὲ Ζεὺς αἰδιός ἐστιν . . . οἱ μὲν φθαρτοὶ εἰσιν, τοῦ δὲ τὰ μέρη ἄφθαρτα.*

<sup>2</sup> z. B. CJL VI 81. aeternitas und *εἰμαρμένη* sind korrelative Begriffe, vgl. Ascl. p. 79, 18; Apul. de deo Socrat. 7, 12 Th.; Cumont a. a. O. 297.

<sup>3</sup> Diog. L. VII 134, vgl. 137 (mit Nennung des Poseidonios); π. κόσμου p. 399 b 21; Arnob. adv. nat. VII 2 (Varro ant. rer. div. fr. 26 Schmekel) Serv. in Aen. VI 746 (Varro fr. 30); vgl. Cic. n. d. II 52ff., Plin. n. h. II 1; 30.

<sup>4</sup> s. etwa Hippodamas ἐκ τοῦ περὶ εὐδαιμονίας bei Stob. ecl. V 910, 7 (Mull. II 9 b), Philon deus immut. 26, leg. all. III 31.



Gott existierend gedacht, daß der Wille Gottes von Gott selbst gesondert ist. Diese Göttin schafft unter Zuhilfenahme des Logos, in dem sie die Ideenwelt schaut, durch *μίμησις* den *κόσμος αἰσθητός*<sup>1</sup>.

Was uns hier in mythologischer Hypostasierung vorliegt, dem begegnen wir in mehr philosophisch-bildlichem Gewande XIII 2, wo gesagt wird, daß das *θέλημα τοῦ θεοῦ σπεῖρει*. Deutlicher und ohne Bild ist die Sache IV 1 aufgefaßt, wo es von Gott heißt: *τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα*<sup>2</sup>. Gott muß immer wollen, er ist *semper voluntatis praegnans suae* (Ascl. 56, 7), seine *ἐνέργεια ἡ θελήσις ἐστὶ καὶ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι*,

<sup>1</sup> Reitzenstein freilich denkt sich *Poimandres* 45 die Sache so, daß der Logos der göttliche Same sei, den die Bule in sich zur Ausgestaltung bringt. Den *καλὸς κόσμος* müßten sie dann im Nus, also in Gott selbst sehen. Diese Auffassung vom Logos fällt so sehr aus dem Rahmen der sonstigen Logos-Theorie heraus, daß man sie nicht gern annehmen möchte. Wir werden später sehen, daß Hermes im wesentlichen das getreue Abbild der philonischen Logoslehre bietet. Und für Philon ist u. a. der Logos nichts anderes als der *νοητὸς κόσμος* (s. opif. m. 24). Diese Verknüpfung platonischer Ideenlehre mit dem Begriff Logos ist wahrscheinlich auch nicht nur philonisch, sondern eine griechische Übertragung der stoisch-pantheistischen Vorstellung auf eine platonisch-dualistische. Wenn man zugibt, daß unsere Auffassung für Hermes näher liegt, daß man muß natürlich der Gedanke an eine Empfängnis der Bule fallen, und man kann die Worte *ἦτις λαβοῦσα τὸν λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον* nicht gut anders interpretieren, als wie es oben versucht ist. Über die Trias *Θεός, Βουλή, Λόγος* später.

Der Gedanke, daß alles Geschaffene nach einem Ebenbilde geschaffen werden muß, auf das der Schöpfer beim Schaffen hinschaut, ist echt platonisch, wie überhaupt die Theorie vom *καλὸς κόσμος*, die damit zusammenhängt. (Auch dadurch wird unsere Ansicht, daß wir es mit einer durchaus platonisierenden Theorie zu tun haben, gestützt.) So untersucht Platon Tim. 28 C *πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν (d. i. κόσμον) ἀπειργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός· εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὅδε ὁ κόσμος ὃς τε δημιουργὸς ἀγαθός, ὅλην ὥς πρὸς τὸ αἰδίων ἐβλεπεν*. Gott schaut also im Grunde auf sich selbst und natürlich auf die Ideen.

<sup>2</sup> vgl. Zielinski, *Arch. f. Rel.* VIII (1905) 341. — P. V 7: *ὁ ἀφανὴς θεὸς τῷ ἑαυτοῦ θελήματι πάντα δημιουργήσας*. — Hierher gehört auch ein ziemlich unbekannt gebliebenes hermetisches Fragment, das uns Anthimus von Nicomedien († 302) in seiner Schrift *De sancta Ecclesia* überliefert hat. Er behauptet Z. 77: Ketzler wie Valentin schließen *τὸ βουλήσει θεοῦ ὑποστήναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον* aus dem Worte des Hermes Trismegistus: *εἰσόμεθα τὸν προενοούμενον θεόν, ὃς τὰ πάντα μὲν ἐκείνου ὁμοία βουληθέντος ἔχει, δυοὶ δὲ λείπεται τῷ εἶναι ἐν σώματι καὶ ὁρατὸν ὑπάρχειν*. Zu *προενοούμενος* erinnert der Herausgeber G. Mercati (*Studi e Testi* 1901, 98) an den Ausdruck *τὸν προεγνωσμένον θεόν* bei Cyrill C. Jul. I 553 B.

ohne das *ἀγαθὸν θέλημα* kann nichts sein und werden (P. X 2)<sup>1</sup>. So muß denn auch sein Wille ewig sein wie er selbst<sup>2</sup>, und da er das *ἀγαθόν* ist, *bonitas omnis* (Ascl. 56, 9). Alles hängt aber auch von seinem Willen ab, nichts gelangt ohne ihn zur Vollendung<sup>3</sup>. Der Vorgang des Wollens und Vollbringens geht so vor sich: Gottes Natur ist *consilium voluntatis*, *voluntas consilio nascitur et ipsum velle e voluntate* (Ascl. 64, 9). Das Denken wird zum Wollen<sup>4</sup>, und dem folgt sogleich mit Naturnotwendigkeit<sup>5</sup> die Vollendung, nicht nur folgt, denn im Augenblicke des Wollens ist schon die Vollendung da<sup>6</sup>.

Wenn wir zunächst die Hypostasierung der *βουλή θεοῦ* betrachten, so werden wir uns natürlich sogleich der gnostischen Systeme erinnern, deren charakteristisches Merkmal es ist, die Hypostasen Gottes, die mit dem philosophischen Streben nach höchster Transcendenz zusammenhängen, in ein mythologisches Gewand zu kleiden. Die *βουλή θεοῦ* erinnert nun auch in der Tat an den Bythos, die Ennoia oder Charis, die Sige des höchsten Gottes im System der Valentinianer, durch deren Vermittlung der Nus oder Monogenes, der Vater und Grund der Dinge, hervorging. So läßt sich auch aus dem System der Barbelognostiker, das Eiren. I 29 aufstellt, als ursprüngliche Meinung herauschälen, daß der höchste Gott, der *πρωτάνθρωπος*, mit der Ennoia den Christus zeugt. Bei ihnen begegnet auch ausdrücklich das *θέλημα* Gottes des Vaters, da mit der *ζωή αἰώνιος* eine Syzygie

<sup>1</sup> Etwas variiert Ascl. 64, 9: *dei enim natura consilium est voluntatis*.

<sup>2</sup> Ascl. 64, 7: *Gottes Wille est et fuit sine initio sempiterna. voluntas etenim dei caret initio, quae eadem est et sicuti est, sempiterna*.

<sup>3</sup> Ascl. 42, 26: *omnia ex eius voluntate dependeant*; 74, 18: *omnia enim deus et ab eo omnia et eius omnia voluntatis*; 64, 14: *vult autem omnia bona et habet omnia quae vult. omnia autem bona et cogitat et vult*.

<sup>4</sup> *omnia autem bona et cogitat et vult* Ascl. 64, 15.

<sup>5</sup> Ascl. 44, 9: *placitum enim dei necessitas sequitur, voluntatem comitatur effectus. neque enim credibile est deo displiciturum esse, quod placuit, cum et futurum id et placiturum multo ante seiverit*.

<sup>6</sup> Ascl. 43, 13: *voluntas etenim dei ipsa est summa perfectio, utpote cum voluisse et perfecisse uno eodemque temporis puncto compleat*. P I 14 vom *Ἀνθρώπος*: *ἅμα δὲ τῇ βουλήσει ἐγένετο ἐνέργεια*. Eine entsprechende Wendung bei Firm. Mat. math. 280, 17: *cuius voluntas perfecti operis substantia est*; err. pr. rel. 68, 11: *voluntas dei perfecti operis substantia est*. W. Kroll, R. E. VIII 1, 806.

bildet. Aber wir brauchen auch gar nicht in jene entlegenen Lehren hinabzusteigen. Auch bei Philon finden wir das hermetische Bild wieder. Die *βουλή* (und *συγκατάθεσις*) will vom *νοῦς* schwanger werden (nicht speziell von Gott gemeint), so deutet er die Geschichte von den Töchtern Lots, die von ihrem Vater empfangen wollen (post. Cain. 175, ebriet. 164 ff.). Für die Hypostasierung der Bule finde ich keine direkte Parallele, wohl aber die bekannten Analogien von Gottes Weisheit, die vollberechtigt an deren Stelle treten können. So hat ebriet. 30 Gott die Stelle des Vaters, *μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην (φήσομεν), ἥ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν* (vgl. fuga et inv. 109).

Sehen wir nun aber von dieser Hypostase ab und überschauen das vom Willen Gesagte, so wird uns ganz deutlich, daß wir im Verlaufe unserer Betrachtung immer weiter von jener hohen Transcendenz abgekommen sind. Wenn irgend ein System in den hermetischen Schriften vorläge, dann hätte Gott jedes Wollen überhaupt abgestritten werden müssen, denn alles Wollen bezieht sich auf etwas, was nicht im Wollenden selbst liegt, und das verträgt sich doch nicht mit jenem selbstgenügsamen Wesen. Im einzelnen geht Hermes auch hier nicht über die Sphäre hinaus, in der wir ihn bis jetzt schon so oft getroffen haben. Man sehe nur or. chald. 18 *οὐ τὸ θέλειν κατένευσε, καὶ ἤδη πάντ' ἐτέμνητο* oder auch Philon prov. I 7, p. 5 A: *deus non prius intellegere coepit quam agere nec unquam tempus fuit quando non ageret . . . cum ipso semper est voluntas eius . . . semper intellegendo facit . . . deum agere divino consilio*<sup>1</sup>. Also auch bei diesem Punkte lassen sich die hermetischen Gedanken in größeren Zusammenhang einreihen.

An dies menschlich schon näher liegende Prädikat Gottes mag sich eine Beziehung reihen, die von allen die menschlichste ist. Gott hat die Welt und alles darin aus eigenem Entschluß geschaffen, er ist ihr Vater. Gerade *πατήρ* ist ein beliebter Ehrentitel, den man für Gott anwendet. Im zweiten Traktat ist er die eine von den Bezeichnungen Gottes, die allein Geltung

<sup>1</sup> vgl. dazu Cumont, Philon. aetern. m. prol. XIV 5; op. m. 13: *ἅμα γὰρ πάντα ὁρᾷ εἰκὸς θεόν, οὐ προστάτιοντα μόνον ἀλλὰ καὶ διανοούμενον*.



haben sollen<sup>1</sup>. In Nachahmung dieses Amtes Gottes soll auch jeder Mensch nach Vaterwürde streben. Auch sonst findet sich der Titel, wie z. B. V 8 Schl.: *τοῦτο αὐτῷ τὸ ἔργον ἐστὶ πατέρα εἶναι*<sup>2</sup>. Daneben finden sich andere Benennungen, die besonders auf seine Herrscherwürde hinweisen, so *βασιλεὺς πάντων*, *δεσπότης πάντων*, *μόναρχος* u. a. Es ist keineswegs zufällig, daß diese Vergleiche ziemlich beliebt sind<sup>3</sup>. Wir wissen nämlich, daß gerade bei späteren Stoikern diese alten Bezeichnungen ausgiebig gebraucht werden<sup>4</sup>. Es tritt jedenfalls dabei dank der weiteren Ausbildung der teleologischen Naturbetrachtung und der Anlehnung an Platon (Xenophon) und Aristoteles die ethische Fassung des Gottesbegriffs — wie wichtig diese gerade für die hermetischen Schriften ist, wird später noch aufgehen — und die Idee eines persönlichen Gottes stärker hervor<sup>5</sup>. Cleanthes (hymn. 34, 14), Boethos (bei Philon aetern. m. S. 26, 17 ff.), Seneca (prov. 2, 6), Philon<sup>6</sup> bieten Beispiele genug. Aus neupythagoreischer Lehre sei genannt die Wiederholung des *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* bei Diotogenes (Stob. ecl. IV 270, 7, Mull. I 535 oben) und bei Sthenidas (ebd. 271, 2, Mull. I 536 [5], s. überhaupt Stob. von 263, 14 an)

<sup>1</sup> II 17: *ἡ δὲ ἐτέρα προσηγορία ἐστὶν ἡ τοῦ πατρὸς, πάλιν διὰ τὸ ποιητικὸν πάντων. πατρὸς γὰρ τὸ ποιεῖν*. Vgl. dazu Plut. quaest. plat. II 1, 4 ff: Gott ist nicht nur *ποιητής*, sondern der zeugende *πατήρ τῶν πάντων*. Der hermetische Zusatz ist falsch, müßte heißen *τίκτειν* oder ähnlich.

<sup>2</sup> Im 10. Traktat ist der Name häufig in die Formel einbegriffen: *θεὸς καὶ πατήρ καὶ τὸ ἀγαθόν*, so 1. 2. 3. 14. Diese merkwürdigen triadischen Formeln, die z. B. in den Evangelien und bei Paulus (vgl. Poim. X 14 ~ I Kor. 13, 3) sehr häufig sind, hat jetzt Norden *a. a. O.* 348 ff. behandelt.

<sup>3</sup> Nur aus der *Κόρη κόσμου* entnehme ich folgende Bezeichnungen: *βασιλεὺς πάντων* 388, 8; 404, 17; *δεσπότης πάντων* 393, 1. 23; 401, 16; 403, 15; 404, 2. 6. 18; *δεσπότης κόσμου* 394, 10; *ἡγεμὼν πάντων* 392, 24; 404, 18; *κύριος τῶν ὅλων* 392, 22; vgl. P V 2; *βασιλεὺς καὶ τῶν οὐρανίων πρῶτανις καὶ δεσπότης ἀψιδίων* (d. i. caeli) 404, 17; *ὁ τῶν συμπάντων τεχνίτης* 386, 11; 403, 15; *bes. μόναρχος* 394, 13. 21; 395, 16; 397, 4; 403, 10; 406, 4; 407, 9. Für den Vergleich mit dem Könige sei verwiesen auf *π. κόσμον* c. 6, Phil. plant. 51 ff., prov. II 15, Max. Tyr. XI 5, 12; vgl. Wendland, *Ph. Schr. Vors.* 51, 2.

<sup>4</sup> Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius*, Tübinger Diss. 1905, 86.

<sup>5</sup> Wendland *a. a. O.* <sup>6</sup> z. B. nur aus *de opif. m. πατήρ* (46; 56; 72; 74; 84; 89; 156), *ποιητής καὶ πατήρ* (7; 77), *πατήρ καὶ ἡγεμὼν τῶν πάντων* (135), *ὁ πατήρ καὶ βασιλεὺς* (144); s. sonst noch etwa *opif. m.* 2; 23; 29; *Abr.* 75; *Mos.* II 8; *plant.* 4; *decal.* 10; 29; *prov.* II 15 p. 53 A (Euseb. pr. VIII 14, 3); 72 p. 93 A. Bei Philon spielt sicherlich auch spezifisch spätjüdischer Einfluß mit; s. Bousset, *Relig. d. Judentums*, Berlin 1906, 432 ff.



oder die Gedanken des Numenios bei Eusebios pr. ev. XI 17, 6 und Proklos in Tim. I 303, 27, in denen die drei Gottheiten *πατήρ, δημιουργός, κόσμος* behandelt werden, bei denen also der *πατήρ* nicht einmal in unserer üblichen Bedeutung, sondern schon in der des *προπάτωρ* etwa steht. Auch in den oracula chaldaica ist *πατήρ* eine ganz übliche Bezeichnung für Gott (Binder 86), wie überhaupt bei den Gnostikern der höchste Gott *πατήρ τῶν ὄλων* heißt<sup>1</sup>.

Mit dem Bilde des Vaters berührt sich ganz nahe das, welches Gott als Sämann vorstellt, so z. B. P. XIV 10: wie der Sämann vielerlei und Verschiedenes sät, so sät Gott im Himmel Unsterbliches, auf Erden Veränderung, im All Leben und Bewegung. Das Bild ist überaus geläufig; der böse Dämon sät das *σπέρμα ἰδίας ἐνεργείας* in den menschlichen *νοῦς*, und Gott ebenfalls die seinen, als da sind *ἀρετή καὶ σωφροσύνη καὶ εὐσέβεια* (P. IX 3 f.); der Kosmos bekommt von Gott die *σπέρματα*, bewahrt sie in sich und bringt sie zur Entfaltung, und der Prophet sät in die Herzen der Menschen *λόγους σοφίας*. Reitzenstein, der diese Stelle Poin. 143 behandelt<sup>2</sup>, erwähnt schon die Verwendung des gleichen Bildes von der Schöpfung und in Übertragung bei Philon agricult. und plantat. Hinzufügen können wir noch Stellen wie conf. ling. 196 *βούλεται δὲ ὁ φνιουργὸς θεὸς σπείρειν μὲν ἐν τῷ παντὶ καλοκαγαθίαν (τὸ γὰρ σπείρειν ἀγαθῶν)*<sup>3</sup>. Man mag ferner noch hinzunehmen Numen. b. Euseb. pr. XI 18, 14, wo der *πρῶτος θεός* und *δημιουργός* unterschieden werden: *ὁ μὲν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φντεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφντεύει εἰς ἡμᾶς ἐκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα*. Das Bild wird natürlich viel mit kosmogonischen Anschauungen vom *ιερός γάμος* und dergl. zusammenhängen, wie es ja noch einmal bei Hermes deutlich wird.

<sup>1</sup> z. B. Eiren. I 30, 1; Epiph. 26, 10 („Gnostiker“), 40, 2 (Archontiker), 27, 1 (Karpokratianer) usw., s. Bousset, *Gnosis* 84; s. auch aus dem Briefe an Flora I 2 *ὁ θεὸς καὶ πατήρ*, I 4 *ὁ τέλειος θεὸς καὶ πατήρ*, I 8 *πατήρ τῶν ὄλων*, III 5, V 7 *ὁ πατήρ τῶν ὄλων*, V 5 *ὁ πατήρ*, *ἐξ ὃς τὰ πάντα*; Harnack, Sitzungsber. Berl. Ak. 1902, 524.

<sup>2</sup> Daß man keine sicheren Schlüsse dabei auf Ägyptisches tun kann, gibt er selbst zu. Eher dürfte man an Jüdisches denken, s. Bonhöffer, *Epiktet u. das N. T.*, Gießen 1911, 97. <sup>3</sup> vgl. etwa migr. Abr. 3; 142.

Ein anderes Prädikat Gottes, das mit seiner Schöpferfähigkeit zusammenhängt, ist das des *ἀγαθόν*. Gott muß stets das Gute tun, wenn anders er überhaupt lebt<sup>1</sup>; dem Guten selbst ist das Schaffen, die Schaffensnotwendigkeit inhärent (P. X 3)<sup>2</sup>. Gott ist selbst seiner Natur nach das *ἀγαθόν* (P. II 16). Da also Gott gut ist, auf der anderen Seite das Gute als das schöpferische Prinzip angesehen wird, dessen Selbstzweck das Schaffen ist, wird der Satz IV 1 verständlich: *ἀγαθὸς γὰρ ὢν (ὁ θεός) μόνῳ ἐαντιῷ ἀναθεῖναι τοῦτο ἡθέλησε καὶ κοσμηῆσαι τὴν γῆν*<sup>3</sup>. Aus Gott und dem *ἀγαθόν* stammen *τὰ γένη πάντα*. Er gibt alles und nimmt für sich nichts<sup>4</sup> (II 16). Gott ist das *ἀγαθόν* und das *ἀγαθόν* ist Gott<sup>5</sup>, denn er allein hat die wahre *ἀπάθεια*. Alles aber, was erschaffen ist, hat mit der *γένεσις* zugleich die *πάθη* mitbekommen *αὐτῆς τῆς γενέσεως παθητῆς οὐσης*; wo aber *πάθος*, da kann nie das *ἀγαθόν* sein; so ist das Gute nicht im Reiche des Werdens, sondern in dem einen Ungewordenen. Alle die anderen sogenannten Götter, die Dämonen und Menschen können somit auch nicht gut sein<sup>6</sup>, sie können nur Anteil am Guten

<sup>1</sup> ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος χωρὶς ζωῆς οὐ δύναται ζῆν, οὕτως οὐδὲ ὁ θεὸς δύναται ζῆν μὴ ποιῶν τὸ ἀγαθόν P. XI 17.

<sup>2</sup> voluntas eius est bonitas omnis. haec eadem bonitas omnium rerum est ex divina eius nata natura, ut sint omnia etc. Asel. 56, 9.

<sup>3</sup> ἀναθεῖναι liest Zielinski richtig statt ἀναθῆναι; καὶ κοσμηῆσαι τὴν γῆν streicht er; vgl. noch P. XV 19 <πάν>τα δὲ ὁ θεὸς ποιεῖ διὰ τούτων ἐαντιῷ, καὶ μόρια τοῦ θεοῦ πάντα ἐστίν. εἰ δὲ πάντα μόρια, πάντα ἄρα ὁ θεός, also ganz aus pantheistischen Vorstellungen heraus gesagt.

<sup>4</sup> Derselbe Gedanke steht P. V 10 und etwas umgeformt X 3: τὸ γὰρ ἀγαθὸν ἐστὶ τὸ ποιητικόν. τοῦτο δὲ οὐ δυνατόν ἐγγενέσθαι ἄλλῳ-τινὶ ἢ μόνῳ ἐκείνῳ τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι, πάντα δὲ — nun nicht ποιοῦντι oder διδόντι, was wir erwarten, sondern in offener Korrektur des früheren Gedankens: θέλοντι εἶναι. οὐ γὰρ ἐρῶ, ὦ Τάτ, ποιοῦντι. ὁ γὰρ ποιῶν ἐλλιπὴς ἐστὶ πολλῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ ὅτε μὲν ποιεῖ ὅτε δὲ οὐ ποιεῖ, καὶ ποιότητος καὶ ποιότητος. Über den Willen Gottes s. oben, wo diese Stelle nachzutragen ist; vgl. noch IX 9: αὐτὸς (d. i. θεός) ἅπαντά ἐστιν· οὐκ ἔξωθεν αὐτὰ προσλαμβάνων, ἔξω δὲ ἐπιδιδούς. Eine Parallele zu diesem Wechselbegriff διδόναι-λαμβάνειν habe ich nur bei Philon spec. leg. I 43 finden können: χαρίζομαι δ' ἐγὼ τὰ οἰκεία τῷ ληγομένῳ· οὐ γὰρ ὅσα μοι δοῦναι ὀρέδιον καὶ ἀνθρώπῳ λαβεῖν δυνατόν, und die ist noch matt.

<sup>5</sup> P. VI 3, vgl. Jambl. myst. X 7.

<sup>6</sup> P. II 14 τὰ δὲ ἅλλα πάντα χωριστά ἐστὶν τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως· σῶμα γὰρ ἐστὶ καὶ ψυχὴ, τόπον οὐχ ἔχοντα χωρῆσαι τὸ ἀγαθόν.

Beitr. XII, 2/4. Kroll, Hermes Trismegistos.

haben. So ist auch in der Welt ein guter Teil (VI 2), und ebenfalls im Menschen; freilich kann das Gute sich da wegen der sonstigen Schlechtigkeit des Materiellen nie ganz entfalten: *κακοῦται τὸ ἀγαθόν· κακούμενον δὲ οὐκέτι ἀγαθὸν μένει, μὴ μείναν δὲ κακὸν γίνεται* (VI 3). So ist wegen des Körpers im Menschen das Gute nur dem Namen nach, nicht aber in Wirklichkeit<sup>1</sup>. Wir sind also glücklich zu jenem großen Gegensatz zwischen dem Guten und Schlechten, zum Dualismus Gottes und der Materie gelangt, der etwa seinen Ausdruck erhält VI 4: *ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ*<sup>2</sup>.

Doch bleiben wir bei dem *ἀγαθόν*. Mit ihm ist ein anderer Begriff verknüpft, das *καλόν*. So kann man auch das Wesen Gottes als das Schöne definieren, da das Schöne und Gute identisch ist (VI 4f.; XI 13). Und wie Gott mit den Augen nicht zu schauen ist, so auch nicht das Schöne und Gute. Wer aber Gott erkennt<sup>3</sup>, der erkennt das Schöne und Gute.

<sup>1</sup> οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὀλίγον vgl. II 14; Stob. 275, 22: *ὁ θεὸς ἀγαθός, ὁ ἄνθρωπος κακός*; etwas milder, wenn wir Useners Änderung annehmen, 277, 17: *τί θεός; ἀτρεπτον ἀγαθόν· τί ἄνθρωπος; τρεπτον κακόν*.

<sup>2</sup> vgl. Stob. 276, 2: *κακία κόσμον τροφή, χρόνος ἀνθρώπου φθορά* oder 275, 21: *οὐδὲν ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς γῆς, οὐδὲν κακὸν ἐν τῷ οὐρανῷ*.

<sup>3</sup> Nur auf einem Wege gelangt man zu Gott und dem Schönen, und der ist *ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια*, nicht die Frömmigkeit, die die Menschen so nennen (VI 5f.). Man erwartet danach als Folgerung die Aufforderung nach der rechten Erkenntnis zu streben, statt dessen kommt ganz unvermutet als Schluß eine wehleidige Schilderung der Menschennatur, die uns nicht zum Guten kommen lasse. Das ist echt hermetisch.

Wenn wir die Schilderung Gottes und des Guten, die uns im VI. Dialoge vorliegt, überschauen, so finden wir, daß sie mit der im II. Traktat ziemlich übereinstimmt: Gott ist das Gute, das Gute ist Gott, beide sind unzertrennlich; wenn die Menschen jemand gut nennen, so tun sie es aus Unkenntnis des Begriffes. Freilich paßt die Verachtung der Materie, weil sie mit Schlechtigkeit behaftet ist, weder zum Pantheismus, noch gut zur Vorstellung eines persönlichen Schöpfers, wovon in der Tat im VI. Traktat auch nicht die Rede ist, während II 17 ausdrücklich Gottes Vaterschaft betont wird: *ἡ δὲ ἑτέρα προσηγορία ἐστὶν ἡ τοῦ πατρὸς, πάλιν διὰ τὸ ποιητικὸν πάντων*. Ähnliches steht kurz vorher in einem Zusammenhange, in dem jenes *πάντα δίδωσι καὶ οὐδὲν λαμβάνει* steht, das sich (s. oben S. 33, 4) P V 10 wiederfindet (wo der Pantheismus gepredigt, Gottes Schöpferfähigkeit verherrlicht wird). Anderseits ist V 8—10 über die Vaterschaft Gottes die Rede. Nun kommt noch hinzu, daß überhaupt der Gottesbegriff in II. mit den zwei Bezeichnungen *ἀγαθόν* und *πατὴρ* recht äußerlich an logisch-physikalische Auseinandersetzungen angeklebt ist. Und als das geschah, hat



An diesem Beispiele vom Guten kann man einmal sehen, welch tiefgehenden Einfluß Platon selbst in Einzelheiten noch in späteren Zeiten gehabt hat. Man merkt auf den ersten Blick, daß die ganze Lehre vom *ἀγαθόν* durch und durch platonisch ist. Platon trennte bekanntlich das höchste Wesen nicht von der höchsten Idee, der des Guten. Das Gute, Eine, die Ursache, Vernunft, Gott sind ein und dasselbe und zwar der absolute Weltzweck<sup>1</sup>. An diese Identifizierung der Gottheit mit dem Guten muß man sich besonders zur Zeit der Platorennaissance erinnern haben. Philon<sup>2</sup>, Neupythagoreer wie Ekphantos (Stob. ecl. IV 277, 10, Mull. I 538 b., Z. 19), Platoniker wie Numenios (Euseb. pr. ev. XI 22, 3 ff.) bezeugen das. Gott und das Gute sind der absolute Weltzweck, oder um die ins populär Anschauliche paraphraisierten Worte des Timaios zu gebrauchen (29 E.): „Gott war gut, und das Gute hat gegenüber nichts je *φθόνος*<sup>3</sup>; aus diesem Grunde wollte er alles sich ähnlich schaffen, und das ist die eigentliche *ἀρχὴ γενέσεως καὶ κόσμου*.“ Daß das göttliche Schaffen Selbst-

man einfach u. a. den VI. und V. Traktat geplündert, ohne viele Berücksichtigung des Zusammenhangs, wie es nie geschehen wäre, wenn jemand in einem Guß aus sich heraus den Traktat konzipiert hätte. Das können wir vielleicht mit einiger Sicherheit erkennen, nur muß man sich hüten, in der Aufspürung solcher Diskrepanzen und Abhängigkeiten zu weit zu gehen und danach, wie nach den philosophischen Hauptrichtungen, die etwa zu beobachten sind, sich eine Reihenfolge der Dialoge zu statuieren. Dann hat man das Charakteristikum der hermetischen Schriften gar nicht begriffen, die kein philosophisches Lehrbuch sind, an das man mit philosophischer Kritik herangehen könnte, ein Umstand, der den Aufsatz Zielinskis im 8. und 9. Bde. des Arch. f. Rel. in seiner Allgemeinheit als verfehlt erscheinen läßt.

<sup>1</sup> Rep. VI 508 E; VII 517 B; Tim. 28 ff. Windelband, *Plato*, Stuttgart 1900, S. 106.

<sup>2</sup> So spec. leg. II 53; Gott ist nicht nur *πλήρης ἀγαθῶν τελείων*, vielmehr *αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, ὃς οὐρανῷ καὶ γῇ τὰ κατὰ μέρος ὥμυρθεον ἀγαθά*.

<sup>3</sup> Der Gedanke, daß Gott und das Gute, eben als der absolute Weltzweck, für sich die Welt schaffen muß, tritt bei der populären Darstellung zurück. Mit der *ἀφθονία* soll aber nichts anderes bezeichnet sein, als daß Gott aus sich selbst heraus gezwungen ist zu schaffen. Gerade der Gedanke der Neidlosigkeit Gottes (vgl. Arist. Metaph. I 983 a 2) kehrt in späterer Zeit wieder, so heißt es P V 2 *ἀφθονος γὰρ ὁ κύριος* oder IV 3 . . . *οὐ φθονῶν τισὶν· ὁ γὰρ φθόνος οὐκ ἐνθεν ἐρχεται, κάτω δὲ συνίσταται ταῖς τῶν νοῦν μὴ ἐχόντων ἀνθρώπων ψυχαῖς*. Auch Philon betont ihn des öfteren, so unter Berufung auf Phaidr. 247 A *quod omnis prob. lib. 2, 447 M: ἐπειδὴ δὲ κατὰ τὸν λιγυρώτατον Πλάτωνα φθόνος ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται κτλ.*; ähnlich op. m. 21.



zweck haben könne, hat Philon nicht begriffen; nach ihm, mußte das der Bedürfnislosigkeit Gottes widersprechen (*deus immut.* 107, vgl. *leg. all.* III 78). Jedenfalls erklärt er aber offen (ebd.): *εἰ τις μ' ἔροιο, τίς αἰτία γενέσεως κόσμου — ἀποκρινοῦμαι, οὐ ἡ τοῦ ὄντος ἀγαθότης*. Gottes Güte ist also der Grund der Schöpfung. Das pflegt er immer zu betonen<sup>1</sup>. Dieselbe Ansicht findet sich natürlich auch sonst, z. B. *Tim. Locr. an. m.* § 2 (Mull. II 38)<sup>2</sup>. Aber auch jener andere Gedanke, daß Gott die Welt für sich geschaffen habe, kehrt wieder und zwar bei den Gnostikern, wie wir aus Eiren. I 1, 2; II 6, 3; 7, 1 sehen. Wir sind darüber genauer durch Plotins Polemik II 9, 4 orientiert, der das für sehr albern und lächerlich hält, mit Unrecht natürlich, denn er sieht dahinter nicht den philosophischen Grund, daß Gott als Gott und höchstes Gut sich selbst als Endzweck aller Dinge setzen muß, auf den alles sich zu beziehen hat. Die Gnostiker stehen insofern auf demselben Standpunkte wie die Scholastiker des 13. Jahrhunderts (Neander, *Abhl. Berl. Ak.* 1843, 312).

Daß im Menschen und überhaupt in der Welt das Gute nicht sein kann, ist etwas, was mit der scharfen Verachtung alles Materiellen als des Schlechten zusammenhängt, worüber wir später zu reden haben werden<sup>3</sup>. Daß auch die Götter nicht selbst gut sind, sondern höchstens Anteil am Guten haben, erinnert an die Unterscheidung des höchsten Gottes vom Demiurgen bei Numenios, der den ersten *ιδέα ἀγαθός*, das *αὐτοαγαθόν* sein läßt, während der Demiurg nur *κατὰ μετοσίαν τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ* gut ist (Euseb. *pr. ev.* XI 22, 10)<sup>4</sup>.

Nun die Identifizierung des Guten und Schönen. Hermes folgt auch darin ganz und gar dem Platon, bei dem sehr oft

<sup>1</sup> z. B. Cherub. 127 *leg. all.* III 73; 78, *spec. leg.* I 209, *aetern. m.* 1, 2; *quaest. in Genes.* II 13 p. 95 A.

<sup>2</sup> Norden macht soeben (S. 348) noch auf *Sen. prov.* I 23 aufmerksam und erweist bestimmt wieder Poseidonios als Vermittler des platonischen Gedankens.

<sup>3</sup> Der Gedanke, daß nur Gott das *ἀγαθόν* absolut sei, der Mensch es seiner Natur nach nicht sein könne, steht, um einen Beleg zu nennen, bei Archytas fr. I 553 β' Mull.

<sup>4</sup> vgl. ebd. XI 22, 3ff: *ὁ μὲν πρῶτος θεός, αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητής, δημιουργός ἀγαθός*.

der eigentliche Begriff des Guten in den des Schönen aufgelöst wird. Alles Gute ist zugleich schön, und das erste Gute ist von unnennbarer Schönheit<sup>1</sup>. Übrigens hat schon Sokrates die Identität des Schönen und Guten gelehrt<sup>2</sup>, eine Vorstellung, die dann auch die Stoiker in ihren Dogmenschatz aufgenommen haben, wie uns ausdrücklich des öfteren von ihnen bezeugt ist<sup>3</sup>. Sie findet sich dann auch bei Philon wieder, der das *καλόν* als etwas Göttliches zur Gottheit in Beziehung bringt (sacr. Abel 63 vgl. 68) und sich für die direkte Identifizierung der beiden Begriffe auf das stoische Dogma beruft<sup>4</sup>.

Überschauen wir noch einmal die ganze Lehre vom Guten, so wird uns klar werden, daß auch diese Bestimmung von jener gewaltigen Transcendenz frei ist. Und doch mußte sie recht nahe liegen, ist sie doch bei Philon z. B. an einigen Stellen auch in diese Bezeichnung eingedrungen, wie opif. m. 8 Schl., wo der *νοῦς τῶν ὄλων* bezeichnet wird als *κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν*<sup>5</sup>. Daß bei Hermes davon keine Spur zu finden ist, mag Zufall sein; indes wird man sich doch allmählich dem Eindruck nicht entziehen können, daß nur bestimmte Stellen diese hochgespannte Transcendenz aufzuweisen haben, während im allgemeinen der Gottesbegriff als solcher über den Platons und, wie wir noch sehen werden, der Stoa nicht hinausgeht.

#### e) Erkenntnis Gottes aus seinen Werken (Teleologie).

Oft erfahren auch Bestimmungen, die aus dem starken Streben nach Transcendenz geboren sind, durch eine Reihe anderer und

<sup>1</sup> vgl. Tim. 87 C, Gorg. 474 Cff. Die Stellen, an denen *καλός* und *ἀγαθός* synonym gebraucht werden, sind natürlich sehr zahlreich.

<sup>2</sup> Xen. Men. IV 6, 8f.

<sup>3</sup> z. B. Plut. Stoic. rep. c. 13, p. 1039 C (St. v. fr. III 29) von Chrysipp *πρὸς ἀπόδειξιν τοῦ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι, τοιοῦτοις λόγοις κέχρηται* „τὸ ἀγαθὸν αἰρετὸν· τὸ δ' αἰρετὸν καλόν“ κτλ. Diog. L. VII 101 (St. v. fr. III 30) *λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι κτλ.* Alex. Aphrod. quaest. I 14 p. 26 Bruns (St. v. fr. III 32). Cic. fin. III 28, vgl. 27, 29, IV 50 Tusc. disp. V 43; 45 (St. v. fr. III 34—37).

<sup>4</sup> post. Cain. 133: *Στοικικὸν δόγμα τὸ μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν*, vgl. quod. det. pot. 7.

<sup>5</sup> vit. contempl. 1 p. 472 M: *τὸ ὅν ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρείττον ἐστίν, καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον*, vgl. legat. ad Caium. 1, 546 M.

aus anderen Stimmungen heraus entstandener Gedanken ihre Berichtigung, und es zeigt sich, daß die übertranscendentalen ziemlich vereinzelt und losgelöst von der allgemeinen Gedankensphäre dastehen. So haben wir z. B. oben gehört, daß Gott unsichtbar sein soll. Nun fragt Hermes P. XI 22 den Nus: *ἀόρατος ὁ θεός*; und er bekommt zur Antwort: *εὐφήμεσον, καὶ τίς αὐτοῦ φανερώτερος; δι' αὐτὸ τοῦτο πάντα ἐποίησεν, ἵνα διὰ πάντων αὐτὸν βλέπῃς. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ, τοῦτο δὲ αὐτοῦ ἀρετή, τὸ αὐτὸν φαίνεσθαι διὰ πάντων κτλ.*<sup>1</sup>

So ist denn also in der Tat das an sich unsichtbare *ἀγέννητον*, das über den sichtbaren *γεννητά* steht (V 1), wenn auch nicht leibhaftig mit den Augen zu schauen, so doch an seinen Werken zu erkennen. Diese Art der Gotteserkenntnis wird im V. Traktat in feierlich poetischen Worten verkündet. Folgendes ist kurz der Inhalt: Die Himmel erzählen des Ewigen Ehre, und Seiner Hände Werk zeigt an das Firmament. Man braucht nur einmal den Himmel zu betrachten, die wunderbare Harmonie und Ordnung vom König der Himmelsgötter, der Sonne, an bis zu den kleinsten Sternlein, die alle in verschiedenen Bahnen am Himmel wandern. Wer hat sie alle so angeordnet, wer ihnen den Lauf vorgeschrieben? Wer hat dem Meer seine Schranken und der Erde ihren festen Stand gegeben? Das muß doch alles seinen Schöpfer und Ordner haben<sup>2</sup>. Es muß ein wunderbares, überaus glückliches Gefühl sein, sich über diese Erde zu erheben, zwischen Himmel und Erde in der Mitte des Kosmos zu schweben und von da in seliger Schau die ganze Herrlichkeit dieser Welt staunend zu betrachten<sup>3</sup>, Erde, Flüsse, Meer, die Region der Luft, des beißenden Feuers, den Lauf der Gestirne, die rasende Umdrehung des Himmels. Es muß etwas Herrliches sein, so zu erkennen

<sup>1</sup> Genau dieselbe Stelle ist bei Cyrill. c. Iul. II 580 überliefert; vgl. P. V 2 *φαίνεται δὲ διὰ παντός τοῦ κόσμου*.

<sup>2</sup> Dieselbe Art der Erkenntnis Gottes wird XII 21 in schönen Worten gelehrt: *καὶ οὐδὲν δύσκολόν ἐστι νοῆσαι τὸν θεόν . . . εἰ δὲ θέλεις αὐτὸν καὶ θεωρεῖν, ἰδὲ τὴν τάξιν τοῦ κόσμου καὶ τὴν εὐκοσμίαν τῆς τάξεως κτλ.*

<sup>3</sup> Diese selige Schau wird als wirklich vorsichtigehend angesehen XI 6 ff.; freilich findet sie nicht im Luftreich statt, sondern oberhalb der Welt, im Reiche des Nus, durch den Hermes die Herrlichkeit der Welt schaut. Auch diese Stelle ist wie die im 5. Traktat in poetisch feierlichem Tone gehalten. Man muß das selbst nachlesen, um es zu empfinden.



τὸν ἀκίνητον διακινούμενον καὶ τὸν ἀφανῆ φαινόμενον, δι' ὃν ποιεῖται αὕτη ἡ τάξις τοῦ κόσμου, καὶ οὗτος ὁ κόσμος τῆς τάξεως. Es gibt auch noch ein anderes Mittel, Gott in seiner Schöpferherrlichkeit zu erkennen. Man beachte nur den menschlichen Körper. Auf das kunstvollste ist alles bis ins einzelne, bis zu den Adern und Sehnen geschaffen. Wer soll denn das so überaus fein gemacht haben, die Gliedmaßen und sonst die Körperteile und edlen Organe, *πάντα περικαλλῆ καὶ πάντα μεμετρομένα, πάντα δὲ ἐν διαφορᾷ*? Wie eine Statue nicht ohne Bildhauer und ein Bild nicht ohne Maler zustande kommen kann, so auch die Schöpfung nicht ohne Schöpfer. Das ist eben der Eine, dessen Tätigkeit darin besteht, Vater zu sein, und dessen Wesen, alles hervorzubringen und zu schaffen. Es kann nur einer sein, der diese überaus kunstvoll komplizierte Maschine geschaffen hat, ordnet und erhält. Allein schon, wenn man die Mannigfaltigkeit der untereinander immer wieder verschiedenen Bewegungen bedenkt, das alles könnten zwei nicht geschaffen haben und erhalten, ohne daß irgendwo sich eine Unstimmigkeit herausstellen würde. Wie sollten auch bei einer *ἐλῃ*, einer *ψυχῇ*, einem Kosmos, einer Sonne, einem Monde zwei Schöpfer und Erhalter existieren? An der Einheit muß vielmehr festgehalten werden<sup>1</sup>.

In der Frage der Teleologie bewegen wir uns auf ganz bekanntem Gebiet. Die Vorstellung, daß die unsichtbaren Götter wie die Seele des Menschen durch ihre Äußerungen sichtbar werden, ist schon ziemlich alt; sie ist schon von Sokrates dargelegt worden (Mem. IV 3, 13). Doch hat die erste poetisch geschilderte Beweisführung, soweit ich sehe, erst Aristoteles im Dialog über die Philosophie gebracht; wie schwungvoll sie gewesen ist, sieht man noch deutlich an der Übersetzung, die Cic. n. d. II 95 in begeisterten Worten gibt. Aristoteles hat sogar behauptet, daß lediglich schon die wunderbare Ordnung der Gestirne die Menschen zum Gottesglauben gebracht habe<sup>2</sup>. Die

<sup>1</sup> Der letzte Gedanke der Einheit stammt aus XI 8ff. In anderem Zusammenhange haben wir schon über die Einheit gesprochen; wir machten da schon (S. 6, 1) darauf aufmerksam, daß die Einheit u. a. ein Lieblingsbegriff Philons sei. Er gehört hauptsächlich der Stoa an.

<sup>2</sup> s. auch Sext. Emp. adv. phys. A 20ff. 26ff. (fr. 10–12 R).



Gedanken der Teleologie sind natürlich überhaupt weit verbreitet ohne daß man sie im allgemeinen an Zeit und Namen binden könnte. Sie sind ein Topos der Apologeten<sup>1</sup>. Und doch können wir einmal die philosophische Beweisführung, verbunden mit dem poetischen Preise des Kosmos bei einem Manne nachweisen, dessen Einfluß an der Popularisierung des ganzen Gedankenkomplexes außerordentlich beteiligt gewesen sein muß. Es ist wieder der Syrer aus Apamea. Auf ihn geht der Schluß vom sichtbaren Werke auf den unsichtbaren Veranlasser zurück, dem wir des öfteren bei Cicero und bekanntlich in *περι κόσμου* begegnen<sup>2</sup>. Sein Einfluß hat auch sicher die häufige Behandlung dieser Frage bei Philon veranlaßt<sup>3</sup>, wenngleich letzterer den Gedanken selbst auch aus dem Judentum haben konnte. Auch den Neupythagoreern ist dieser Gedankengang vertraut<sup>4</sup>. Seine Kontinuität läßt sich bis tief in christliche Zeit hinein<sup>5</sup> verfolgen, und noch heute zehren wir von dem alten Gute.

Es liegt nahe und im Stoff begründet, daß die Beispiele, an denen die Herrlichkeit Gottes gezeigt wird, sich auf bestimmte Typen beschränken mußten, die uns auch bei Hermes vorliegen. Das ist zunächst die Herrlichkeit des ganzen Kosmos, in dem feste Gesetze alles regeln, eine einzige Harmonie und Ordnung und Schönheit herrscht. Dieser begeisterte Preis des Kosmos ist uns als poseidonisch wieder aus *περι κόσμου*, Cicero, Seneca und anderen Schriftstellern bekannt<sup>6</sup>. Ganz besonders aber hat Po-

<sup>1</sup> s. z. B. Geffcken, *Zwei griech. Apologeten* XXIII.

<sup>2</sup> z. B. Tusc. I 70. Es sei für diese Frage im allgemeinen auf den Aufsatz Capelles: *Die Schrift von der Welt*, N. J. 15 (1905) 529 ff. und Wendlands Buch: *Philos Schrift über die Vorsehung*, Berl. 1892, verwiesen; neuerdings auch Gerhäuser, *Der Protreptikos des Poseidonios*, Diss., München 1912, 54.

<sup>3</sup> z. B. leg. all. III 97 ff., praem. et poen. 41 f., spec. leg. I 41: hier legt Philon dem Moses folgende Worte an Gott in den Mund, die gleichzeitig seine Bekanntschaft mit den Offenbarungstypen zeigen: τοῦ μὲν εἶναι σε καὶ ἐπάρχειν διδάσκαλος καὶ ὑφηγητής μοι γέγονεν ὃς ὁ κόσμος, καὶ ὡς υἱὸς ἀναδιδάξας με περὶ τοῦ πατρὸς καὶ ὡς ἔργον περὶ τοῦ τεχνίτου.

<sup>4</sup> s. bes. Zaleukos b. Stob. ecl. IV 123, 13 ff. (Mull. I 542 Anf.), Onatas b. Stob. ecl. I 48, 12 (Mull. II 113 b).

<sup>5</sup> s. etwa Paul. Rom. I 20; vgl. die gleiche Verfolgung dieses Gedankens bei Norden, *Agnostos Theos* 24 ff.

<sup>6</sup> s. etwa π. κόσμου 397 a 4 f., 400 a 21 f.; Cic. n. d. II 15. 17. 18 E. 75. 97; div. I 66; Tusc. I 62. 68 ff.; Sen. ep. 90; Firm. Mat. math. praef. V Aët. plac. I 6, 2 (Diels 293, 1); I 6, 8 (294, 21 ff.). An Literatur s. Corssen,

seidonios die Herrlichkeit des Himmels teleologisch verwendet. Wir wissen, daß für ihn die schwärmerische Bewunderung der Caelestia<sup>1</sup>, die bei Hermes den größten Raum einnimmt, ganz charakteristisch ist. Gerade die Bewunderung des Sternenhimmels ist ihm eine Wurzel des Gottesglaubens<sup>2</sup>. Daß diese Einheit der Harmonie auf eine einzige Ursache zurückgehen muß, daß im All nur eine Macht wirkt, ist eine selbstverständliche Konsequenz, die natürlich auch er und mit ihm die Schar seiner Nachbeter gezogen hat<sup>3</sup>. Aus der Zahl derer, die seine Gedanken weitergepflanzt haben, sei ausdrücklich nur noch Philon genannt, bei dem auch hier wieder wie so oft sich genaue Entsprechungen zur hermetischen Lehre finden<sup>4</sup>.

Das andere Beispiel, an dem man die teleologische Erkenntnis Gottes zeigen kann, geht vom *μακρὸς κόσμος* zum Menschen, dem Mikrokosmos über, wie wir das bei Hermes gesehen haben, ohne daß freilich die Unterscheidung des Makro- und Mikrokosmos an dieser Stelle ausdrücklich gemacht würde. Daß wir uns in derselben Sphäre bewegen, ist von vornherein klar. Wir müssen zu der hermetischen Ansicht noch eine Stelle nachtragen, die uns auch deutlich in jenen stoischen Kreis zurückweist, mit dem wir uns eben beschäftigten. Lactanz berichtet inst. II 10, 14: (Hermes) non tantum hominem ad imaginem dei factum esse dixit a deo, sed etiam illud explanare temptavit, quam subtili ratione singula quaeque in corpore hominis membra formaverit, cum eorum nihil sit quod non tantundem ad usus necessitatem quantum ad pulchritudinem valeat. id vero etiam Stoici cum de providentia disserunt, facere conantur et secutus eos Tullius pluribus quidem locis sed tamen materiam

*De Pos. Rhod.*, Bonn 1878, S. 32; Diels *Dox.*, S. 852 add. zu S. 58, 27; Wendland, *Archiv. Gesch. Philos.* I (1888) 202 ff.; Capelle *a. a. O.*, S. 553, 5.

<sup>1</sup> Von der seligen Schau am Himmel, die ebenfalls durchaus poseidonisch ist, werden wir später reden.

<sup>2</sup> Die Stellen, welche direkt auf Poseidonios weisen, hat Capelle 534, 4 zusammengestellt. <sup>3</sup> s. Capelle 557 ff.

<sup>4</sup> Man lese z. B. nur leg. all. III 97 ff. nach. Freilich wird an dieser Stelle auch zugestanden, daß dies nicht die vollkommenste Art Gott zu erkennen ist. Vollkommen ist erst die Erkenntnis in direktem Verkehr mit Gott (100 ff.), ein Gedanke, der ebenfalls poseidonisch ist und auch bei Hermes deutlich ausgesprochen wird. Davon später.

tam copiosam et uberem strictim contingit. Daß die Betrachtungsweise zur Erweisung der Vorsehung angewandt wird, ist schon eine Spezialisierung, die es immerhin nicht verhindert, die Sache hier bei Erörterung des allgemeinen Gesichtspunktes der Erkenntnis Gottes aufzutischen. Jedenfalls kann Lactanz unsere obige Stelle kaum gemeint haben, da dort der spezielle Gesichtspunkt der *πρόνοια* nicht hervortritt und auch nicht die Betrachtungsweise nach Zweckmäßigkeit und Schönheit. Es ist nur im einzelnen ausgeführt, wie kunstvoll alles eingerichtet sei und so sich der göttliche Schöpfer in herrlicher Weise offenbare; freilich wird dabei nebenher auch die Schönheit gepriesen, z. B. P. V 6: *τίς ὁ δημιουργῶν τὴν καλὴν ταύτην καὶ θείαν τοῦ ἀνθρώπου εἰκόνα*; und 7 die Schönheit und Zweckmäßigkeit: *πάντα περικαλλῆ καὶ πάντα μεμετρομημένα*. Man sieht gleich, daß die Stelle im Poimandres unter anderem Gesichtspunkte geschrieben ist, während in der Tat Lactanz an jener Stelle durchaus die doppelte Betrachtungsweise anwendet. Auf welcher hermetischen Schrift er fußt, ist uns nicht bekannt; man kann vermuten, daß es der Dialog *Ἐρμού ἐκ τῆς Ἀφροδίτης* gewesen ist, aus dem wir noch die Behandlung der Frage nach der Entstehung des Menschen erhalten haben<sup>1</sup> (Stob. ecl. I 295, 16). Wo jedenfalls Lactanz die Frage nach dem doppelten Gesichtspunkte behandelt, kann man auf hermetische Quelle raten. Wir wollen natürlich unsere Darstellung mit dem Ballast nicht beschweren, es sei auf die Feststellungen Brandts (s. u. Anm. 1) S. 275 verwiesen. Viel wichtiger ist uns, daß wir für die Behandlung der Frage im Poimandres, die an sich dieselbe, nur unter anderem Gesichtspunkte gemacht ist, dieselbe oder wenigstens eine ähnliche stoische Quelle annehmen dürfen, d. h. daß die Behandlung im Grunde wieder auf Poseidonios, oder wenigstens auf ihn als Vermittler zurückgeht. Daß nämlich Poseidonios bei der Darstellung des menschlichen Körpers unter teleologischem Gesichtspunkte<sup>2</sup> im Spiele ist,

<sup>1</sup> s. Brandt, *Über die Quellen von Lactanz' Schrift de opificio mundi*, Wiener Studien 13 (1891) 268 f., auf dessen Ausführungen ich fuße. Für die gerade berührte Frage s. 278 f.

<sup>2</sup> Dieser Gesichtspunkt ist schon Xen. Mem. I 4, 5 ff. vorgebildet; s. dazu Dümmler, *Academica*, S. 96 ff.



sieht man wieder aus den Stellen, an denen die Frage behandelt wird, wie z. B. Varros Tubero und Ciceros *natura deorum*<sup>1</sup>.

Schließlich noch ein Bild: P. V 8 heißt es *καὶ ἀνδριάντα μὲν ἢ εἰκόνα χωρὶς ἀνδριαντοποιοῦ ἢ ζωγράφου οὐδεὶς φησὶ γεγενῆσθαι, τοῦτο δὲ δημιούργημα χωρὶς δημιουργοῦ γέγονεν*; Derselbe Vergleich findet sich öfter bei Philon, z. B. *spec. leg.* I 33 f., ist aber nicht auf ihn beschränkt, findet sich vielmehr schon bei Xenophon *Mem.* I 4, 2. 3 und gehört mit denen vom Feldherrn, Steuermann u. dgl. zu den beliebtesten Gemeinplätzen in der stoischen und überhaupt der späteren Literatur. Auch Poseidonios hat sich seiner bedient<sup>2</sup>.

#### f) Pantheismus. Mannweiblichkeit.

Es ist sicherlich kein Zufall, daß gerade Stoiker es sind, die sich in so begeisterten Worten über die Herrlichkeit der Welt ergehen. Denn trotz aller bedenklichen Annäherung an den platonischen Gottesbegriff, die für die jüngeren Stoiker so charakteristisch ist, verharren sie doch wieder in ihren pantheistischen Ideen, von denen auch die Teleologie ihr Licht empfängt. Sie wollen eben beides, den ausgefeilten platonischen Begriff des als persönlich empfundenen Gottes und die altererbte stoische Schuldoktrin vereinen. Sollte man überhaupt glauben, daß ein Buch wie *περὶ κόσμου* oder Ciceros *Somnium Scipionis* mit seinem Monotheismus dem Poseidonios, dem größten Stoiker seiner Zeit, recht nahe steht? Oder man betrachte doch nur einen Mann wie Seneca, der doch sicher durchaus Stoiker sein wollte. Aus ihm wird man nicht leicht klug. Der Gedanke an den einen persönlichen Gott scheint bei ihm alle anderen Gottesbegriffe zurückgedrängt zu haben, und doch finden sich wieder an anderen Stellen so überaus klare Belege für einen strengen Pantheismus, daß über seinen Stoizismus kein Zweifel bestehen kann (s. Zeller III 1<sup>4</sup> 729 f.). Wir sind eben in der Zeit des Eklektizismus, in der Transcendenz und

<sup>1</sup> Brandt 278, Anm.; für Poseidonios' Rolle s. Schwenke, *Jahrb. f. Philol.*, Bd. 119 (1879) 129 ff. Für Cic. s. *nat. d.* II c. 54 ff., *leg.* I c. 9.

<sup>2</sup> s. für die Vorstellung Wendland, *A. f. G. Ph.* I (1888) 206 und *Philos. Schr. üb. d. Vors.*, S. 14.



Immanenz im Widerstreite liegen. Und ein getreues Abbild dieser widerstreitenden Zeitrichtungen bieten uns auch die Schriften des Hermes Trismegistos. Bei ihm steht die Teleologie mit dem Pantheismus in Verbindung, und auch die anderen Begriffe und Bestimmungen Gottes, die wir betrachtet haben, sind oft mit pantheistischen Gedanken versetzt. In alle Bestandteile ist der Pantheismus eingedrungen, ein ganzer Traktat, der 5. im Corpus Hermeticum, ist mit ihm ausgefüllt.

Gott ist Alles, ἀρχὴ τῶν ὄντων καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη (P. III 1), er ist seiner Welt, die er geschaffen hat, immanent, vielmehr, er ist sie selbst<sup>1</sup>, er ist das All (XII 23). Er lebt und wirkt in uns, wir sind er, σὺ γὰρ εἶ ὁ ἄν ὦ, heißt es in dem rauschenden Schlußgebete des 5. Traktates, σὺ εἶ ὁ ἄν ποιῶ, σὺ εἶ ὁ ἄν λέγω. σὺ γὰρ πάντα εἶ, καὶ ἄλλο οὐδέν ἐστίν ὁ μὴ εἶ. σὺ εἶ πᾶν τὸ γενόμενον, σὺ τὸ μὴ γενόμενον. Alles was geschaffen ist, sind Teile von ihm (XV 19); er ist so in der Welt, ut quasi membrum ipsius esse videatur (Ascl. 51, 2), er ist περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων (XII 20; 23); er ist τὸ ἐν καὶ τὸ πᾶν (XV 3)<sup>2</sup>. οὐδέν γάρ ἐστιν ἐν παντὶ κόσμῳ, ὃ οὐκ ἔστιν αὐτός. ἔστιν αὐτός καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα. τὰ μὲν γὰρ ὄντα ἐφάνερωσε, τὰ δὲ μὴ ὄντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ (V 9). So kann man denn den monotheistischen Bestimmungen immer die pantheistischen gegenüberstellen, wie es in V 10 geschieht: οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος, ὁ τῷ νοῦ θεωρητός, οὗτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός, οὗτος ὁ ἀσώματος, ὁ πολυσώματος. οὐδέν ἐστιν, ὃ οὗτος οὐκ ἔστι, πάντα γὰρ μόνος οὗτός ἐστιν. καὶ διὰ τοῦτο ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι εἷς ἐστὶ πατήρ. καὶ διὰ τοῦτο αὐτός ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ. Hier sieht man doch ganz deutlich, wie die beiden Grundrichtungen theologisch-philosophischer Spekulation nebeneinander bestehen, wie die Überzeugung, nur verschiedene Äußerungen eines und desselben Gottesbegriffes vor sich zu haben, die konträrsten Gegensätze nebeneinander duldet und sie dadurch paralysiert. Bekanntlich ist der

<sup>1</sup> P. XI 14: αὐτογενὴς ὧν ἀεὶ ἐστὶν ἐν τῷ ἔργῳ, αὐτός ὧν ὁ ποιεῖ.

<sup>2</sup> τὸ ἐν καὶ τὰ πάντα οὐ δύο εἰσὶν, ἀλλ' ἀμφοτέρω ἐν ἐστὶν (so ist wenigstens der Gedanke, Reitz., Anm. zu dem Texte) . . . τὸ πᾶν τοῦ ἐνὸς λύσας ἀπολέσει τὸ πᾶν· πάντα γὰρ ἐν εἶναι δεῖ εἶγε ἔστιν. Vgl. Ascl. 56, 4 unus et omnia.

Pantheismus der Stoa nie derart gewesen, daß er sich mit dem Begriff des der Welt immanenten Gottes allein begnügt hätte; wer aber gerade die Zeit der mittleren und jüngeren Stoa mit ihrem fein lavierenden, vermittelnden Standpunkte, dem jedes draufgängerische Extrem einer jungen Geistesrichtung abgeht, kennt, wer etwa, um das eben angeführte Beispiel zu wiederholen, die uns widersprechend dünkenden Äußerungen Senecas über Gott recht zu deuten weiß, dem wird auch für solche Stellen das rechte Verständnis nicht fehlen.

Wir fahren in der Betrachtung der hermetischen Stellen fort. Der letzte Gedanke war, daß dem namenlosen Gott in pantheistischer Auffassung alle Namen zukommen müßten. Wie der *ὀνόματος κρείντων* des Monotheismus und der *omninominis* des Pantheismus zusammengeworfen werden, sieht man auch Ascl. 56,1: *non enim spero totius maiestatis effectorem omniumque rerum patrem vel dominum uno posse quamvis e multis composito nuncupari nomine, hunc vero innominen vel potius omninominem esse, si quidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari.*

Ja selbst in den Gedanken, daß man Gott keine Opfer darbringen dürfe, weil er *ἀπαθής* und über alles Materielle erhaben sei, ist der Pantheismus eingedrungen: *nihil enim deest ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia* Ascl. 80, 21.

Da nun Gott untrennbar von seinem Werke ist, muß er auch ständig wirken, weil mit dem Augenblick, wo er aufhört, auch das Werk aufhört. In Gottes Wesen liegt das Schaffen; man darf gar nicht sagen, daß er etwas nicht schafft, sonst wäre er *ἀτελής*; ist er aber *τέλειος*, dann schafft er eben alles<sup>1</sup> (XI 13). Dieser Gedanke des stets wirkenden Gottes findet sich in pantheistischem Gewande recht häufig; z. B. XI 5f.: *οὐ γὰρ ἀργὸς ὁ θεός, ἐπεὶ πάντα ἂν ἦν ἀργά· ἅπαντα γὰρ πλήρη τοῦ θεοῦ*, woran sich eine ganz pantheistische Auseinandersetzung anschließt, oder aus einer schon oben zitierten Stelle XV 19: *πάντα ἄρα ὁ*

<sup>1</sup> Die letzten Gedanken scheinen mir, obwohl sie ganz in pantheistischem Zusammenhange stehen, doch nicht ursprünglich für den Pantheismus geprägt. Davon später.

θεός. πάντα οὖν ποιῶν ἑαυτὸν ποιῇ. καὶ οὐκ ἂν ποτε παύσαιτο, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἄπαντος<sup>1</sup>.

Daß der Pantheismus, dessen Hauptgedanken<sup>2</sup> wir herausgehoben haben, durchaus hellenischem Empfinden entspricht und uns namentlich in die Zeit weist, auf die bislang unsere Untersuchungen uns immer hindrängten, kann man sogleich erkennen. In den meisten Fällen, die wir betrachteten, haben wir es mit dem eigentlich *hylozoistischen* Pantheismus der Stoa, nicht etwa dem dynamischen der späteren Zeit, der z. B. für das Buch *περὶ κόσμου* charakteristisch ist, zu tun. Er gibt uns die Schlüssel zum Verständnis fast aller hermetischen Stellen. Nach ihm ist die Welt die Gesamtheit des Wirklichen; „alles Wirkliche ist aber ursprünglich in der Gottheit enthalten, sie ist der Stoff von allem und die wirksame Kraft, welche diesen Stoff zu den Einzelwesen gestaltet; es läßt sich daher schlechterdings nichts denken, was nicht entweder die Gottheit selbst unmittelbar oder eine Erscheinungsform der Gottheit wäre“<sup>3</sup>. So durchdringt denn Gott alle Wesenheit, alles ist von ihm erfüllt, wie das Arat so schön zu Beginn seiner *Phainomena* sagt:

μεσται δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἄγνιαι,  
πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλαττα  
καὶ λιμένες· πάντα γὰρ Διὸς κεχρήμεθα πάντες

(vgl. Verg. Georg. IV 220), oder Lucan IX 580:

Juppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris.

Für unseren Zweck interessieren uns natürlich vor allem Autoren, die auch sonst den hermetischen Schriften in ihren Ansichten nahe stehen, wie Philon, der sehr wohl die Theorie vom *θεὸς πεπλη-*

<sup>1</sup> Heranzuziehen wäre noch IX 9 und V 9, wo jedesmal ein an sich unpantheistischer Gedanke pantheistisch fortgesetzt und aufgeputzt ist. Vgl. übrigens S. 25 Anm. 1 Schl.

<sup>2</sup> Es ist natürlich ausgeschlossen, alle in Betracht kommenden Stellen auch nur zu zitieren; genannt seien noch etwa P. X 3, Ascl. 74, 18. Uns kann es natürlich nur auf die Hauptgedanken ankommen. Wie gesagt, ist der Pantheismus überall eingeschachtelt. Eine Untersuchung der einzelnen Traktate und in ihnen der einzelnen Gedanken lediglich auf den Gottesbegriff hin, würde einen erstaunlich gedankenlosen Synkretismus der Begriffe erweisen.

<sup>3</sup> Zeller III 1<sup>4</sup>, 149.



ῥωκῶς τὰ πάντα (deus immut. 57) kennt. Wir lesen z. B. leg. all. I 44: αὐτὸς ἐαυτοῦ πλήρης . . . , τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεῖ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, . . . ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὢν oder leg. all. III 4: Alles hat Gott erfüllt, durch Alles ist er hindurchgegangen und hat nichts leer und vereinsamt gelassen; er ist überall (ebenso post. Cain. 6). Philon beruft sich für diese Ansicht auf die Stelle im Deuteron. 4, 39: ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν αὐτοῦ. Und dann nehme man aus dem Kreise der jüngeren Stoa etwa Seneca, dessen Worte selbst im Schwung uns zuweilen lebhaft an Hermes erinnern, z. B. n. q. I praef. 13: quid est deus? mens universi. quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum. sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet; oder benef. IV 8: quocūque te flexeris, ibi illum videbis occurrentem tibi. nihil ab illo vacat: opus suum ipse implet. Daneben halte man n. q. II 45, 3: ipse enim est hoc, quod vides totum, suis partibus inditus (vgl. Poim. XV 19) et se sustinens et sua, oder ep. 92, 30: totum hoc, quo continemur, et unum est et deus: et socii sumus eius et membra. Das kommt ja schon dem σὺ γὰρ εἶ ὃ ἄν ὦ von P. V 11 recht nahe<sup>1</sup>, für das Reitzenstein aus dem ophitischen Eva-Evangelium zitiert: ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ. καὶ ὅπου ἐὰν ᾔς, ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι, καὶ ἐν ἅπασιν εἰμι ἐσπαρμένως, καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς, συλλέγεις μέ, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἐαυτὸν συλλέγεις, und aus dem Martyrium Petri: σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί, καὶ τὸ ὅν σὺ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο, ὃ ἔστιν, εἰ μὴ μόνος σὺ (Poim. 242). Daß das, wie überhaupt der hermetische Pantheismus ägyptischen Ursprungs sei, können wir „Philologen“ (S. 234) wirklich schwer glauben<sup>2</sup>. Man mag übrigens noch ev. Joh. 17, 21 f.

<sup>1</sup> für das eine schöne Parallele die Worte des (von Reitzenstein, Poim., S. 21 zitierten) Gebetes des Astrampsychos bieten: οἶδά σε Ἐρμῆ καὶ σὺ ἐμέ. ἐγὼ εἰμὶ σὺ καὶ σὺ ἐγώ.

<sup>2</sup> Ich will dabei nicht einmal auf Urteile wie die von Zielinski, Arch. f. Rel. VIII 322 unten, 345, 2 Wert legen. Bei Gelegenheit dieser Stelle kommt Reitzenstein S. 244 auf eine Floskel zu sprechen, die sich P. V 9 findet, wo es heißt: ἔστιν αὐτὸς καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα. Ich füge noch hinzu, daß an derselben Stelle gesagt wird, daß Gott wirke ἐν παντὶ τοῦ παντὸς μέρει, τῷ



heranziehen: ἵνα πάντες ἐν ὧσιν καθὼς σὺ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν σοὶ κτλ.<sup>1</sup>

Das πάντα ἐστὶν ἐν τῷ θεῷ, wie P. XI 18 gelehrt wird, gehört ebenfalls in stoischen Gedankenkreis, wie instar multorum Dion Chrysostomos 12, 28 = I p. 162 A beweist<sup>2</sup>. Das bringt uns auf eine merkwürdige Floskel, die soeben Norden in seinem schon oft genannten Buche S. 349ff. beleuchtet hat. Ascl. 74, 18<sup>3</sup> lesen wir: sine hoc (deo) nec fuit aliquid nec est nec erit. omnia enim ab eo et in ipso et per ipsum. Das berührt sich aufs engste mit dem Anfang des Johannes-Evangeliums: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Beide vertreten eine mystische Formel, die im Grunde, wie Norden zeigt, bis in alt-hellenische Zeit, bis auf Herakleit zurückgeht. Hierzu kommt nun

ὄντι καὶ τῷ μὴ ὄντι. Durch diese Floskel soll seit ältester Zeit in Ägypten die Gesamtheit bezeichnet worden sein. Das entzieht sich natürlich meiner Beurteilung. Aber paßt das überhaupt zu einem Pantheismus, daß Gott das Nichtseiende in einem nichtseienden Teile des Weltalls sein soll? Kann überhaupt beim Pantheismus vom Nichtsein die Rede sein? Daß dieser Gedanke in regelrechtem Pantheismus geboren sein soll, ist jedenfalls von vornherein unwahrscheinlich. Etwas Ähnliches findet sich noch im Schlußgebet desselben Traktates (11), der aus gutbelegten, durchaus griechischen Lehren besteht: ὑπὲρ τίνος δὲ καὶ ὑμνήσω; ὑπὲρ ὧν ἐποίησας ἢ ὑπὲρ ὧν οὐκ ἐποίησας; ὑπὲρ ὧν ἐφάνερωσας ἢ ὑπὲρ ὧν ἔκρυψας; und gleich darauf οὐ εἶ πᾶν τὸ γινόμενον, οὐ τὸ μὴ γινόμενον. Was damit gemeint ist, wird vielleicht noch deutlicher XI 13: ὁάδιον νοήσεις τὸ τοῦ θεοῦ ἔργον ἐν ὄν, ἵνα πάντα γίνηται τὰ γινόμενα ἢ τὰ ἀπαγεγρονότα ἢ τὰ μέλλοντα γίνεσθαι. Man mag auch bei der pantheistischen Formulierung an das denken, was zwar noch nicht ist, wohl aber einmal sein wird. So wird nur die Floskel V 9 verständlich: ἔστιν αὐτὸς καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα, zumal daran gleich angeschlossen wird: τὰ μὲν γὰρ ὄντα ἐφάνερωσε, τὰ δὲ μὴ ὄντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ, wobei mir ganz deutlich die Vorstellung zu sein scheint, daß das Nichtseiende in Gott noch wie im Samen, im Keime oder mit einem anderen Bilde, von dem später die Rede sein wird, in der μήτρα ruhe und aus ihm heraus sich entfalte. Auffällig nahe ist freilich auch die Beziehung zu der schon zitierten Senecastelle n. qu. I. praef. 13, die selbst sich wieder eng mit Versen aus dem Hymnos des Gregor v. Naz. εἰς θεόν (Norden, *Agn. Theos* 78, 179, 184, 1) berührt: Du bist Einer und Alles und Keiner, nicht Eins seiend, nicht Alles. Für Norden 184, 1 ist dabei die Linie Stoa-Platonismus ganz deutlich; gleichzeitig rechnet er mit orientalischem Einfluß schon wegen der äußeren Form der Apostrophierung οὐ εἶ usw., die er als orientalisch, spez. semitisch erweist. In der Form gehören die Stellen sicher zu den unseren.

<sup>1</sup> Für die Vorstellung siehe jetzt Norden 18ff.

<sup>2</sup> Näheres bei Norden 23, vgl. auch Act. Ap. 17, 28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.

noch aus dem Römerbriefe die Entsprechung  $\epsilon\acute{\xi} \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \delta\iota' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \epsilon\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\nu \tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ . In dem einen hermetischen Satze erscheinen also Formeln kombiniert, die bei Paulus und Johannes getrennt sind. Alles zusammen ist aber Gemeinbesitz der hellenistischen Mysterienreligionen, die in ihrem Formelschatze bis auf Herakleit und die Stoa als Fundament zurückgehen.

Wenn ferner bei Hermes behauptet wird, daß alle Dinge in der Welt  $\mu\acute{o}\rho\iota\alpha \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$  (XV 19), membra, wie Seneca sagt (vgl. Ascl. 51, 2), seien, so erinnert uns das an die Ausdeutung der Weltteile zu Teilen und Gliedern Gottes, wie sie uns in dem orphischen Gedichte Stob. ecl. I 29f. (Abel p. 202)  $\text{Ζεὺς πρ\omicron\tau\omega\varsigma γένετο κτλ.}$  vorliegt, in dem lediglich stoische Einflüsse wirksam sind<sup>1</sup>. Es werden darin die ganze Welt sein Leib, der Himmel sein Gesicht, Sonne und Mond seine Augen, der Äther sein Ohr (Nus?) genannt und so fort. Näher brauchen wir auf die allgemein bekannte Anschauung nicht einzugehen<sup>2</sup>.

Die Floskel  $\epsilon\nu \kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu$  (XIII 18), wie sie ähnlich öfter wiederkehrt (z. B. XV 3), ist noch immer seit den Eleaten in Gebrauch, bei denen sie der übliche Ausdruck für das Sein war. Für gewöhnlich wird bekanntlich Xenophanes die Prägung dieses Terminus zugeschrieben<sup>3</sup>. Allerdings nennt man auch Herakleit als den Urheber (fr. 50 Diels, 1 Byw.). Mag das sein, wie es will; es ist leicht verständlich, daß die Stoiker die Floskel für ihr Arsenal gut gebrauchen konnten. So muß sie denn ganz geläufig gewesen sein, wie unsere Schriften zeigen, wie wir auch bei Philon sehen, der z. B. leg. all. III 7 vom  $\varphi\alpha\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  sagt:

<sup>1</sup> vgl. Wobbermin, *Religionsgesch. Studien*, Berl. 1896, 136: Von allgemeinem Interesse sind die Verse 29, 15 ff.; vgl. dazu etwa fr. 43 Abel. Wie sehr gerade die jüngeren Orphiker sich den stoischen Pantheismus zu eigen gemacht haben, ist bekannt, s. Wobbermin 101; vgl. noch Papyr. Leid. b. Dieterich, *Abraxas* 196, 9 ff., or. *Sibyll.* I 138 ff.

<sup>2</sup> Eine ähnliche germanische Anschauung s. bei Mogk, *Germanische Mythologie*, Leipzig 1906, 93. Nachzutragen ist noch das Hermes-Gebet bei Reitzenstein, *Toimandres* 16.

<sup>3</sup> Plat. Soph. 242 D, Arist. Metaph. 1069 b 21, Theophrast nach Simpl. in Arist. phys. p. 22, 26 Diels:  $\mu\acute{\iota}\alpha\nu \delta\epsilon \tau\eta\nu \acute{\alpha}\rho\chi\eta\nu \eta\tau\omicron\iota \epsilon\nu \tau\omicron \delta\nu \kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu \dots \tau\omicron \gamma\acute{\alpha}\rho \epsilon\nu \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu \tau\omicron\nu \theta\epsilon\omicron\nu \epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu \delta \text{Ξενοφάνης}$ , vgl. auch Diels, *Doxographi* 480, 4; 482, 10; 483, 10; 303 b 19, Hippol. philos. 11, 1 (564, 19), 14, 2 (565, 24) Herm. irris. gent. phil. 6 (552, 30); s. schon J. G. Buhle, *De ortu et progressu pantheismi*, Abh. Gött. G. W. X (1790) 165; Überweg-Prächter<sup>10</sup> 54.

Beitr. XII, 2/4. Kroll, Hermes Trismegistos.

Ἡρακλείειον δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησιμοσύνην καὶ ἐν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμυρίβῃ εἰσάγων<sup>1</sup>. Im Leydener Zauberpapyrus wird dem Ptolemaios ein kosmogonisches Buch zugeschrieben mit dem Titel ἐν καὶ τὸ πᾶν, ἢ περιέχει γέννησιν πνεύματος πυρὸς καὶ σκότους<sup>2</sup>. Selbst religiöse Bedeutung hat die Formel bekommen, wie aus der Inschrift (CIL X 3800) una quae es omnia dea Isis zu folgern ist<sup>3</sup>.

Für die Vorstellung, daß Gott alle Namen zukommen — daß er namenlos sei, möchte ich beim Pantheismus nicht für ursprünglich halten<sup>4</sup> — bedarf es eigentlich keines besonderen Beleges. Es ist nur eine Folgerung aus der Grundanschauung. So sagt auch Sen. n. q. II 45 ausdrücklich, daß Gott jeder Name zukommt<sup>5</sup>, oder benef. IV 7 Schl.: tot appellationes possunt esse quot munera, womit er dasselbe ausdrücken will. Wir können nämlich nach stoischer Auffassung mit unseren Namen immer nur einen Teil, eine Äußerung der einen göttlichen Macht treffen und alle Götternamen, die so entstanden sind, sind auf den einen Gott zu vereinen. Ein ganz bekanntes Testimonium dafür ist das siebente Kapitel von περὶ κόσμον, dessen Grundgedanke das εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστιν ist, was an einer Menge von Beinamen des Zeus erläutert wird<sup>6</sup>. Ein εἷς δὲ ὢν πανώνυμός ἐστιν ist dann nur eine selbstverständliche Erweiterung.

Schließlich nun noch die ständige Wirksamkeit Gottes. Es ist das eigentlich kein Prädikat Gottes, das ihm lediglich durch den Pantheismus zugesprochen wäre, wenngleich es sich sehr wohl in ihn hineinfügt. Daß es unziemlich ist, sich Gott ohne Tätig-

<sup>1</sup> vgl. εἷς καὶ τὸ πᾶν leg. alleg. I 44.

<sup>2</sup> Pap. Leid. bei Dieterich, *Abraças* 203, 6 s. ebd. 166.

<sup>3</sup> vgl. Martial V 24, 15: Hermes omnia solus et ter unus.

<sup>4</sup> Beide Aussagen zugleich finden sich in einem Hymnos des Gregor v. Nazianz, auf den ich durch Norden 179 aufmerksam werde. Es heißt dort: πῶς λόγος ὑμνήσει σε; σὺ γὰρ λόγῳ οὐδενὶ ὀητός, . . . μόνος ἐὼν ἀφραστός, ἐπεὶ τέκες ὅσα λαλεῖται, dann, nachdem Gott als εἷς, πάντα u. dgl. bezeichnet ist, πανώνυμε, πῶς σε καλέσω; Dieser Hymnos erinnert in der äußeren Form an P. V 11: πότε δέ σε, πάτερ ὑμνήσω; οὔτε γὰρ . . . ἐπὲρ τίνος δὲ καὶ ὑμνήσω; κτλ.

<sup>5</sup> rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui omne nomen convenit. Man kann ihn Fatum, Vorsehung, Natur, Welt nennen, Alles trifft ihn.

<sup>6</sup> Es empfiehlt sich, für diese Gedanken Capelles Anm. 3, 4 zu S. 560 a. a. O. durchzusehen. Nachgetragen sei noch Serv. ad. Georg. I 5, Macrob. Saturn. I 17; s. auch Lobeck, *Aglaophamus* 598.



keit vorzustellen, ist vielmehr ein Gedanke, der auch sonst die Köpfe der Philosophen bewegt. Wir können ihn kurz als aristotelisch bezeichnen. Man könnte sich ja gar nicht denken, warum Gott jahrhundertlang tätigkeitslos geschlafen und dann plötzlich die Welt aufgerichtet habe. Mit diesem Gedanken beschäftigt sich z. B. der Epikureer bei Cic. n. d. II 20<sup>1</sup>, denselben Grund richtet der peripatetisch beeinflusste Stoiker Boethos bei Philon aetern. m. S. 27,3 gegen das stoische Schuldogma von der Vergänglichkeit der Welt, wobei wir gleichzeitig schon den besten Beleg für die hermetische Ansicht haben: πάντων δ' ἀναιρεθέντων, ὅπ' ἀργίας καὶ ἀπραξίας δεινῆς ἀβιώτω βίῳ χρήσεται (θεός). οὐ τί γένοιτ' ἂν ἀτοπώτερον; ὁκνῶ λέγειν, ὃ μὴδὲ θεῖμις ὑπονοεῖν, οὐ ἀκολουθήσει θεῷ θάνατος, εἶγε καὶ ἡρεμία. Auch Philon provid. I 6 p. 4 A kennt die Theorie, daß es unziemlich sei, sich Gott je ohne Tätigkeit vorzustellen, weist jedoch den Grundsatz, auf die Weltentstehung übertragen, als absurd zurück<sup>2</sup>. Daß Gott allerdings nach seiner Natur ständig handeln und wirken müsse, galt ihm für ausgemacht (Cherub. 87), Gott kann nicht anders als wirken (leg. all. I 5)<sup>3</sup>. An diesen Gedanken ändert sich nichts, wenn sie auch mit pantheistischer Verbrämung versehen werden. So finden, denke ich, auch nach dieser Seite hin die hermetischen Vorstellungen aus allgemein griechischen Gedanken heraus ihre befriedigende Erklärung.

Mit dem Pantheismus hängt aufs engste die Betonung der Mannweiblichkeit zusammen. Natürlich, der, welcher aus sich heraus alles schafft, vielmehr zu allem wird, muß beide Geschlechter in sich vereinigen, muß ἀρρενόδηλος sein. Ganz klipp und klar ist von Hermes diese Vorstellung ausgesprochen Ascl. 56,6: hic ergo solus ut omnia, utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis praegnans suae parit semper, quicquid voluerit procreare, und P. I 9 heißt es: ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόδηλος ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησεν ἕτερον Νοῦν

<sup>1</sup> Bemerkt sei, daß dieser Gedanke, wie auch aus dem Beispiel ersichtlich, bei der Frage nach Entstehung und Untergang der Welt eine Rolle spielt.

<sup>2</sup> s. darüber Wendland, *Phil. Schr. Vors.* 43, Bernays Sitzungsber. Berl. Akad. 1882, 41.

<sup>3</sup> s. auch de mundo c. 6 Schl., 608 M; Gigant 42; Wendland *a. a. O.* 5,1.



*δημιουργόν*, dasselbe soll jedenfalls auch in dem Gedanken von I 12 liegen, daß Nus der Allvater *ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον*.

Das Prädikat der Mannweiblichkeit für Gott geht auf ganz alte Spekulation zurück. Den Anfang wird in Griechenland wohl Pythagoras gemacht haben, der sich das Entstehen des Kosmos nur aus dem Zusammenwirken vom männlichen und weiblichen Prinzip denken konnte (Hippol. *Philos.* 2, 12, Diels *Dox.* 557, 13). Bekanntlich übertrug er diesen Gedanken auf seine Zahlenlehre und setzte so die Monas und die ungerade Zahl als männliches, die *δυάς* und gerade Zahl als weibliches Prinzip (ebd. 6f., Diels 556, 8). Es liegt auf der Hand, daß, sobald eine pantheistische Grundauffassung auftrat, die beiden pythagoreischen Prinzipien zusammenfallen, der Begriff der Mannweiblichkeit entstehen mußte. Das ist schon früh in der Orphik geschehen, bei der bekanntlich die Mannweiblichkeit etwas ganz Übliches ist, mit ihr geradezu Unfug getrieben wird. Für Phanes gerade ist ja die Mannweiblichkeit stehendes Prädikat<sup>1</sup>, aber auch auf alle möglichen Gottheiten wird es in den Hymnen übertragen. So kommt der Terminus *διφυνής* vor für Protogonos (6, 1), Dionysos (30, 2), Korybas (39, 5), Jacchos (42, 4), Eros (58, 4); *ἄρσην καὶ θῆλυν* für Selene (9, 4), Athene (32, 10), Jacchos (42, 4), und Adonis wird *κούρη καὶ κόρος* genannt (56, 4)<sup>2</sup>. Man darf wohl als wahrscheinlich annehmen, daß diese orphischen Gedanken nichts rein Griechisches darstellen, sondern schon irgendwie von Asien her<sup>3</sup> beeinflusst sind. Selbstverständlich fanden diese Theorien vor allem im Pantheismus Nahrung. Wie unter seinem Einflusse die beiden pythagoreischen Begriffe *ἄρσεν* und *θῆλυ*, die in den Prinzipien der *μονάς*, des göttlichen Vaters, und der *δυάς*, der göttlichen Mutter, gleichsam personifiziert erscheinen<sup>4</sup>, zusammenfallen, sieht man

<sup>1</sup> z. B. Abel fr. 38 *ζῶόν τι ἄρσενόθελυν*; fr. 62; 73, s. auch fr. 61.

<sup>2</sup> Wobbermin a. a. O. 49, 2.

<sup>3</sup> Hierin stimme ich mit Norden 229 überein. Wir sind auch sonst bei dieser Frage wieder denselben Weg gegangen. Persisch, wie Eisler a. a. O. 420, 1 annimmt, ist die Vorstellung nicht.

<sup>4</sup> Man vergleiche, was Aet. I 7, 30 (Diels 304 b 1) von Xenokrates berichtet wird. Wie die Vorstellung der Mannweiblichkeit unter pythagoreischem Einflusse steht, sieht man bei Lyd. mens. IV 17, einer aus neupythagoreischem Geiste (Diels *F. V. S.* II<sup>3</sup> 194) geborenen Stelle, auf die ich nachträglich durch W. Kroll, *R. E.* VIII 1, 817 aufmerksam werde.

genau an den Neupythagoreern, welche unter dem Einflusse stoischer Ideen die *μονάς* zum Urprinzip machen, aus der erst als Sekundäres durch Verdoppelung die Zweiheit hervorgeht. Da muß denn eben die ursprünglich nur männliche *μονάς* auch das weibliche Prädikat erhalten, und so steht denn ein Satz vor uns wie der bei Nikomachos<sup>1</sup>, daß die Monas sei der *νοῦς, εἶτα καὶ ἀρρενόθηλος καὶ θεὸς καὶ ὅλη δέ πῶς*. Wie sehr sich Mannweiblichkeit und Pantheismus vereinen, wird auch an dem alten, schon Platon leg. IV 715 E bekannten Verse<sup>2</sup> deutlich: *Ζεὺς κεφαλῇ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται*, den wir in *περὶ κόσμον* 401 a 27 (Abel fr. 46) fortgesetzt finden: *Ζεὺς ἄρσιν γένετο, Ζεὺς ἀμβρόσιος ἐπλετο νόμῳ*. So hat denn unter gegenseitiger Beeinflussung die Orphik den Gedanken der Mannweiblichkeit auch an die Stoa überliefert. Das *Ζεὺς ἄρσιν, Ζεὺς θῆλυς* muß bei ihnen so gebräuchlich gewesen sein, daß Diogenes von Babylon, als er die Götternamen und -mythen physiologisch deutete, auch darauf einging<sup>3</sup>. Auch Chrysipp hat sich mit der Mannweiblichkeit beschäftigt (Diels *Dox.* 546, 13), und Valerius Soranus hat die Anschauung, vielleicht in Anlehnung an den bekannten orphischen Vers, sogar in Verse gebracht, die wiederum Varro für seine Darstellung des Pantheismus benutzt hat, wie uns August. civ. d. VII 9. 11. 13 belehrt, der auch die Verse zitiert und erklärt: Jupiter omnipotens regum rerumque deumque progenitor genitrixque, deum deus unus et omnis. exponuntur autem in eodem libro ita, ut eum marem existimarent, qui semen emitteret, feminam, quae exciperet, Jovemque esse mundum et eum omnia semina ex se emittere et in se recipere<sup>4</sup>.

Die Vorstellung der Mannweiblichkeit für den höchsten Gott gewinnt dann wieder, jedenfalls infolge erneuter gegenseitiger

<sup>1</sup> Phot. Cod. 187, S. 143 a 24. Ders. theol. arith. S. 6. Zeller III 2<sup>4</sup>, 130, 4.

<sup>2</sup> Der sicher schon zur ganz alten Fassung der orphischen Theogonie gehört, s. Rohde, *Psyche* II<sup>2</sup> 114, 2.

<sup>3</sup> Philod. piet. fr. 16, 8 (p. 83 G., Diels, *Dox.* 549, 26, St. v. fr. III 33), zur Grundanschauung vgl. Diog. L. VII 147.

<sup>4</sup> vgl. Serv. ad Aen. IV 638 sciendum, Stoicos dicere unum esse deum, cuius nomina variantur pro actibus et officiis. unde etiam duplicis sexus numina esse dicuntur, ut cum in actu sunt, mares sint, feminae cum patiendi habent naturam.

Beeinflussung des Orients<sup>1</sup> und Okzidents, große charakteristische Bedeutung für die Gnosis. Man braucht sich nur die Philosophumena anzusehen, wo etwa (V 139) der *Ἀνδρωπος*, der höchste Gott der Naassener, als *ἀρρενόθηλος* gedacht ist<sup>2</sup>. Doch nicht nur die Naassener, auch die Valentinianer und andere Gnostiker bezeichneten ihren *Βυθός* als *ἀρρενόθηλος*<sup>3</sup>. Unter dem Einfluß und als Konsequenz des Emanationsgedankens mußte natürlich diese alte Vorstellung neue und besonders reiche Blüten treiben. Ein Beispiel dafür haben wir ja bei Hermes P. I 12. Man kann deutlich sehen, wie selbst auf die Aufstellung der Syzygien, bei denen jedenfalls auch fremde Vorstellungen einwirken, die alte Vorstellung der Mannweiblichkeit Einfluß gehabt hat. Clem. Strom. V 14 (411, 3 St.) zitiert z. B. den orphischen Vers (fr. 238. 239, 5): *ἄφθιτε μητροπάτωρ, ὃς θυμῷ πάντα δονεῖται*, wo *μητροπάτωρ*, wie der Zusammenhang zeigt, heißt: einer der sich selbst Vater und Mutter ist (Wobbermin 81). Dazu bemerkt er: *διὰ μὲν τοῦ μητροπάτωρ ὃ μόνον τὴν ἐκ μὴ ὄντων γένεσιν ἐμήνυσσε, δέδωκεν δὲ ἀφορμὰς τοῖς τὰς προβολὰς εἰσάγονσι τάχα καὶ σύζυγον νοῆσαι τοῦ Θεοῦ*. Das geht natürlich auf die Gnostiker, speziell die Valentinianer<sup>4</sup>. In der Tat ist ja auch die Syzygie nichts anderes als die „auseinandergezogene“ Mannweiblichkeit.

Wir sind am Ende unserer Betrachtung angelangt, deren Ergebnis man kurz dahin zusammenfassen kann, daß Transcendenz in verschiedenen Abstufungen und Immanenz unvermittelt nebeneinanderstehen, miteinander im Kampfe liegen und ineinandergreifen. Die hermetischen Schriften sind so ein deutliches Abbild der jüngeren eklektischen Philosophie der Griechen allgemein.

<sup>1</sup> Man denke z. B. daran, daß Elagabal sich *mater deum* nannte (Lamprid. Elag. 28). Übrigens s. hierfür Anz, zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, *Texte u. Unters.* XV (1897) 105.

<sup>2</sup> (*ἡ αἰωνία ἄνω οὐσία*), *ὅπου οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἀρρεν, ἀλλὰ καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος, ὅς ἐστιν ἀρρενόθηλος*. Was das mit dem Ägypter-evangelium zu tun hat (Wobbermin a. a. O. 96f.), kann ich nicht beurteilen.

<sup>3</sup> Anz a. a. O. In der zweiten koptischen Schrift des cod. Bruc. ist der Demiurg, nicht der höchste Gott, mannweiblich, p. 3a, 4a (Schmidt a. a. O. 279f.). Bei den Mandäern ist der König der Finsternis mannweiblich; s. Brandt, *Die mandäische Religion*, Lpz. 1889, 34. Für die samaritanischen Simonianer s. Eisler a. a. O. 478, 4.

<sup>4</sup> s. z. B. Strom. III 1, 1; Wobbermin 96, s. von 93 ab.



Indes haben wir trotzdem die Lehre von Gott noch nicht zu Ende geführt. Neben ihm existieren noch gewisse Emanationen oder, wenn man will, teilweise Hypostasen göttlicher Begriffe, mit denen wir uns, nachdem wir diese Frage schon bei der Lehre vom göttlichen Willen gestreift haben, kurz beschäftigen müssen.

## 2. Kap. Emanationen Gottes oder Hypostasen göttlicher Eigenschaften.

### 1. Δεύτερος θεός: Λόγος, Νους δημιουργός, Ἄνθρωπος, Αἰών.

Nach dem Anfang des Poimandres entstand aus dem Nus, dem ewigen Lichte, der Sohn Gottes, der Logos<sup>1</sup>. Er steht zum Werden der Welt in engster Beziehung. Gleich nach seinem Erscheinen müssen sich, soweit man dem rettungslos verworrenen Texte folgen kann, die Elemente in der Finsternis ordnen, Feuer, Luft und, einstweilen noch vereint, Erde und Wasser. Auch an der Schöpfung der Bule Gottes<sup>2</sup> ist er beteiligt. Ziemlich viel erfahren wir über ihn bei Cyrill, der die hermetischen Worte benutzt, um in der beliebten Weise<sup>3</sup> die christliche Lehre vom Gottessohne aus den *δόγματα τῶν ἀρχαίων* zu belegen. So zitiert er c. Jul. I 552 D folgenden hermetischen Passus, den wir hier wiedergeben müssen: *ὁ γὰρ Λόγος αὐτοῦ προελθὼν παντέλειος ὢν καὶ γόνιμος καὶ δημιουργὸς ἐν γονίμῃ φύσει πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἔγκυν τὸ ὕδωρ ἐποίησε*<sup>4</sup>. Dann fährt er fort: *ἡ οὖν πυρα-*

<sup>1</sup> Beide sind miteinander verbunden, *οὐ γὰρ διόstantαι ἀπ' ἀλλήλων· ἔνωσις γὰρ τούτων ἐστὶν ἡ ζωὴ* I 6. Das hindert aber nicht, daß kurz darauf der Nus allein für das Leben gehalten wird. In XI 14 ist die *ψυχὴ* an Stelle des Logos getreten: *ζωὴ δέ ἐστιν ἔνωσις νοῦ καὶ ψυχῆς*.

<sup>2</sup> *ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμμήσατο, κοσμοποιήσασα διὰ τῶν ἐαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν* I 8. Wie sich das erklärt, s. oben S. 28; vgl. S. 57, 3.

<sup>3</sup> Die z. B. Anthimus v. Nikomedien († 302) in seiner Schrift *de sancta ecclesia* den Areiomanniten und vor allem dem „Erzketzer“ Valentin vorwirft. Mercati in *Studi e Testi* 1901, S. 96.

<sup>4</sup> Bei Suidas lesen wir fast wörtlich dasselbe: *ὁ γὰρ Λόγος αὐτοῦ παντέλειος ὢν καὶ γόνιμος καὶ δημιουργικός, ἐν γονίμῃ φύσει πεσὼν καὶ γονίμῳ ὕδατι, ἔγκυν τὸ ὕδωρ ἐποίησε*.

μῖς, φησὶν (ὁ Ἑρμῆς), ὑποκειμένη τῇ φύσει καὶ τῷ νοερῷ κόσμῳ· ἔχει γὰρ ἄρχοντα ἐπικείμενον Δημιουργὸν Λόγον τοῦ πάντων δεσπότου, ὃς μετ' ἐκείνων πρώτη δύναμις, ἀγέννητος, ἀπέραντος, ἐξ ἐκείνου προκύψασα καὶ ἐπικείται καὶ ἄρχει τῶν δι' αὐτοῦ δημιουργηθέντων, ἔστι δὲ τοῦ παντελείου πρόγονος καὶ τέλειος καὶ γόνιμος γνήσιος υἱός. Kurz darauf (553) kommt ein neues Fragment, in welchem dem Logos durchaus die Prädikate Gottes beigelegt werden: ὁ τοῦ Δημιουργοῦ Λόγος, ὦ τέκνον, αἰδῖος, αὐτοκίνητος, ἀναυγής, ἀμείωτος, ἀμετάβλητος, ἀφθαρτος μόνος, αἰεὶ ἑαυτῷ ὁμοῖός ἐστιν, ἴσος δὲ καὶ ὁμαλός, εὐσταθής, εὐτακτος, εἷς ὢν ὁ μετὰ τὸν προεγνωσμένον<sup>1</sup> θεόν, σημαίνει δέ, οἶμαι, διάγε τοντιοὶ τὸν πατέρα.

Der Logos ist sozusagen die Emanation Gottes κατ' ἐξοχήν. Alle δυνάμεις Gottes, seine Kräfte, die als Hypostasen erscheinen, fassen sich in dem einen Logos zusammen<sup>2</sup>. Kommt in diesem Falle die Auffassung des Logos als Persönlichkeit nicht sehr deutlich zum Vorschein, so tut sie es wieder um so mehr in einer bei Suidas<sup>3</sup> (s. v. Ἑρμῆς Τρισμέγιστος) überlieferten Stelle, indem bei ihm geschworen wird: ὀρκίζω σε, οὐρανέ, θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον, ὀρκίζω σε, φωνήν πατρός, ἣν ἐφθέγγεαι πρώτην, ἥνικα τὸν πάντα κόσμον ἐστηρίζαι· ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Λόγου καὶ τοῦ πατρὸς τοῦ μονογενοῦς Λόγου καὶ τοῦ πατρὸς τοῦ περιέχοντος πάντα.

Der Logos, wie wir ihn im Poimandres und bei Cyrill kennen gelernt haben, ist das Wesen, das von Gott ausgeht und schaffend zwischen ihm und der Materie steht. Er ist also das Mittelwesen, durch das Gott auf die Materie wirkt. So erklärt es sich, daß er auch der Mittler zwischen den Menschen und seinem Vater ist, durch den das Gebet der Menschen zu

<sup>1</sup> vgl. den in den Fragmenten bei Anthimus v. Nikomedien Z. 81 S. 98 überlieferten Ausdruck προεγνωσμένον θεόν.

<sup>2</sup> P. XIII 8. Durch die δυνάμεις, die bei der Wiedergeburt in ihn eingetreten sind, ist der Mensch selbst zum Λόγος geworden, so daß er nun zu Gott beten kann (XIII 18): ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικῇ θυσίαν.

<sup>3</sup> S. auch Cedrenus b. Lobeck, *Aglaophamus* 737. Sonst gilt aber das Zitat, in dem Verse stecken, als orphisch, Lobeck *a. a. O.*, Abel, *Orphica* fr. 170. S. Nachträge.

Gott gelangt. Das ist wenigstens wohl der Sinn von P. XIII 21, wo Hermes den Tat auffordert: *σύ, ὦ τέκνον, πέμψον δεκτὴν θυσίαν τῷ πάντων πατρὶ θεῷ, ἀλλὰ καὶ πρόσθε, ὦ τέκνον, „διὰ τοῦ Λόγου“*<sup>1</sup>.

Wir brauchen ja in der Tat, wie wir schon früher gesehen haben, bei einem transzendenten Gottesbegriff einen *δεύτερος θεός*, der mit dem Menschen und vor allem überhaupt mit der Materie in Berührung tritt, einen Demiurgen, der die Welt schafft. Daß er Gottes Sohn ist, liegt nicht so fern, das Bemerkenswerte ist nur, daß er zugleich *λόγος θεοῦ* genannt wird<sup>2</sup>.

Ein Blick auf die vorgetragene Ansicht des Hermes zeigt, daß wir es nicht mit dem in der Welt wirkenden, von ihr untrennbaren Logos Herakleits zu tun haben, der Vorstellung, welche von dem Epheser bekanntlich auf die Stoiker überging und bei ihnen ihre Ausbildung fand. Unser Logosbegriff nähert sich vielmehr dem Philons, den es also kurz zu betrachten gilt.

Unter Logos versteht Philon das personifizierte Schöpferwort Gottes, die Kraft Gottes, oder wirksame göttliche Vernunft überhaupt; „er bezeichnet ihn als die Idee, welche alle anderen Ideen, die Kraft, welche alle anderen Kräfte in sich begreift, als das Ganze der übersinnlichen Welt oder der göttlichen Kräfte“<sup>3</sup>. Auf ihn werden alle Bestimmungen über die göttlichen Kräfte in höchstem Maße übertragen, die *δυνάμεις* Gottes fassen sich zum Logos zusammen<sup>4</sup>. Er ist genau wie bei Hermes Gottes erstgeborener Sohn<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> An irgend einen Zusammenhang mit der *λογικὴ θυσία* wird bei dem Wortlaut nicht zu denken sein.

<sup>2</sup> Schon hier sei auf Origen. c. Cels. VI p. 130, 21 K aufmerksam gemacht: *λέγοντες τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὥσπερ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου, τὸν δὲ πατέρα τοῦ λόγου τῷ προστεταχέναι τῷ υἱῷ ξαντοῦ λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον εἶναι πρῶτως δημιουργόν*. Zu *αὐτουργός* τοῦ κόσμου vgl. P. XI 14: *οὐδὲ γὰρ ὧν αἰεὶ ἐστὶν ἐν τῷ ἔργῳ, αὐτὸς ὧν ὁ ποιεῖ*.

<sup>3</sup> Zeller III 2<sup>4</sup>, 418 f. vgl. opif. m. 24: *οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούντος*. quaest. in Genes. I 4, p. 3 A: Der Logos ist *primum principium, originalis species (vel archetypa idea) prae-metitor (vel prima mensura) universorum*.

<sup>4</sup> Ähnlich wie später bei Plotin die Ideen in ihrer Einheit den *νοῦς* bilden.

<sup>5</sup> Der *πρωτόγονος υἱός*, agric. 51, conf. ling. 63. 146.



im Verhältnis zur Welt heißt er der ältere oder älteste Sohn<sup>1</sup>; er ist *τελειότατος τὴν ἀρετὴν* (vita Mos. II 134); nur der höchste Gott steht über ihm<sup>2</sup>. So wird der Logos denn auch Gott in uneigentlichem Sinne, *δεύτερος θεός*, genannt und ist als solcher ewig<sup>3</sup>; er ist früher als alles Geschaffene<sup>4</sup>, ja es existiert erst durch den Logos allein<sup>5</sup>. Durch ihn hat Gott den ganzen Kosmos geschaffen<sup>6</sup>, er ist der eigentliche Demiurgos, zugleich das Haupt

<sup>1</sup> deus immut. 31, wo er gleichzeitig als *νοητός νῦς* dem *αἰσθητός* gegenübergestellt wird; *προσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος* fuga et invent. 110; vgl. conf. ling. 63. 146. Für den Titel *μονογενής νῦς* oder einfach *μονογενής* kenne ich keine Entsprechung bei Philon. Wohl ist das Wort aber ein bei den Gnostikern ganz gebräuchlicher Ausdruck, der vielleicht schon aus der Orphik herrührt; s. Wobbermin, *Religionsgesch. Stud.* 114ff.; vgl. Krebs, *Logos* 16.

<sup>2</sup> primo verbo Deus superior est rationalissima natura, quaest. in Genes. II 62 p. 147 A.

<sup>3</sup> fr. b. Euseb. pr. ev. VII 13, 1; plant. 8. 18. Nach somn. II 189 steht er aber nur zwischen Gott und den Menschen. Für wesensgleich mit Gott hält ihn Philon wohl überhaupt nicht (s. An. Aall, *Logos* II 111). Das tut ja auch Hermes nicht ausdrücklich; freilich, er nennt ihn *ἀκίνητος* und *ἀγέννητος*. Zu vergleichen ist ferner: *αἰδιος εἰκὼν* (θεοῦ), wie Mangey conf. ling. 427 liest, was allerdings Wendland 147 in *αἰδής* ändert. Deutlich ist die hermetische Benennung plant. 8: *λόγος δὲ ὁ αἰδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου κτλ.* und in der freilich christlich überarbeiteten Stelle quaest. in Exod. II 117 p. 544 A: *verbum est sempiternum sempiterni dei*.

<sup>4</sup> *καθάπερ οὖν ὁ ἀγέννητος φθάνει πᾶσαν γένεσιν, οὕτως καὶ ὁ τοῦ ἀγενήτου λόγος παραθεῖ τὸν γενέσεως . . . ὥς πάντα ἐφθακός καὶ κατεληφότος τοῦ θείου λόγου. εἰ δὲ ὁ λόγος ἐφθακε, πολὺ μᾶλλον ὁ λέγων αὐτός* sacr. Ab. 66, vgl. migr. Abr. 6, leg. alleg. III 175. Man beachte, wie die Grundbedeutung des Sprechens durchbricht. Wenn man hier daran denken könnte, daß auch dem λόγος das Prädikat ἀγέννητος beigelegt sei, so wird quis rer. div. her. 206 ausdrücklich von ihm gesagt: *οὔτε ἀγέννητος ὡς θεὸς ὢν οὔτε γενητός ὡς ἡμεῖς ἀλλὰ μέσος τῶν ἁκρῶν κτλ.*, ja leg. alleg. II 208 wird er gar ausdrücklich *γενητός* genannt. Das weicht vom hermetischen Gebrauche ab, will übrigens auch zur *αἰδιότης* des Logos schlecht passen.

<sup>5</sup> *τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος, τὰ δ' ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δὲ ἐστὶν οὗ ἴσα τῷ οὐκ ἐπάρχοντι* leg. alleg. II 86 Schl.

<sup>6</sup> leg. alleg. III 96: *σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστὶν, ᾧ καθάπερ ὄργανον προσχωρήσας ἐκοσμοποιεῖ*. Er ist *εἰκὼν θεοῦ* und selbst wieder das *παράδειγμα* der Menschen. Cherub. 127: *ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ (ιδέ), δι' οὗ κατεσκευάσθη (ὁ κόσμος)*. spec. leg. I 81: *λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο*. de deo 5 p. 515 A: *ens per verbum omnia exornavit*. provid. I 23 p. 12 A: *instrumentum autem dei (das per quod) est verbum*, vgl. migr. Abr. I 6 und zu dem dort gebrauchten Bilde vom Steuer opif. m. 46. Der Mensch ist *ἐν εἰκόνι τοῦ λόγου* geschaffen, Ph. b. Euseb. pr. VII 13, 1. 2.

der Welt<sup>1</sup> und hat von Gott Herrschaft und Leitung der Welt übertragen bekommen<sup>1</sup>. Ob Philon seinen Logos überall als Persönlichkeit aufgefaßt hat, ist eine Frage für sich, die wir heute nicht mehr ganz entscheiden können. Er wird wohl, wie wir das auch bei Hermes annehmen müssen, beides, den reinen Begriff und die Hypostase durcheinander gewirbelt haben<sup>3</sup>, genau so wie er es bei der Kräftelehre getan hat. Wichtiger jedenfalls als das ist die Beobachtung, daß der Logos nicht nur kosmologisch, sondern besonders religiös von großer Bedeutung ist<sup>4</sup>. Als *μεθούριός τις τοῦ θεοῦ φύσις καὶ ἀνθρώπων* (somn. II 188) ist er nämlich dazu berufen, der Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein. Durch den Logos bringt die Welt Gott ihre Anbetung und Opfer dar; wer dem Vater des Weltalls opfert, muß ihn zum Fürsprecher haben<sup>5</sup>.

In dieser Auffassung berührt sich Philon mit der des Johannesevangeliums, indem der Logos, obwohl er auch mit Gott identifiziert wird, deutlich als vermittelndes Wesen zwischen Gott und den Menschen gedacht wird. Der Logos, der, aus Gott emaniert, an seiner Allmacht teilnimmt und, nachdem er als Demiurg die Welt gestaltet hat, weiter zu ihr in Beziehung bleibt, erinnert sehr an Mithras, der nach seiner irdischen Mission über die Herstellung und Erhaltung der Ordnung in der Natur wacht und den Titel *μεσίτης*, Mittler führt<sup>6</sup>. Damit soll

<sup>1</sup> quaest. in Exod. II 117, p. 544 A. Die Partie ist freilich christlich überarbeitet.

<sup>2</sup> agricult. 51; quaest. in Genes. IV 110, p. 331 A; plantat. 8.

<sup>3</sup> s. darüber Zeller III 2<sup>4</sup> 426f.

<sup>4</sup> Krebs, *Logos* 48.

<sup>5</sup> vita Mosis II 133; 134: ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἐξορώμενον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῃ τὴν ἀρετὴν νίψι πρὸς τε ἀμνησίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν. Vgl. zu der Stelle Krebs, *Logos* 46. quaest. in Exod. II 13, p. 476 A. quando quidem non sufficiens erat portare copiam datorum bonorum, ex necessitate tamquam arbiter ac mediator constitutum est verbum; ebd. II 68, p. 514 Af. Dei verbum eo quod in medio est conveniente, nihil omnino in natura relinquit vacuum omnia implens atque fit mediator arbiterque utriusque partis a se invicem, ut putatur disiunctae, amore et concordia facta: semper enim communionis est causa et pacificum.

<sup>6</sup> Cumont-Gehrich, *Mysterien des Mithra*, 125.

allerdings keinerlei Abhängigkeit ausgesprochen sein. Die Rolle des *μεσότης* ist uns ja auch aus der Gnosis sattemal bekannt<sup>1</sup>; sie liegt überhaupt allemal nahe und ist eigentlich gegeben, wenn der Sohn oder zweite Gott neben der höchsten Gottheit erscheint. Bei dieser so gebräuchlichen Vorstellung gegenseitige Beeinflussungen feststellen zu wollen, ist darum sehr heikel. Überhaupt können wir auf die Frage nach dem Ursprung der philonischen Logoslehre hier nicht eingehen. Es ist einstweilen auch alles noch ungeklärt. Nur das mag gesagt sein, daß sie sicherlich nicht ohne weiteres aus Ägypten, auch nicht trotz der äußeren Anklänge aus der griechischen Philosophie und ebensowenig aus jüdischer Spekulation herzuleiten ist<sup>2</sup>. Für uns mag zu wissen genügen, daß der hermetische Logosbegriff mit dem philonischen zusammenhängt, ja daß er, wie wir vielleicht a priori sagen können, von ihm abhängt, da er ehe schon eine entwickeltere Form darstellt<sup>3</sup>.

Nun steht aber neben diesem zweiten Gott bei Hermes ein anderer zweiter, der *Νοῦς δημιουργός*. Wir hörten oben, daß durch den Logos im Chäos sich die Elemente ordnen, in deren unterer Mischung der Logos stecken bleibt. Der mannweibliche Nus aber, heißt es dann weiter, brachte den *Νοῦς δημιουργός* hervor, der als Herrscher der beiden oberen Elemente die sieben Sphärengelster schafft. Dann erfolgt ein künstliches Zusammenfügen von Logos und Nus zu neuer und gemeinsamer Tätigkeit, indem der Logos zu den höheren Elementen aufsteigt und mit dem Demiurgen Nus sich vereinigt. Man sieht auf den ersten Blick, daß dies zwei Vorstellungen sind, die miteinander nichts zu tun haben<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> So steht bei den Sethianern Hippolyts das *πνεῦμα μεθόριον* zwischen *φῶς* und *σκότος*, im Naassenerhymnus *ψυχή* zwischen *νοῦς* und *χάος*, bei den Peraten der *νῶς* zwischen *πατήρ* und *ἔλη*. s. Bousset, *Gnosis* 330 und überhaupt Kap. VIII 2.

<sup>2</sup> Wie es versucht ist von Schwartz, *Aporien im 4. Evangelium*, Nachr. Gött. Ges. W. 1907/08, 546ff. Ihm nachgesprochen hat es Bonhöffer, *Epiktet und das N. T.*, Gießen 1911, 186. S. auch das Buch von Krebs, *Der Logos als Heiland*, Freiburg Br. 1910.

<sup>3</sup> Man denke an die Nebeneinanderstellung von *φωρή* und *λόγος*.

<sup>4</sup> Krebs a. a. O. 145; Zielinski, *Arch. f. Rel.* VII 27—29; Dibelius, *Zeitschrift f. Kirchengesch.* 26 (1905), 178—183; Bousset, *Gött. G. A.* 1905,



Die Homousie des Nus und Logos ist eine Verlegenheitsauskunft des Redaktors. Der Nus als zweiter Gott begegnet nun auch sonst, z. B. in dem von Cyrill c. Jul. I 556 B erhaltenen Fragmente: *Νοῦν μὲν γὰρ ἐκ Νοῦ, καθάπερ ἐγῶμαι, φησὶ (ὁ Ἐρμῆς) τὸν υἱὸν καὶ ὡς φῶς ἐκ φωτός*. Gelegentlich hören wir auch ausdrücklich, daß er Feuergestalt hat und Schöpfer des Alls ist<sup>1</sup>. Der Versuch, die beiden unvereinbaren Elemente zusammenzubringen, ist nicht nur auf den ersten Traktat beschränkt. Freilich ist es schwer, bei diesen schillernden Begriffen sich recht zu entscheiden, zumal man nicht weiß, wer unter dem Nus verstanden ist. An ein Abhängigkeitsverhältnis der beiden ist vielleicht P. XIII 19 gedacht: *Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς, πνευματόρε δημιουργέ*. Wenn man die Parallelisierung des menschlichen Nus und Logos annehmen darf, dann ist diese Abhängigkeit noch viel deutlicher XII 14 ausgesprochen mit dem Gedanken, daß der Logos das Abbild des Nus, letzterer das Abbild Gottes sei. Zusammengeworfen scheinen diese beiden zweiten Götter II 12: *Νοῦς καὶ Λόγος, ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων, ἐλεύθερος σώματος παντός, ἀπλανής, ἀπαθής σώματι καὶ ἀφανής, αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἐστώς, χωρητικὸς τῶν πάντων καὶ σωτήριος τῶν ὄντων, οὗ ὥστερ ἀκτῖνές εἰσι τὸ ἀγαθόν, ἡ ἀλήθεια, τὸ ἀρχέτυπον φῶς, τὸ ἀρχέτυπον τῆς ψυχῆς*<sup>2</sup>. Darüber steht Gott: *ὁ μὴδὲ ἐν τούτων ὑπάρχων, ὦν δὲ καὶ τοῦ εἶναι τούτοις αἴτιος καὶ πᾶσι καὶ ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ὄντων πάντων*. Freilich der Nus des ersten Traktates ist er nicht, sondern etwas, was noch darüber steht<sup>3</sup>. Also auch hiermit ist nicht viel anzufangen.

697, *Gnosis* 182. Daß auch die Auffassung des oberen Nus, der von I 22 ab gar der Diener eines noch höheren Gottes wird, keineswegs konstant ist, darauf hat Reitzenstein, *Poimandres* 50, 3 aufmerksam gemacht.

<sup>1</sup> P. X 18. Derselbe Nus ist auch im Menschen, nur daß er da seine Feuergestalt ablegen muß, da die menschliche Natur das nicht ertragen könnte, und er infolgedessen auch an Kraft und Macht verliert. Im einzelnen ist diese doppelte Rolle schlecht vorstellbar. Wenn der Nus als *θεὸς τοῦ πυρός* bezeichnet wird, so erinnert das an den *πύρινος θεός* in den verwandten Systemen der Naassener, Peraten und Doketen, über die Bousset, *Gnosis* 124 ff. gehandelt hat.

<sup>2</sup> Vielleicht liegt in den letzten Worten ein Gedanke, wie er etwa Plotin enn. V 1, 7 zum Ausdruck kommt: *ψυχὴν γεννᾷ νοῦς*.

<sup>3</sup> Was im 2. Dialog von Nus, Logos und Gott berichtet wird, geht

Bleiben wir nur bei der Tatsache, daß aus Gott dem Nus als zweiter Gott wieder ein Nus hervorgeht. Diese Vorstellung ist uns bekannt aus den *oracula chaldaica*, nach denen nur durch die Verbindung des zweiten Nus, des eigentlichen Demiurgen, der höchste Nus, der selbst über die Sinnenwelt erhaben ist, mit jener in Berührung tritt<sup>1</sup>. Die Unterscheidung gehört auch sonst der Gnosis an, wie uns z. B. die Schriften des Codex Brucianus zeigen<sup>2</sup>. Auch die Gnostiker, die Plotin bekämpft, haben den Begriff Logos und konstruieren eine Descendenz, welche etwas an den eigentlichen Poimandres und zugleich die Abhängigkeit der göttlichen Personen, die wir vielleicht aus XII 14 entnehmen dürfen, erinnert. Sie unterscheiden nämlich den ersten Nus, der *ἐν ἡσυχίᾳ τινί*, und den zweiten, der *κινούμενος* ist. Zwischen *Νοῦς* und *Ψυχή* wird ein *Λόγος* geschoben, der von dem Nus ausgeht, während ein zweiter in der *Ψυχῇ* entsteht, so daß *Νοῦς*, *Λόγος*, *Ψυχῇ* eine direkte Kette bilden. Der *Λόγος διανοούμενος* ist zugleich *δημιουργός*<sup>3</sup>. Dieselbe in ihrem Grunde tiefsinnige Abstufung, die leider im Poimandres so verdorben ist<sup>4</sup>, kennen wir aus dem System Valentins, wo aus dem *Βυθός*, dem ewigen Schweigen, sich ablöst der schöpferische Gedanke, der Demiurgos-Nus und dieser im Logos seine Gestaltung bekommt und die Descendenz schließlich im himmlischen Anthropos endet<sup>5</sup>.

vollständig durcheinander: 1. zuerst ist von der Einheit des Nus und Logos die Rede, es wird der Singular gebraucht (S. 27, 5--10), dann wird von *οὔτοι* gesprochen. 2. *Νοῦς καὶ Λόγος* ist *αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἑστώς, οὗ ὡς περ ἀκτίνες εἰσι τὸ ἀγαθόν* — *τὸ ἀρχέτυπον φῶς, τὸ ἀρχέτυπον τῆς ψυχῆς*, nachher sind beide genau wie alles Seiende von Gott erschaffen. 3. Ihre Emanation ist das *ἀγαθόν*, nachher wird das *ἀγαθόν* aber nur Gott zugesprochen. Hier zeigt sich wieder, daß der zum Thema des zweiten Traktates nicht zugehörige Gottesbericht elend zusammengekleistert ist.

<sup>1</sup> Kroll or. chald. 68, ders. im *Rh. M.* 50 (1895) 636, s. z. B. d. Orakel bei Psellos 1140 C: *πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατὴρ καὶ γὰρ παρέδωκε δευτέρῳ ὃν πρῶτον κληίζετε*, vgl. Numen. bei Euseb. pr. ev. XI 18, 23: *ὁ ἀνθρώποι, ὃν τοιάζει ὑμεῖς νοῦν, οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλὰ ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος*.

<sup>2</sup> s. etwa 16a Schl. Schmidt *a. a. O.* 288.

<sup>3</sup> s. die ausführliche Darstellung bei Schmidt *a. a. O.* 631.

<sup>4</sup> Daß Nus und Logos beide aus Gott hervorgehen, finde ich nachträglich noch in der Barbelognosis. Eir. I 29, 1 verlangt Christus adiutorium sibi dari Nun; et progressus est Nus. super haec autem emittit Pater Logon.

<sup>5</sup> Freilich hat jeder seine Syzygie, die Ennoia, Aletheia, Zoe und

Bekanntlich kennt der erste Traktat neben dem Demiurgos-Nus und Logos auch den himmlischen Anthropos, allerdings wieder direkt als Sohn des höchsten Nus. Wir hören darüber I 12: *ὁ δὲ πάντων πατήρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον ἀδιῶ ἴσον, οὃς ἡράσθη ὡς ἰδίου τέκνον*<sup>1</sup>. *περικαλλὴς γὰρ (ἦν) τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων. ὅντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἡράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς· ὃ παρέδωκε τὰ ἐαυτοῦ πάντα δημιουργήματα*. Er trennt sich auf irgend eine Weise von Gott<sup>2</sup>, gelangt in das Reich der sieben Planetensphären, dringt auch in die unten liegende Region, wodurch er der Heimarmene anheimfällt, und zeugt mit der Physis die ersten Menschen. Der Mensch ist somit ein doppeltes Wesen, unsterblich, göttlichen Geschlechts und doch sterblich und der Heimarmene unterworfen. Von dieser Vorstellung hängt die ganze Erlösungslehre des Poimandres ab. Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß, nach dem Ausdruck *οὃς ἡράσθη ὡς ἰδίου τέκνον κτλ.* zu rechnen, nicht immer die Vorstellung von dem Anthropos als dem dritten Sohne Gottes bestanden haben kann. Die Beschreibung würde nur auf den erstgeborenen Sohn recht passen, wie dies tatsächlich in einer anderen Stelle bei Hermes auch geschieht<sup>3</sup>. Allerdings reicht das

Ekklesia. Spuren davon finden sich aber vielleicht auch im Poimandres. Die *Ζωή* wenigstens begegnet uns als Bindeglied der Einheit von *Νοῦς-θεός* und *Λόγος* (I 6) und das Reich der *Aletheia* wird zum Schluß erwähnt (30): *θεόπλους γενόμενος <ἐπὶ τὸν κύκλον> τῆς Ἀληθείας ἦλθον* (s. auch Reitzenstein zu der Stelle). Diesen Hinweis auf die Valentinianer verdanke ich Krebs 147. Wie auch sonst im 1. Traktat starke Anklänge an die valentinianische Gnosis sich finden, wobei letztere in Aufbau und Begründung die größere Ursprünglichkeit aufzuweisen scheint, s. ebd. u. ff. Einen Schluß könnte man allerdings daraus nur mit größter Vorsicht ziehen. Es finden sich auch sonst Anklänge an die *Pistis Sophia* und das Buch *Jeû*, s. ebd. 150ff. Freilich darf Krebs nicht, auch nicht mit Vorsicht, irgendwelche Priorität herauszuholen versuchen. Die Ähnlichkeit des eigentlichen Poimandres mit dem valentinianischen System hatte übrigens vorher schon Dibelius hervorgehoben, *Ztschr. f. K. Gesch.* 26 (1905) 183ff. <sup>1</sup> vgl. Philon ebr. 30.

<sup>2</sup> Die Einzelheiten passen wohl nicht alle ineinander, s. Reitzenstein, *Poim.* 48f. Beachtenswert ist die Konjektur von Zielinski, der *a. a. O.* 331, 12 *πυρί* statt *πατρί* liest; für *κατοπονῆσαι* 19 liest W. Kroll *κατανοῆσαι*.

<sup>3</sup> Darauf macht Reitzenstein 48, 1 mit Recht aufmerksam, indem er zugleich an die Stelle aus dem *λόγος τέλειος* bei Lactanz IV 6, 4 (dass. Frg. durch Anthimus von Nikomedien erhalten, Mercati in *Studi e Testi* 1901, 97) erinnert, wo der Gebrauch am Platze ist: *ὁ κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής... ἐπεὶ τὸν δεῦτερον ἐποίησε θεὸν ὁρατὸν καὶ αἰσθητὸν... ἐπεὶ οὖν τοῦτον ἐποίησε*



nicht, eine etwaige frühere Fassung des so merkwürdig zusammengeschweißten Traktates herauszuschälen. Man muß auch bedenken, daß diese Verblassung eines Terminus — weiter ist es ja nichts — namentlich in gnostischen Theorien nicht sehr ungewöhnlich ist. Kann doch z. B. bei den Valentinianern in einem ähnlichen Falle sogar noch der fünfte Sohn desselben Elternpaares *μονογενής* heißen (Wobbermin 115).

Für die Lösung des Problems vom Anthropos hat Reitzenstein beträchtliche Vorarbeiten gemacht (81 ff.). Er hat zuerst aufgedeckt, daß in der sogenannten Naassenerpredigt eine der hermetischen ähnliche, heidnische Anthroposlehre steckt, deren Zugehörigkeit zur Mysterienreligion, die sich auch sonst erweisen läßt<sup>1</sup>, durch den Traktat gesichert ist. Ferner hat er den Bithys, der uns aus der Anthroposlehre des Zosimos, aus Jamblich und auch sonst bekannt und mit dem bei Plinius genannten Bithys von Dyrrachium zu identifizieren ist, als einen Träger dieser Lehre erwiesen. Er selbst hat schon gesehen, daß die Lehre nicht ägyptisch ist, sondern alles auf eine orientalische Herkunft dieses Mythos weist. Die Wissenschaft ist dann sehr bald über diese Ansätze hinausgekommen. Es hat sich gezeigt, daß der Mythos vom Anthropos nur ein Glied einer langen, bis in graue Vorzeit zurückreichenden und über die verschiedensten Religionsgebiete hingehenden Kette bildet, daß die Theorie des hellenistischen Mythos vom Gotte *Ἀνθρωπος* sich nicht halten läßt, daß ferner die Anthroposlehre kein Grund ist, wie Reitzenstein noch meinte (S. 114), im Poimandres das älteste gnostische System zu sehen, das wir kennen. So hat Bousset in der Besprechung des Reitzensteinschen Werkes die Anthroposlehre u. a. bei den von Plotin bekämpften Gnostikern nachgewiesen (a. u. a. O. 700). Im vierten Kapitel seines Buches über die Hauptprobleme der Gnosis (S. 160—223) hat er dann die ganze Frage eingehend behandelt, und, soweit es einstweilen möglich ist, erledigt. Im folgenden geben wir ganz kurz die Hauptzüge der Anthroposlehre wieder.

*πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἓνα, καλὸς δὲ αὐτῷ ἐφάνη καὶ πληρέστατος πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἡγάσθη τε καὶ πάντῃ ἐφίλησεν ὡς ἴδιον τόκον.* Der letzte Ausdruck geht auf Plat. Tim. 37 D zurück. Zu der Stelle aus dem *λόγος τέλειος* vgl. Ascl. 43, 8.

<sup>1</sup> Bousset, *Gött. G. A.* 1905, 699.

Sehr oft, z. B. in der Barbelo-Gnosis, ist der *Ἀνθρωπος* der höchste Gott. Gleichzeitig steht er aber auch gerade in diesem System am Ende der göttlichen Genealogie. Bei den Valentinianern aber, und damit kommen wir näher an den Poimandres, haben ursprünglich folgende drei Gestalten nebst ihren weiblichen Gefährten in den Äonenreihen nebeneinander gestanden: *Βυθός*, *Πατήρ*, *Ἀνθρωπος*. Vielleicht ist *Βυθός* und *Πατήρ* nur eine Verdoppelung, so daß demnach der Anthropos an zweite Stelle rückt. In der Pistis Sophia heißt der Aion Jeû *Ἀνθρωπος*; er hat nicht die hervorragendste Stellung, doch spielt er immerhin noch eine gewisse Rolle; so steht er u. a. namentlich mit den Gestirnen des Himmels in enger Verbindung und hat auf Befehl des ersten Gebotes und des ersten Mysteriums die Kräfte der Heimarmene eingesetzt. In den koptischen Jeû-Büchern hat er beinahe wieder die höchste Stelle. Besonders lehrreich ist uns das System der Naassener. Es stehen sich da gegenüber der *ἀχαρακτήριστος Λόγος*, sonst *Ἀρχάνθρωπος* genannt, und der zweite Mensch hier *υἱὸς Ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος* genannt (Hippolyt refut. V 146/47). Der ungestaltete Logos ist das noch nicht in die Materie versunkene und hier in die Einzelwesen ausgestaltete Urwesen, während der gestaltete zweite Mensch der in Einzelwesen zersplitterte, in die Materie hinabgesunkene und nur mühsam sich heraufarbeitende Urmensch ist. Es läßt sich nachweisen, daß der Name Anthropos zunächst an dem in die Materie hinabsinkenden Menschen gehaftet hat, wie es im Poimandres ist. Erst nach ihm ist dann das höchste Urwesen, der *Πατήρ*, ebenfalls als *Ἀρχάνθρωπος*, als *Ἀ. ἀχαρακτήριστος*, als *ὁ ἄνω Ἀδάμας* bezeichnet. Der Name des Urmenschen haftet also an der Gestalt des Sohnes.

Wir hörten oben schon, daß der Mythos vom Anthropos auch in der Mysterienreligion des Attis seine Heimat gefunden hat. Etwa in Syrien und Mesopotamien wird man sich die Gnostiker zu denken haben, welche die Ausführungen über den Urmenschen der Literatur der Attismysterien entlehnten<sup>1</sup>. Von größter Wichtigkeit ist für uns, daß die Anthroposlehre schon bei

<sup>1</sup> Die Beurteilung des Reitzensteinschen Standpunktes von Bousset a. a. O. 184 ff. Der in so vielen Beziehungen äußerst interessante Bericht des Zosimos wird als von Reitzensteins Untersuchungen her bekannt vorausgesetzt.

Philon offen vorgetragen wird. Philon unterscheidet nach Genes. 1, 26f. zwischen dem erstgeschaffenen Menschen und dem zweiten, der als Mann und Weib von Gott erschaffen ist<sup>1</sup>. Ferner gehört der Anthropos, wenn auch in etwas eschatologischer Gewandung, der jüdischen Apokalyptik an; auch die spätere jüdische Gelehrtenpekulation kennt ihn recht gut.

Der Mythos vom Anthropos muß sehr alt sein. Er scheint sich bereits in den ältesten Quellschriften der persischen Religion zu finden; vielleicht ist da, ich kann das nicht alles wiederholen, eine direkte Parallele zum Mythos des Poimandres zu verzeichnen (Bousset 204f.). Selbst in der indischen Religion existiert die Vorstellung vom Anthropos, so daß man vielleicht auf einen arischen, jedenfalls indoeranischen Mythos schließen darf. Der griechische Geist hat ihn freilich etwas modifiziert. Aus dem am Anfang der Weltschöpfung geopfertem Urmenschen des Urmythos wird der „Protanthropos, der Erstgeborene der

<sup>1</sup> opif. m. 134f.: διαφορά παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον· ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός. ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει. τοῦ δ' αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνθετον εἶναι φησὶν ἕκ τε γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου. Das ist doch etwa die Vorstellung des Poimandres, nur daß da die mythische Einkleidung viel stärker und auch etwas anders verwandt ist (der zweite Mensch hat bei Philon einen eigenen Demiurgen). Im Poimandres wird die Einkleidung mehr gnostisches Gepräge tragen (s. übr. auch Reitzenstein 160, 3). Philon kommt öfters auf die Anthroposlehre zu sprechen, so leg. all. I 88, conf. ling. 41, quaest. in Genes. I 4 p. 3 Af., 8 p. 6 A, II 56 p. 139 A, 62 p. 147 A. Öfters identifiziert Philon Logos und Anthropos, so conf. ling. 41: ἀνθρώπων θεοῦ ὃς τοῦ αὐδίου λόγος ὢν κτλ. u. ὃ.; vgl. auch fuga et inv. 71: τοῦ μὲν γὰρ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου, ὃς δὴ νοῦς ἐστὶ καθαρώτατος, εἰς ὁ μόνος θεὸς δημιουργός. Mit der Anthroposlehre hängt es zusammen, wenn der vernünftige Teil unseres Wesens, der Nus, allein die Bezeichnung ἀνθρώπος erhält, wie z. B. congr. erud. 97, quaest. in Genes. I 79 p. 55 A, 94 p. 68 A; vgl. 53 p. 36 A. Unter ἀνθρώπος θεοῦ versteht Philon eine besondere Menschenklasse, Leute, die τὸ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν κακῆϊδι ᾤκησαν ἐγγραφεῖντες ἀφθάρτων <καὶ> ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτεία, gigant. 61; vgl. ebd. 63 oder deus immut. 139, mut. nom. 125, quod det. pot. 162. ἀνθρώπος κατ' ἐξοχὴν ist ihm der Name für den, der von dieser Erdenwelt zu Gott hofft, offenbar in Anlehnung an die bekannte Etymologie, praem. et poen. 14, Abrah. 71; vgl. 32ff.



höchsten Gottheit, der *δεύτερος θεός*, der im Anfang der Weltentwicklung in die Materie hinabsinkt oder in die Materie hinabgelockt wird und so den Anstoß zur Weltentwicklung gibt. Es ist gleichsam die göttliche Idee, die mit ihrer Zersplitterung und Gebrochenheit in der realen Welt wirksam wird und aus ihr emporstrebt, die (platonische) Weltseele, die in die niedere Welt eingeht und in ihr sich nach Erlösung sehnt, die welt schöpferische Potenz, der Demiurg. So etwa liegt am reinsten, aber freilich mit einer gewissen anthropologischen Wendung — diese Idee in der hermetischen Schrift im Poimandres vor“ (Bousset 216). Anthropologisch ist der Mythos im Poimandres insofern gestaltet, als der Gedanke hineingetragen ist, daß der Leib des Menschen von den niederen bösen Mächten stamme, während hingegen sein höheres Wesen von oben hergekommen sein müsse, eine Idee, die sich in gnostischen Mythen bekanntlich in so vielen Variationen wiederfindet, daß wir darauf nicht einzugehen brauchen.

Soviel in aller Kürze vom göttlichen Anthropos. Doch ist damit die Lehre vom *δεύτερος θεός* bei Hermes noch nicht abgetan. Wir müssen noch einen Augenblick bei einem Wesen verweilen, das ganz wie Hypostase eines philosophischen Begriffes aussieht, und bei dem in der Tat noch viel vom Ursprünglichen geblieben ist, wir meinen den Aion. Im 11. Traktate ist der Aion der *δεύτερος θεός* und Schöpfer der Welt. In der beliebten Weise wird wieder eine Stufenfolge konstruiert, die nun lautet: *θεός, ὁ αἰών, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις* ὁ *θεός αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ τὸν χρόνον, ὁ χρόνος δὲ τὴν γένεσιν*. Der Aion hängt von Gott selbst ab, alles andere vom Aion<sup>1</sup>. Er umfaßt in sich die Welt der Ideen, von der die Welt der Erscheinung nur ein Abklatsch ist<sup>2</sup>; er steht

<sup>1</sup> vgl. XI 15: *ἔστι τούτων εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἀνθρώπος*.

<sup>2</sup> Ascl. 69,18: *deus ergo stabilis fuit semper semperque similiter cum eo aeternitas constitit, mundum non natum quem recte sensibilem (!) dicimus intra se habens. huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator... efficitur, ut et ipsa aeternitas immobilis quidem sola per tempus, in quo ipsa est et est in eo omnis agitatio, videatur agitari*. Das Verhältnis zum Aion, der allerdings fast ganz zum Begriffe wird,

zwischen Gott und der Welt des Werdens, durch ihn wird alles bewirkt. Seine *ἐνέργειαι* sind *διαμονή* und *ἀθανασία*; er ist die *οὐσία πάντων*, die *δύναμις θεοῦ*; von ihm hängt die Materie ab: ihr gibt er *ἀθανασία* und *διαμονή*. So klärt sich auch etwas XII 8 *ζῶμεν δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καὶ αἰῶνι*. Seine ganze Wirksamkeit kann man kurz in die Worte zusammenfassen: *omnium quae sunt, primordia deus est et aeternitas* (Ascl. 70, 19). Tritt auch an manchen Stellen das Persönliche hinter das Begriffliche zurück, so haben wir doch auch Belege für eine rein persönliche Auffassung, so wenn XIII 20 zu Gott gebetet wird: *ἀπὸ (τοῦ) σοῦ Αἰῶνος ἐδολόγισαν εἶδρον καὶ ὁ ζητῶ, Βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπνυμαι*. Der Aion ist ja *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (XI 15). Und der Mensch, der, von allem Körperlichen und Zeitlichen losgelöst, Gott ganz erfährt, wird selbst zum Aion. Neben diesen religiös-philosophischen Äußerungen bricht allerdings auch noch die alte Bedeutung durch, wenn z. B. Stob. I 408, 13 versichert wird, daß alle Seelen *τὸν ἴδιον αἰῶνα* durchlaufen müssen, oder wenn ebd. 402, 5 der höchste Gott seinen Untergöttern zuruft: *τὸν μέγαν αἰῶνα διέπειν ἐς αἰὲ κεκλήρωσθε*.

Man sieht auf den ersten Blick, daß bei dieser Aionenlehre sehr stark die platonische Vorstellung vom Aion, von dem der mit dem *οὐρανός* verbundene *χρόνος* abhängt, benutzt und ausgebeutet ist, wie denn überhaupt der 11. Traktat starke Anklänge an den Timaios, in dem diese Lehre vorgetragen wird, aufweist<sup>1</sup>. Doch erklärt die Benutzung der begrifflichen Fassung Platons längst nicht alles. Daneben oder damit zusammenhängend hat es schon ältere, orphische Vorstellungen vom Aion oder — was damit oft identifiziert wird — vom Chronos als göttlichem Wesen gegeben, die uns vielleicht bei Herakleitos, Pindar, Sophokles, Euripides u. a. begegnen<sup>2</sup>. Immerhin genügt auch diese vereinzelte

wirkt natürlich auf die Welt ein: in ipsa enim aeternitatis vivacitate mundus agitatur et in ipsa vitali aeternitate locus est mundi. propter quod nec stabit aliquando nec corrumpetur sempiternitate vivendi circumvallatus et constrictus . . . (mundus) extrinsecus vivificatur ab aeternitate vivificatque ea quae intra se sunt omnia. <sup>1</sup> Reitzenstein, *Poim.* 275 macht schon auf die Übereinstimmung des 2. Satzes im Traktat mit Tim. 29 C aufmerksam.

<sup>2</sup> Für Herakleitos s. Zeller III 2<sup>4</sup> 37, sonst Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* 386f. Wie weit wir schon hier persischen Einfluß annehmen müssen, entscheide ich nicht.

altgriechische Anschauung nicht, um die überaus häufige Benutzung des Begriffes in der hermetischen Literatur wie überhaupt der des jüngeren Altertums, besonders z. B. der Papyrusliteratur, zu verstehen. In dieser Frage hat einen interessanten Fund Reitzenstein gemacht, der deutlich nachweist (274 ff.), daß der Augur M. Messalla den Gott Aion „qui cuncta fingit eademque regit“ gekannt, seinen Namen angewandt, und anderen wie Plinius, Statius, Martialis überliefert hat<sup>1</sup>. Daß aber Messalla diese Lehre aus Ägypten zugekommen sei, ist ganz unbeweisbar. Vielmehr müssen wir uns dahin wenden, von wo wohl schon die erste Beeinflussung auf die Spekulationen der Orphiker (Lobeck *Aglaophamus* 506 ff., Eisler 382 ff.) und Stoiker über die ewige Zeit, über Chronos oder Kronos, der damit zusammengeworfen wird, stattgefunden hat (vgl. Mayer b. Roscher II 1 s. v. Kronos, bes. S. 1495 ff.).

Wir hörten früher, daß zu eben den Zeiten Messallas vom Osten die Lehre von der Ewigkeit Gottes zu den Völkern des Westens gedungen sei. Dieselbe Vorstellung, welche eine Inschrift wie C I L VI 18 Optimus maximus Caelus aeternus Jupiter<sup>2</sup> hervorgebracht hat, hat auch die Lehre vom Aion, der neben und unter Gott steht und, was für uns wichtig ist, vor allem als Weltschöpfer gedacht ist (s. Eislers Index), entstehen lassen. Es ist ja bekannt, daß an der Spitze der persischen Theologie die „ewige Zeit“, Zervan, stand, und diese Lehre muß, wann, wissen wir nicht genau, von neuem sich im Abendland verbreitet haben, so daß sie ziemlich Allgemeingut wurde. So scheint z. B. auch Philon mit ihr vertraut (Bousset 45, 1), denn er polemisiert heftig gegen die Apotheose der Zeit (quaest. in Genes. I 100 p. 72 A), die noch in spätester Zeit Simplicios als chaldäisch bezeichnet (in Arist. phys. p. 785, 9 Diels). Bekannt ist aber vor allem auch, daß diese unendliche Zeit, einerlei, welchen Namen sie trägt, an erster Stelle der Hierarchie des Mithriazismus steht<sup>3</sup>. Von da aus darf man

<sup>1</sup> Von einer Wiederholung des Beweismaterials sehe ich ab; s. noch Eisler 442. W. Kroll, *R. E.* VIII 1, 817 macht noch auf eine vielleicht der augusteischen Zeit angehörige Weihinschrift, Dittenberger 757, aufmerksam.

<sup>2</sup> Cumont, *Festschr. für Otto Benndorff* 294 f.; *Revue archéol.* III 11 (1888) 188 u. ö.

<sup>3</sup> Cumont-Gehrich, *Mysterien des Mithra* 96, 134; Cumont, *Text. et Mon.* I 76 f.



mit Sicherheit eine weitgehende Beeinflussung des Westens annehmen. Nun nehme man hinzu, daß die Vorstellung vom Aion auch in den *oracula chaldaica* heimisch ist<sup>1</sup>, die schon schwerer verwendbaren christlichen Gnostiker gar nicht gerechnet<sup>2</sup>. Bei letzteren pflegt nämlich der Begriff des Aion zudem schon so weit verblaßt zu sein, daß lange Reihen von Aionen konstruiert werden<sup>3</sup>. Sie sind da Emanationen Gottes, eine Art *δυνάμεις*, die wie in den Schriften des Cod. Bruc. alle ihre eigenen *ἀρχοντες*, *δεκανοί* und *λειτουργοί* haben und mit ihnen davonestiegen, wenn die Seele nach dem Tode des Körpers die Mysterien vollzieht<sup>4</sup>.

Wie die Übertragung der Aionenlehre in den Westen vor sich gegangen ist, wissen wir heute nicht mehr. Wir wissen nur, daß sie aus Asien herüberkam zu einer Zeit, als auch sonst asiatische Gedanken auf hellenische gepfropft wurden. Die Vermittler werden wir bei den bekannten orientalischen Griechen suchen müssen. Die bis zur Abnutzung und Entwertung des Begriffes ausgedehnte Verbreitung dieser Lehre, von der uns gnostische Schriften und Papyrusliteratur eine Ahnung geben, wird aber das Altertum wohl nicht so sehr ihnen und den von ihnen abhängigen Philosophen als vielmehr der im Siegeszuge alles unterwerfenden Religion des Mithras verdanken. Im Westen konnte die neue Lehre um so festeren Fuß fassen und allen Gebildeten schmackhaft gemacht werden, als man, wie doch so oft, an alte, besonders aus Platon bekannte Vorstellungen anknüpfen konnte. Und in einem solchen Stadium, in dem das begriffliche plato-

<sup>1</sup> W. Kroll, *or. chald.* 27. Man sehe z. B. die schwierige Stelle bei Prokl. in Tim. 242 D, die sicher zugleich dem Einfluß Platons nicht entgangen ist, wo der Aion das *πατρογενὲς φάος* heißt; vgl. Prokl. th. Pl. 149, 17, in Parm. 1161, 28.

<sup>2</sup> s. etwa Dieterich, *Abraxas* 26.

<sup>3</sup> Dam. II 33, 24, Kroll, *or. chald.* 27, 1: *ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς οἱ θεολόγοι τοὺς πολυμόρφους θεοὺς αἰῶνας καλοῦσι διὰ τήνδε τὴν φύσιν τοῦ πρώτου αἰῶνος.*

<sup>4</sup> p. 35, S. 176ff. der Übersetzung von Schmidt; vgl. auch p. 54, S. 193. Allen voran stehen noch sechs besonders große Aionen (p. 68, S. 206f.). Daneben gibt es ein besonderes Mysterium der zwölf Aionen (p. 76 Schl., S. 214). Über die Aionen der Pistis Sophia s. Schmidt *ebd.* 379ff.

nische Element noch nicht ganz von der persönlichen, religiösen Vorstellung überwuchert und erstickt ist, treffen wir die neue „hellenistische“ Lehre bei Hermes an.

## 2. Göttertrias und πνεῦμα.

Soviel von diesen ganz verschiedenen Vorstellungen angehörigen göttlichen Wesen. Daneben existiert in unseren Schriften eine Göttertrias. Wenn im Poimandres I 8 auf die Frage nach der Herkunft der στοιχεῖα geantwortet wird: ἐκ Βουλῆς Θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, dann haben wir doch die Göttertrias, die wir mit Variation der Namen so oft in der Gnosis treffen<sup>1</sup>. Zosimos erwähnte in seinem Buche Ω in einem auf Hermes und Zoroaster zurückgehenden Zusammenhange: τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα<sup>2</sup>. Reitzenstein zieht als Parallele Philon ebriet. 30 heran, wo als Trias der πατὴρ δημιουργός, die μήτηρ (sonst σοφία) und der von diesen erzeugte ἀγαπητός υἱός genannt wird. Auch die Naassenerpredigt kannte wohl ursprünglich drei solche Gestalten. Die Triaden Vater, Mutter, Sohn haben eine erdrückende Menge religionsgeschichtlicher Parallelen, und das nicht nur in Ägypten, was Reitzenstein hervorzieht, sondern vor allem in der babylonischen und syrischen Religion, und zwar schon seit alters<sup>3</sup>. Für die Göttertriaden hat uns ja Useners Dreiheit den Blick geöffnet. Die weibliche Gestalt der Trias ist fast überall in den gnostischen Systemen nicht selbständig neben dem πατὴρ τῶν ὄλων sondern als sein Geschöpf, seine Emanation. Das geht vielleicht auf eranisches Vorbild zurück. Für gewöhnlich ist, das mag schließlich noch erwähnt sein, der Sohn der Ἀνθρωπος; man denke an Πατὴρ, Βαβελώ, Χριστός (ursprünglich Ἀνθρωπος) bei den Barbelognostikern, Πατὴρ, Ἀλήθεια, Ἀνθρωπος bei den Valentinianern, Πατὴρ τοῦ μεγέθους, Μήτηρ τῆς ζωῆς und Ἀνθρωπος bei den Manichäern.

Vielleicht muß aber die ganze Göttertrias im Poimandres, da das Verhältnis der Βουλή zum Λόγος ungeklärt ist, Hypothese

<sup>1</sup> Man darf dabei nicht an christliche Trinitätslehre denken.

<sup>2</sup> Reitzenstein, *Poimandres* 103.

<sup>3</sup> Bousset, *Gnosis* 333 ff.

bleiben. Interessant ist aber, daß man bei Hermes schon im Altertum wirklich eine Trias suchte, die freilich mit dieser nicht das geringste zu tun hat. Bei Suidas wird sogar der Name Trismegistos mit dieser Trias zusammengebracht: *ἐπέκλητο δὲ τρισμέγιστος, διότι περὶ τριάδος ἐφθέγγατο, εἰπὼν ἐν τριάδι μίαν εἶναι θεότητα οὕτως· ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ καὶ ἦν αἰὶ νοῦς νοὸς φωτεινός, καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τοῦτου ἐνότης καὶ πνεῦμα πάντα περιέχον*. Über das lebenschenkende und -erhaltende Pneuma in der Trias belehrt uns Cyrill c. Jul. I 556 C aus Hermes: *οἶδεν οὖν αὐτὸ καὶ ὑπάρχον ἰδιοσυσιάτως καὶ τὰ πάντα ζωοποιεῖν καὶ τρέφον καὶ ὡς ἐξ ἁγίας πηγῆς ἡρτημένον τοῦ θεοῦ καὶ Πατρὸς· πρόεισι γὰρ ἐξ αὐτοῦ κατὰ φύσιν καὶ δι' Υἱοῦ χορηγεῖται τῇ κτίσει*<sup>1</sup>. Das Pneuma ist also als wirkliche Person aufgefaßt, die aus dem Vater hervorgeht und neben dem Sohn *κατ' ἐξοχήν* als dem älteren steht. Dies mag hervorgehoben sein, weil die christliche — auch die griechisch-christliche Lehre anders lautet. Ganz kurz kommt Cyrill auf die hermetische Trinitätslehre an derselben Stelle mit folgenden Worten zu sprechen: *νοῦν μὲν γὰρ ἐκ νοῦ, καθάπερ ἐγῶμαι, φησὶ τὸν Υἱὸν καὶ φῶς ἐκ φωτός. μέμνηται δὲ καὶ τοῦ Πνεύματος ὡς πάντα περιέχοντος*. Übrigens ist der Versuch, dem Hermes eine Lehre von der Dreifaltigkeit oder besser von drei höchsten Gewalten beizulegen, nicht vereinzelt. Dabei spielt die Übertragung sogar orphischen Gutes auf ihn eine Rolle<sup>2</sup>.

Wir haben es hier offenbar mit einem von den Fällen zu tun, in denen versucht wird, die christliche Lehre von der Trinität schon in den *δόγματα τῶν ἀρχαίων* — in Betracht kommen vor allem Hermes und Platon — nachzuweisen, ein Unfug, den, wie wir früher schon sagten, Anthimos von Nikomedien den Areiomaniten und vor allem Valentin, dem *αἰρεσιάρχης* vorwirft<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vorher war als hermetische Ansicht gelehrt: *τοῦτον τοῦ πνεύματος . . . πάντα χορῆζει, τὰ πάντα γὰρ βασιτάζον κατ' ἀξίαν τὰ πάντα ζωοποιεῖ καὶ τρέφει καὶ ἀπὸ τῆς ἁγίας πηγῆς ἐξήρτηται, ἐπικούρον πνεύματι καὶ ζωῆς ἅπασιν αἰὶ ὑπάρχον, γόνιμον ἐν ὄν*.

<sup>2</sup> Lobeck, *Aglaophamus* 737f.; vgl. oben S. 56, 3.

<sup>3</sup> Der als erster den Gedanken in seinem Buche *περὶ τριῶν φύσεων* vertreten habe. Anth. in dem kleinen Traktat *De sancta Ecclesia*; Mercati, *Studi e Testi* 1901, 96.



Bei diesen wenig voraussetzungslosen und unbefangenen Zeugen wird man denn auch eine Menge streichen müssen; immerhin mag doch eine Tendenz zu einer Trias vorgelegen haben. Das Streben nach einer Dreiheit der höchsten Prinzipien ist uns ja aus den Orphika bekannt<sup>1</sup>; es findet sich übrigens auch in den *oracula chaldaica*, welche die Kette *πανῆρ (ὑπάρξεως), δύναμις, νοῦς* konstruieren<sup>2</sup>. Daß aber die Glieder der Trinität gerade an Christliches so sehr anklingen, ist recht merkwürdig und mir sonst unbekannt. Andererseits könnte man verstehen, wie jene Religionshistoriker zu ihrer Konstruktion gekommen wären, denn das *Pneuma* spielt in der Tat eine gewisse Rolle in der hermetischen Gedankenwelt, ohne daß freilich die Absicht, eine Trias der höchsten Prinzipien zu statuieren, durchblickt. Zudem findet das Wort in den verschiedensten Bedeutungen Anwendung. Gott ist selbst *Pneuma*<sup>3</sup>, oder er ist auch nur *αἴτιος τοῦ εἶναι πνεῦμα* (P. II 14); daneben halte man nun noch die bei Cyrill überlieferte Stelle, die zu der aus Suidas zitierten<sup>4</sup>, wohl schon absichtlich umgeformten, gehört: *ἐν μόνον ἦν φῶς πρὸ φωτὸς νοεροῦ καὶ ἔστιν αἰ νοῦς φωτεινός. καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τούτου ἐνότης αἰ ἐν ἑαυτῷ ὄντος* (überl. ὦν). <ὅς> αἰ τῷ ἑαυτοῦ νοῦ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει (c. Jul. I 556 A); so versteht man wohl, wie eine von Gott getrennte göttliche Person, das *Pneuma* entdeckt werden konnte. An anderen Stellen wird unter *Pneuma* nur eine niedere Gottheit verstanden. Es sind eine Art Dämonen gemeint, wenn Stob. I 293, 23 gesagt wird, die Sonne sei der Herr der *πνεύματα*. In der *Κόρη κόσμου* werden die aus *πνεῦμα* und anderen Stoffen gebildeten Seelen selbst *πνεύματα* genannt (389, 6), und sie selbst rufen ihrerseits wieder nach ihrer Verurteilung Gottes Schöpferhände und das *ἱερὸν πνεῦμα* an (396, 16).

Das *Pneuma* ist in der Welt, sed non similiter ut deo, es hat wie die *ὕλη* ungeboren, vom Urbeginn an bestanden: *ὕλη autem vel mundi natura et spiritus, quamvis nata non videantur a principio, tamen in se nascendi procreandique vim possident atque naturam* (Ascl. 49, 17 ff.). Alles in der Welt bedarf des

<sup>1</sup> Lobeck 482ff. 580f.<sup>2</sup> W. Kroll 12f.<sup>3</sup> Cyrill c. Jul. I 556 B: Gott ist καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα.<sup>4</sup> Sie ist auch sonst noch bekannt, s. Lobeck *a. a. O.*

Pneumas, von ihm ist alles erfüllt: spiritu autem ministrantur omnia et vegetantur in mundo (51, 10); spiritu agitantur sive gubernantur omnes in mundo species, unaquaeque secundum naturam suam a deo distributam sibi (51, 18); spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat (41, 17).

Das Pneuma gehört, wie wir eben hörten, mit zu den heiligen Stoffen, aus denen die Seelen gebildet sind; der Demiurgos-Nus ist der Gott τοῦ πυρός καὶ πνεύματος, und der Sonne Zügel sind ζῶη καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἀθανασία καὶ γένεσις (XV 7). Nach Stob. 462, 9 ist das ἱερὸν πνεῦμα die Sphäre zwischen Erde und Himmel, und nach 290, 5 der Äther, denn aus der σύμπνοια der vier Elemente ἐγένετο πνεῦμα καὶ σπέρμα ἀνάλογον τῷ περιέχοντι πνεύματι. Auch da bleibt es immer noch etwas Göttliches: καὶ περιελίχθη τὸ περικύκλιον ἀέρι κυκλίῳ δρομήματι πνεύματι θείῳ ὀχούμενον. Auf der anderen Seite scheint das Pneuma ganz seiner göttlichen Natur entkleidet zu sein, es ist die Hülle, mit welcher sich die Seele umgibt, da sie mit ihrem göttlichen Wesen nicht direkt im Erdenleib sein kann<sup>1</sup>; es ist eigentlich das lebenspendende und bewegende Prinzip im Körper<sup>2</sup>, ihm verdanken wir die Apperzeption unserer Sinnesorgane (Stob. I 324, 71)

An diesem einen Beispiele mag man sehen, wie schillernd und mannigfaltig ein einziger Begriff sein kann. Es ist einstweilen noch nicht möglich, sein Werden und Wachsen zu verfolgen. Dazu gehören umfassende Arbeiten, wie sie Diels für Elementum geleistet hat<sup>3</sup>. Die Hauptschwierigkeit liegt wohl in dem Wechsel der Vorstellungen, die das Pneuma bald als etwas Körperliches, bald als Unkörperliches erscheinen lassen. Das Schwanken zwischen diesen beiden Begriffen haben die hermetischen Schriften mit Philon gemein, der dasselbe wohl schon bei Poseidonios fand<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Stob. I 311, 13: ἡ δὲ ψυχὴ καὶ αὐτὴ τις θεία οὐσα καθάπερ ὑπηρετῇ τῷ πνεύματι χρῆται, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ζῶον διοικεῖ.

<sup>2</sup> P. X 13: τὸ δὲ πνεῦμα διήκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὸ ζῶον καὶ ὥσπερ τρόπον τινὰ βαστάζει.

<sup>3</sup> Einige Ansätze hat Reitzenstein in seinem Buch *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, S. 136ff. gemacht.

<sup>4</sup> s. M. Apelt, *De rationibus quibusdam quae Philoni Alex. cum Posidonio intercedunt*, Lpz. 1907, c. VII, p. 131ff.

Es ist das ja ganz stoisch gefühlt, wie denn überhaupt die ganze Lehre vom Pneuma auf der stoischen Ansicht errichtet ist, daß die Welt vom Pneuma durchflutet werde, welches der Welt immanent, mit Schöpferkraft begabt sei<sup>1</sup>; daß überhaupt alles nur modifiziertes Pneuma und der höchste Gott selbst nichts anderes sei<sup>2</sup>. Im Monotheismus konnte dieser Begriff nicht so bleiben. Gott und Pneuma konnten nicht identifiziert werden, das Pneuma wurde eine besondere Seite und Eigenschaft im Wesen Gottes. Die völlige Trennung von Gott und Pneuma war bei einer hochgespannten Transcendenz unvermeidlich. Gleichzeitig wurde das Pneuma hypostasiert und als göttliche Person neben oder unter Gott gestellt, wie es schon sehr früh im Judentum geschehen ist<sup>3</sup>. Ferner mußte es naheliegen, auch die göttlichen Wesen Pneuma zu nennen und für solches zu halten, die Gott als seine direkten Geschöpfe oder Emanationen oder Wirkungen besonders nahe stehen<sup>4</sup>. Auch dabei werden aus ursprünglich abstrakten Begriffen Hypostasen entstanden sein, wie wir das später bei Gottes *δύναμεις*

<sup>1</sup> *περὶ κόσμον* 394b 10 wird das Pneuma genannt: *ἡ ἐν φντοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμφυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία*, vgl. ev. Joh. 6, 63: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιούν*.

<sup>2</sup> Comm. Bern. Luc. IX 578 p. 305, 23 Us. (Varro ant. rer. div. fr. 20, Schmekel 123) ait enim Posidonius Stoicus: *θεός ἐστι πνεῦμα νοερὸν διήκον δι' ἀπάσης οὐσίας*, Aët. plac. I 7, 33 (Diels, *Dox.* 306 a 5), vgl. I 7, 19 (Diels 302 b 22); Diog. L. VII 139; W. Kroll, *or. chald.* 24, 1; Cumont, *La théologie solaire*, Paris 1909, 15. Eine Stelle mag hier noch zitiert sein, die zwar lateinisch überliefert ist, doch leicht ins Griechische zurückübersetzt werden kann: Vergil Aen. VI 724. Ich gebe gleich die Übertragung Nordens (S. 16 seines Kommentars): *πνεῦμα διὰ παντός διήκον. τὰ μὲν τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ ὕδωρ ἀήρ γῆ, ζωοποιεῖται καὶ τρέφεται πνεύματι, ὃ διὰ τοῦ παντός διήκον καὶ ὅλον δι' ὅλον κεκραμένον κινεῖ μὲν τὸν κόσμον ὥσπερ εἰ σῶμα ἔμφυχον, ἀπογεννᾷ δὲ καὶ τὰ ζῷα τὰ τε ἐν γῇ καὶ ἀέρι καὶ πόντῳ*.

<sup>3</sup> So erscheint das *πνεῦμα* schon am Anfang der Genesis: *καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπάνω τοῦ ὕδατος*. Seine Hypostasierung hängt aufs engste mit der der Weisheit zusammen. In dieser Beziehung ist für uns die Sapientia Salomonis sehr lehrreich. Vielleicht muß man mit persischem Einfluß rechnen. S. Bousset, *Religion d. J.*, 400f. 592, auch Zeller III 2<sup>4</sup> 431f. Für Philons Ansicht vom *πνεῦμα* s. Zeller ebd. 444, 1. In den christlichen Schriften erscheint das *πνεῦμα* als göttliche Person schon recht früh, zuerst wohl, soweit ich sehe, bei Matth. 28, 19: *βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*.

<sup>4</sup> s. auch Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen* 137; vgl. Hermas IX 13, 2.



beobachten werden. So ist dem späteren Judentum die Bezeichnung der Engel als *πνεύματα* ganz geläufig<sup>1</sup> und erst recht im N. T. gibt es für diese *πνεύματα* eine große Menge von Belegen<sup>2</sup>. *πνεῦμα* wird dann schließlich gar der Terminus für die bösen Dämonen. Gerade für die Bibel ist eine Kenntnis des Begriffes unerläßlich, kommen wir doch ohnedem bei Paulus bekanntlich gar nicht aus. Dabei wird vor allem zu bestimmen sein, wie weit griechische Vorstellungen reichen, und wo orientalische Beeinflussungen beginnen. Doch brechen wir diese Frage ab; Einzelheiten über den Begriff Pneuma, namentlich in Beziehung zum Menschen, werden bei Gelegenheit aufgenommen werden.

### 3. Kap. Niedere göttliche Wesen:

#### *δυνάμεις, δαίμονες, die vom Menschen selbst geschaffenen Wesen.*

Wir haben bislang Wesen, Eigenschaften und Namen Gottes und der höchsten Gottheiten neben ihm betrachtet und steigen nunmehr ganz von selbst zu den niedrigeren göttlichen Wesen hinab. Wir beginnen zunächst mit den *δυνάμεις* Gottes, die ihrem Wesen nach noch in das vorige Kapitel gehören.

Bevor die Vergottung sich beim Menschen vollziehen kann, müssen die *ἄλογοι τῆς ὕλης τιμωρία* aus ihm vertrieben werden. Das kann nur geschehen, wenn Gott in seiner Erbarmung

<sup>1</sup> s. Bousset, *Religion d. J.* 369; vgl. Act. ap. 23, 8: *Σαδδουκαῖοι μὲν γὰρ λέγουσιν μὴ εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα*; s. auch Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 2. Aufl., Tübingen 1912, 194.

<sup>2</sup> z. B. Hebr. 1, 14: *πνεύματα λειτουργικά*, 12, 9: *πατὴρ τῶν πνευμάτων*; Apoc. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6; vgl. Matth. 4, 1: Christus *ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος*; er selbst *ἐξέβαλε τὰ πνεύματα λόγῳ* 8, 16. Interessant ist, daß das Wort sehr oft schon gleich für *ἀκάθαρτον* oder *πονηρὸν πνεῦμα* gebraucht wird; so abgenutzt ist der Begriff schon. Ein Blick in Preuschens Lexikon zeigt eine Reihe Beispiele. Wie auf einem anderen Wege die Personifizierung eingetreten ist, kann man sich nach dem längeren Ausdrucke bei Luk. 4, 33 denken, wo von einem Besessenen gesagt wird: *ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου*. Was für das Wesen charakteristisch ist, tritt dafür selbst ein. Der Brauch, mit *πνεῦμα* den bösen Dämon zu bezeichnen, ist durchaus nicht auf die Bibel beschränkt; vgl. z. B. Marc. Anton. IX 24: *παιδίων ὀργαὶ καὶ παύγια καὶ πνευμάτια νεκροῦς βαστάζοντα, ὥστε ἐναργέστερον προσηπεῖν τῆς νεκρίας*.

die Zehnzahl der *δυνάμεις* schickt, die vom Menschen eine nach der anderen Besitz ergreifen und die zwölf *τιμωρίαι* verjagen. So wird der Mensch durch die *δυνάμεις* gereinigt *εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου* (XIII 8), d. h. wohl: in ihm, der *ἐκ πασῶν δυνάμεων συννεσιῶς* ist (XIII 2), fügen sich die *δυνάμεις* zum Logos zusammen (Reitzenstein, *Poim.* 219). Erst die *δυνάμεις* können das Schauen Gottes vermitteln; so sagt Tat. XIII 11: *ἀκλινῆς γενόμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ὃ πάτερ, φαντάζομαι, οὐχ ὁράσει ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ*. Man darf sich die *δυνάμεις* nicht nur als blutleere Abstraktionen vorstellen, es sind vielmehr wirkliche Hypostasen gemeint, die zwar in Gottes Nähe sind, aber sozusagen als Emanationen Gottes unter ihm stehen. Ihren Sitz haben sie, wie wir im eigentlichen Poimandres hören, oberhalb der *ὀγδοαδικῇ φύσει*. Dorthin zu kommen, ist das Streben der Seelen, denn damit ist ihre Vergottung vollendet; *καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοὺς παραδιδόασιν καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν Θεῷ γίνονται*, und der Poimandres begibt sich in der Tat nach seiner Offenbarung unter die *δυνάμεις* (27). Die Beschäftigung der *δυνάμεις* besteht darin, daß sie Gott preisen (I 26) mit ihrem Gesang, den der Mensch im Zustand seiner Verzückung schon hören kann (XIII 15). Doch nicht nur oben in und über der *ὀγδοάς* singen sie ihren Lobgesang, auch in dem gereinigten Menschen jubilierten sie, und in ihm bringen sie Gott die *εὐλογία* dar<sup>1</sup>. Die *δυνάμεις* sind direkt als Gottes Diener aufgefaßt, wenn es I 31 heißt: *ἅγιος ὁ Θεός, οὗ ἡ βουλή τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων*<sup>2</sup>; Gott selbst ist die *ἐνέργεια τῶν δυνάμεων* (XIII 18). Das Gefühl von der Persönlichkeit jener Kräfte ist so stark, daß ihnen von den Menschen Verehrung entgegengebracht wird, wie uns Jamblich nach Hermes belehrt<sup>3</sup>.

Aus diesen Gedanken spricht der reine Philon, nur von ihm und ganz allein von ihm aus sind diese hermetischen Vor-

<sup>1</sup> αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ ὑμνεῖτε τὸ ἐν καὶ πᾶν, συνήσατε τῷ θελήματι μου πᾶσαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις . . . πᾶσαι δυνάμεις ὑμνεῖτε σὺν ἐμοί (XIII 18; vgl. 19).

<sup>2</sup> XIII 19: τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι.

<sup>3</sup> myst. VIII 5 ὑπερκόσμοι τε δυνάμεις, ὥς καὶ διὰ τῆς ἱερατικῆς ἀγιστείας ἐθεράπευσαν (οἱ Αἰγύπτιοι).

stellungen erklärbar<sup>1</sup>. Nach Philons Auffassung steht Gott zu hoch und erhaben da, als daß er irgendwo in der Welt wirken könne, irgendwie mit ihr in Berührung treten dürfe. So brauchte er denn Mittelwesen, die er zwischen Gott und die Welt schieben konnte. Dabei ist er auf ein merkwürdiges Konglomerat verfallen, das so recht bezeichnend für die Zeit ist, indem er platonische Ideenlehre<sup>2</sup> und vor allem die stoische Lehre von den göttlichen Kräften mit den religiösen Vorstellungen von Dämonen und Engeln vermengte. Das so entstandene Gebilde nennt er *δυνάμεις*. Das *ἀρχέντυπον* dieser Welt ist die intelligible Welt der Ideen; die Ideen sind indes nicht nur die Urbilder der Dinge, sondern zugleich auch die wirkenden Ursachen, die den Dingen einzeln ihre Eigenart aufdrücken. Sie sind die Kräfte, die aus der göttlichen Natur geflossen sind, die nun das Gefolge Gottes bilden; durch sie wirkt Gott in der Welt und bringt das hervor, was unmittelbar zu schaffen seine Erhabenheit verbietet. Diese Kräfte ergießen sich wie geistige Ströme durch das Weltall, indem sie alle Dinge tragen, ordnen und zusammenhalten. Gott selbst steht gesondert über ihnen und tritt doch in ihnen in die Erscheinung<sup>3</sup>. Sie sind seine Diener und Gesandten, die Mittler zwischen ihm und den Dingen der Erscheinungswelt, die Organe des göttlichen Willens, seine *ἀρωγοὶ* und *σωτήριοι τοῦ γενομένου*, zugleich aber auch *κολαστήριοι* zu Besserung und Prohibierung (conf. ling. 171); sie sind die reinen Seelen, die von den Griechen Dämonen, von den Juden Engel genannt werden. Aus ihren Eigenschaften folgt, daß sie auch angerufen und verehrt werden<sup>4</sup>. Sie sind Teilkräfte der allgemeinen Vernunft, walten als solche bildend und ordnend

<sup>1</sup> Es sei auf die zusammenfassende Darstellung über die Kräfte bei Zeller III 2<sup>4</sup> 409 ff. verwiesen, aus der wir die Hauptgedanken herausheben, indem wir von eigenen Lesefrüchten einiges hinzutun.

<sup>2</sup> Wie sehr Platon in die Kräftelehre hineingezogen wurde, mag man aus Epiph. adv. haeres. I 6 (Diels, *Dox.* 588, 25) sehen, wo von Platon berichtet wird: εἶναι δὲ πρῶτον αἴτιον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον. καὶ τὸ μὲν πρῶτον αἴτιον θεόν, τὸ δὲ δεύτερον αἴτιον ἐκ θεοῦ γεγενῆσθαι τινὰς δυνάμεις, δι' αὐτοῦ δὲ καὶ τῶν δυνάμεων γεγενῆσθαι τὴν γῆν.

<sup>3</sup> sacr. Abr. 60: τὸν ἀνωτάτω εἶναι θεόν, ὃς ἐπερχέκυψε τὰς δυνάμεις ἑαυτοῦ καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρῶμενος καὶ ἐν αὐταῖς ἐμφαινόμενος.

<sup>4</sup> z. B. deus immut. 116: ἴθι ἀμεταστρεπτι πρὸς τὰς δυνάμεις αὐτοῦ καὶ τούτων ἰκέτις γενοῦ.



in der Welt und führen den Namen *λόγοι*<sup>1</sup>, sie fassen sich alle im Logos zusammen (Zeller III 2<sup>4</sup> 444, 1), welcher der *πατήρ λόγων* *ιερω* heißt (somm. II 185). Als solche wirken sie denn auch reinigend und helfend im Menschen und bewirken seine Vergottung, wobei sie teils als mit Gott identisch gedacht werden können, damit durch sie das Endliche eine Teilnahme an der Gottheit erhalte (Zeller III 2<sup>4</sup> 413), teils als gesondert neben Gott existierend, so daß man durch sie Gott seinen Lobpreis darbringen kann<sup>2</sup>. Auch daß sie ganz persönlich aufgefaßt werden und auch wieder unpersönlich, indem sie zusammen den *Λόγος*, die göttliche Person ausmachen, hängt damit zusammen und entspricht philonischen Anschauungen. Es kreuzen sich bei ihm ständig die zwei Vorstellungen, die er nie hat vereinen oder auseinanderhalten können, die religiöse von persönlichen und die philosophische von unpersönlichen Mittelwesen. Bei der Zeichnung dieses Bildes haben sich die hermetischen Vorstellungen von selbst erklärt, ohne daß wir noch etwas hinzuzufügen hätten.

Die Erörterung über die *δυνάμεις* bringt uns auf die Dämonenlehre. Von Hermes werden die Dämonen als Wesen, die mächtiger denn die Menschen sind, als eine Art Götter angesehen, über die aber der Theurge Macht hat (Ascl. 77, 5). Sie sind es, die als Belcher der von Menschenhand geschaffenen Bildwerke herabgerufen werden (ebd.). Über ihren Aufenthaltsort und ihre Wirksamkeit erfahren wir viel besonders im XV. Traktate des Corpus Hermeticum. Als *σύνοικοι τοῖς θνητοῖς* sind sie um und bei uns<sup>3</sup>, erfüllen die Luft (Stob. 406, 23), sind aber auch gleichzeitig in der Nähe der Götter (P. XV 10). In deren Auftrage führen sie

<sup>1</sup> s. z. B. somm. I 69: *ὁ θεὸς . . . τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει· οἱ δ' ἱατρεύουσι καὶ ἐκνοσηλεύουσι τὰ ψυχῆς ἀρρωστήματα, παραυνέουσι ἱερὰς . . . τιθέντες καὶ ἐπὶ τὰ τούτων γυμνάσια καλοῦντες καὶ . . . ὁρώμην ἀνανταγώνιστον ἐμφύοντες.* Daß sie die *ἑλῆς τιμωροί* nicht neben sich dulden können, versteht sich. Liegt hier nicht deutlich die Voraussetzung zu P. XIII 8?

<sup>2</sup> Das steht so nicht ausdrücklich bei Philon, man kann es aber bei ihm z. B. aus folgender Stelle konstruieren: Seelen, Engel, *δυνάμεις* sind bei Philon identisch, ebenso Seelen, Engel, Dämonen, und von diesen sagt er Gigant. 16: *τοὺς . . . ἀξίους πρεσβευτάς τινας ἀνθρώπων πρὸς θεὸν καὶ θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους.*

<sup>3</sup> Ascl. 73, 12: *dico nunc daemones, quos credo commorari nobiscum.*

genaue Aufsicht über die Menschen und sind die strengen Exekutoren der Strafe für die Gottlosigkeit der Menschen<sup>1</sup>. Sie sind in ihrer Wirksamkeit gut und böse und einige wenigstens überhaupt aus Gutem und Bösem gemischt (P. XV 13). Daraus darf man wohl schließen, daß sie nicht nur als Strafer, sondern auch als Helfer gedacht sind. Sie haben ja zwar die *ἐξουσία πάντων τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων* (XV 14) also auch der guten, aber für gewöhnlich denkt man bei ihnen doch nur an die *ἄγγελοι πονηροί*, wie sie Hermes nennt<sup>2</sup>, an die Feinde und Quäler der Menschen, von denen die Unglücksfälle und Störungen jeder Art auf Erden für die Allgemeinheit, Völker und Städte, wie für jeden Einzelnen hervorgerufen werden (XV 14).

Nun sind aber diese Meinungen zugleich mit astrologischen Vorstellungen versetzt. In demselben Traktate, aus dem wir bislang die hermetische Dämonenlehre eruiert haben, steht auch, daß die Dämonen um die Sonne sind und den einzelnen Sternen, besonders aber der Sonne als Dämoniarchen unterstehen<sup>3</sup>. Auch sonst begegnen uns die Dämonen als Sternendiener, so bei Stob. I 192, 5, wo sie als die gedacht sind, welche im einzelnen die Wirkungen der Dekane und durch sie auch der Planeten hervorrufen. Sie haben da nicht andere Körper oder eine Seele wie wir, sondern werden bezeichnet als *ἐνέργειαι τῶν τριάκοντα ἑξ τούτων θεῶν*. Diese Diener der Dekane, m. a. W. der *εἰμαρμένη*, so erfahren wir im XV. Traktate weiter, nehmen den Menschen vollständig in Besitz, dringen bis in sein Innerstes. Schon bei der Geburt ziehen in ihn ein *οἱ καὶ ἐκείνην τὴν στιγμήν τῆς γενέσεως ὑπηρεταί, οἱ ἐτάγησαν ὑφ' ἐκάστῳ τῶν ἀστέρων*. Das *λογιστικὸν μέρος* der Seele lassen sie frei zu einer eventuellen Aufnahme Gottes, aber in die beiden anderen *μέρη τῆς ψυχῆς δύντες διὰ τοῦ σώματος στροβοῦσιν*

<sup>1</sup> ebd. τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορῶσι, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν θεῶν ἐπιταττόμενα ἐνεργοῦσι θνέλλαις καὶ καταγίσι καὶ πρησιῇσι καὶ μεταβολαῖς πυρὸς καὶ σειμοῖς, ἐπὶ δὲ λιμοῖς καὶ πολέμοις ἀμυνόμενοι τὴν ἀσέβειαν, . . . δαυμόνων δὲ τὸ ἐπαμύνειν.

<sup>2</sup> Lact. inst. II 15, 8; vgl. Ascl. 63, 6.

<sup>3</sup> XV 13: ὑπὸ τούτῳ (d. i. ἡλίῳ) δὲ ἐτάγη ὁ τῶν δαυμόνων χορὸς, μᾶλλον δὲ χοροί, πολλοὶ γὰρ οὗτοι καὶ ποικίλοι, ὑπὸ τὰς τῶν ἀστέρων πλινθίδας τεταγμένοι ἐκάστῳ τούτων ἰσάριθμοι. διατεταγμένοι οὖν ὑπηρετοῦσιν ἐκάστῳ τῶν ἀστέρων. Vgl. Stob. I 293, 23.

αὐτὴν ἕκαστος πρὸς τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν. Wenn nun in das λογιστικόν Gottes Strahl<sup>1</sup> dringt, dann müssen alle Dämonen zur Ruhe kommen und vermögen nichts mehr zu wirken. Wenn nicht, dann werden Leib und Seele von den Dämonen hin und her geworfen, sind ihnen unwiderstehlich anheimgegeben: πάντην δὲ τὴν διοίκησιν Ἑρμῆς εἰμασμένην ἐκάλεσεν (XV 16)<sup>2</sup>. Eine ähnliche, aber anders gewendete Vorstellung finden wir IX 3: Kein Teil der Welt ist vom Dämon, der von Gott getrennt ist, frei. Tritt er in den Nus des Menschen ein, dann sät er dort das σπέρμα τῆς ἰδίας ἐνεργείας, und der Nus, der sich ganz indifferent verhält und Gutes hervorbringt, wenn er von Gott die σπέρματα bekommt, zeugt nun alles Schlimme, Mord, Ehebruch und Schandtaten. So soll man sich denn vor den bösen Dämonen, den nocentes angeli hüten, qui humanitate commixti ad omnia audaciae mala miseros manu iniecta compellunt, in bella, in rapinas, in fraudes et in omnia, quae sunt animarum naturae contraria (Ascl. 63, 6). Wie sehr das Schlechte im Menschen als von den Dämonen herrührend angesehen wird, zeigt P. I 24, wo es heißt, daß beim Tode des Menschen sein ἦθος, also das, was ihm besonders eignet und darum schlecht ist, beim Dämon verbleibt. Wenige Sätze vorher fällt dem Dämon wieder die Rolle des Strafenden zu, von der wir eben schon hörten. Es wird dort erzählt, daß nicht alle Menschen den Nus haben, sondern nur die Frommen und Guten; und die läßt ihr Nus zur Gnosis gelangen. Die Toren aber und Schlechten, die des Nus bar sind, werden dem τιμωρὸς δαίμων übergeben, der sie ständig quält und immer zu neuen Verbrechen treibt<sup>3</sup>, damit sie um so größere

<sup>1</sup> or. Sibyll. VIII 236: στήθεα γὰρ ζοφόνετα θεὸς φωστῆρσιν ἀνοίξει, vgl. die Übertragung des φωτίζειν auf Gottes Sohn, Hermes b. Zosimos, Reitzenstein, *Poim.* 103, 25.

<sup>2</sup> Schon im folgenden Paragraphen hat sich die Vorstellung etwas verschoben. Es heißt da: τούτων δὲ τῶν σφαιρῶν ἡρτῆται οἱ δαίμονες, τῶν δὲ δαιμόνων οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὕτω πάντα τε καὶ πάντες ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰσιν ἡρτημένοι. An eine unterschiedliche Behandlung der Menschen von seiten der Dämonen ist wohl nicht mehr gedacht, jedenfalls können diese Dämonen doch nicht ganz schlecht sein.

<sup>3</sup> Hier ist die Rolle des Strafenden, der doch gerecht sein soll, und des rein bösen Quälers und Verführers zusammengeworfen. Das konnte leicht passieren.



Strafen bekommen. Wie wir uns vor diesen greulichen Wesen schützen, ist danach klar. Es gibt nur einen Weg, auf dem wir ihnen entgehen, das ist die Frömmigkeit; denn wie die Dämonen die Gottlosigkeit, welche allein die Götter ahnden, grausam bestrafen (XV 10), so schützt Gott anderseits die Frommen und Guten vor Dämonen und Fatum (Cyrill c. Jul. IV p. 701 B).

Eins muß nun allerdings noch bemerkt werden. Während sonst immer schlechthin von Dämonen und ihren Wirkungen die Rede war<sup>1</sup>, hören wir P. I 23 von einem *τιμωρὸς δαίμων*, der für die Gesamtheit der Menschen bestimmt zu sein scheint und jeden einzelnen Bösewicht strafen und quälen muß. Anderwärts begegnet aber auch neben eschatologisch verwendeten *δαίμονες καθαριστικοί* und *σωτηρικοί* eine Mehrheit von *τιμωροὶ δαίμονες*, welche den Auftrag haben *τιμωρεῖσθαι τὸ ἀνθρώπειον κατ' ἀξίαν* (Hermes b. Lydos mens. 90, 24 W). Die natürlichste Vorstellung ist doch wohl die, daß jeder einzelne Mensch seinen *τιμωρὸς δαίμων* hat, der etwa in ihm wohnend<sup>2</sup> gedacht wird. Vielleicht liegt der Gedanke, daß jeder seinen eigenen *δαίμων* hat, in der Lehre P. I 24 vor, daß die Seele bei der Auflösung des Körpers *τὸ ἦθος τῷ δαίμονι ἀνενέργητον παραδίδωσι*. Jedenfalls gehört hierhin eine Stelle, in der ebenfalls von der Bestrafung der Seele durch einen *δαίμων* die Rede ist, und dieser *δαίμων* heißt *νοῦς*; wir lesen darüber X 21: *ὁ γὰρ νοῦς, διὰ δαίμων γένηται, πυρίνου τυχὼν<sup>3</sup> σώματος τέτακται πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ δπηρεσίας καὶ εἰσὸς εἰς τὴν ἀσεβεσιάν τὴν ψυχὴν αἰκίζεται αὐτὴν ταῖς τῶν ἁμαρτημάτων μάστιξιν*, von denen gepeitscht sie sich zu immer neuen Freveltaten wendet. Wenn er aber in die fromme Seele einzieht, dann führt er sie zum Lichte der Gnosis. Wir können also annehmen, und die Eschatologie wird das später noch deutlicher machen, daß nach Hermes in der Tat jeder Mensch seinen eigenen Dämon in sich hat, mag er nun *νοῦς* oder sonstwie genannt sein, und daß dieser Dämon dem Guten weiterhilft, den Bösen quält und strafft.

<sup>1</sup> Auch IX 3 gehört dahin: *διὰ ὑπότινος τῶν δαιμονίων (τὰ σπέρματα λάβη)*. Was dann freilich der Singular soll: *μηδενὸς μέρους τοῦ κόσμου κενοῦ ὄντος δαίμονος, τῷ ἀπὸ τοῦ θεοῦ κεχωρισθαι δαιμόνα*, weiß ich nicht. Die Worte bis *τῷ κτλ.* sind vielleicht zu tilgen.

<sup>2</sup> Über die Strafe des Menschen, die aus seinem Innern heraus ihm zuteil wird, und über die eschatologisch verwandten Dämonen werden wir bei der Lehre vom Jenseits zu sprechen haben. <sup>3</sup> So W. Kroll statt *τυχεῖν*.

Eine genaue, ausgebildete Dämonenlehre verdankt die griechische Welt, nachdem Platon schon Ansätze dazu gemacht hatte<sup>1</sup>, erst dem Xenokrates, der sie zugleich für die folgende Zeit ziemlich festgelegt hat. Seine Lehre lautete<sup>2</sup>, es seien zwischen Göttern und Menschen Dämonen, die mächtiger als die Menschen, jedoch der göttlichen Reinheit und Vollkommenheit nicht teilhaftig seien; sie seien Mittler zwischen Gott und den Menschen, die sonst keine Verbindung mit Gott haben würden. Was Charakter und Eigenschaften angehe, so seien die einen mehr, die anderen weniger unvollkommen. Diese Lehre ist Gemeingut der griechischen Welt geworden, ja unter Zuhülfenahme der sehr ausgebildeten Dämonologie orientalischer Religionen<sup>3</sup> auch bei den Juden und Gnostikern eingebürgert, das alles in einer Zeit, in der eine hochgespannte Transcendenz Gottes das Bedürfnis nach Mittelwesen um so dringender machte<sup>4</sup>. Vielleicht hat Poseidonios bei dieser Entwicklung wieder die Hand im Spiele gehabt, scheint doch z. B. Maximus von Tyros, bei dem die xenokratische Lehre sich wiederfindet, aus ihm geschöpft zu haben<sup>5</sup>. Dann haben wohl die Neupythagoreer die Dämonenlehre besonders kultiviert, und schließlich findet sie sich denn auch bei Hermes wieder.

Daß die Dämonen in der sublunaren Sphäre ihren Wohnsitz haben, wird öfter bezeugt und hat sicher Poseidonios gelehrt (vgl. Reitzenstein *Poim.* 70, 1). Man mußte darauf von selbst kommen, da allgemein die Dämonen für die Seelen der Toten gehalten wurden<sup>6</sup>, die eben dort nach stoischer Lehre ihre Wohnung haben. Daß auch Philon ganz diese Ansicht teilte und *ψυχαί*, *δαίμονες* und *ἄγγελοι* identifizierte, ist uns des öfteren belegt<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Man denke an die Worte der Diotima im *Symp.* 202 ff.

<sup>2</sup> Es sei allgemein auf Heinzes *Xenokrates*, Leipzig 1892 verwiesen.

<sup>3</sup> s. z. B. Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, Religionsgesch. Vers. und Vorarb. VII 3 (1909), 73.

<sup>4</sup> vgl. Anz., *Ursprung des Gnostizismus*, Texte u. Unters. 15 (1897), 3.

<sup>5</sup> Heinze 98. Von Max. Tyr. s. etwa VIII 8 p. 96, 9 H: *φύσεις ἀθάνατοι δεύτεραι, . . . ἐν μεθορίῳ γῆς καὶ οὐρανοῦ τεταγμέναι. θεοῦ μὲν ἀσθενέστεροι, ἀνθρώπων δὲ ἰσχυρότεροι, θεῶν μὲν ὑπερέχεται, ἀνθρώπων δὲ ἐπιστάται κτλ.* 97, 16: *πολλὴ δὲ ἡ δαιμόνων ἀγέλη.* Vgl. Plut. *def. or.* 418 E.

<sup>6</sup> z. B. Tambornino *a. a. O.* 69, 71.

<sup>7</sup> z. B. Gigant. 6: *δαίμονες* oder *ἄγγελοι* sind *ψυχαί κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι*, bes. 16. Vgl. ferner u. a. *soma*. I 135. 141; *de mundo* 604 Mf.; *plant.* 14. Auch *ἥρωες* und *ἄγγελοι* sind ihm identisch, vgl. dazu wieder Ascl. 73, 12.

Auch Hermes bekennt sich ausdrücklich zu dieser Meinung (P. X 7), läßt von ihnen das *περιέχον* erfüllt sein (Stob. 406, 23), und zum Beweise dafür, daß es keinen leeren Raum gebe, lehrt er, daß um uns die Dämonen und über uns und unter dem Äther die Heroen wohnen (Ascl. 73, 12). Allerdings ist danach seine Lehre etwas anders geartet, da ihm Heroen und Dämonen wohl etwas Verschiedenes sind. Mit der Lokalisation wiederum hängt es zweifellos zusammen, daß bei Hermes P. XV 10 die Dämonen im Auftrage der Götter allerlei atmosphärische Erscheinungen verursachen. Auch hier scheint älteres Gut vorzuliegen (vgl. Reitzenstein, *Poimandres* 71).

Die Vorstellung, daß die Dämonen Untertanen der Sterne seien, lag den Griechen an sich recht fern. Sicherlich haben wir es hier mit dem Einflusse babylonischer Astrologie zu tun, auf deren Boden allein solche Ideen entstehen konnten. Der schlechte Charakter, der meist — nicht immer — mit diesen Wesen verbunden wird, ist aber erst seit der Unterdrückung der Babylonier durch die Perser verständlich, wissen wir doch, daß letztere auch die babylonischen Planetengötter entthront und zu bösen Dämonen degradiert haben. Sicherlich dürfen wir Ähnliches wie bei Hermes im Judentum voraussetzen, bei dem ja, wovon später bei der Behandlung der Astrologie noch zu sprechen sein wird, die Angelologie, verquickt mit der Astrologie, eine so große Rolle gespielt hat. Mit ziemlicher Deutlichkeit, wenn auch in den Rahmen des Monotheismus gespannt, ist die Theorie wenigstens bei Philon nachzuweisen, so wenn er conf. ling. 174, nachdem von Sonne, Mond und Sternen als Göttern unter dem einen Gotte die Rede gewesen ist, sagt: *ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ιερώτατος χορός ὁπαδὸς τῶν οὐρανίων· ἀγγέλους τὰς ψυχὰς ταύτας εἶωθε καλεῖν ὁ θεσπιφδὸς λόγος· πάντ' οὖν τὸν σιρατὸν ἐκάστων ἐν ταῖς ἀρμοτιούσαις διακεκοσμημένον τάξεσιν ὀη-  
ρέτην καὶ θεραπευτὴν εἶναι συμβέβηκε τοῦ διακοσμήσαντος ἡγε-  
μόνος, ᾧ ταξιαρχοῦντι κατὰ δίκην καὶ θεσμὸν ἐπεται.* Das ist doch recht deutlich und für uns von großer Wichtigkeit. Mit ganz denselben Beziehungen finden wir die hermetische Vorstellung im vierten Buch der Pistis Sophia wieder, wo c. 136 S. 234, 24 ff. erzählt wird, Gott habe einst eine Schar böser Dämonen gefangen und in die *σφαῖρα* gebunden. „Er band 1800 Archonten in jeden



Aion und stellte 360 über sie, und 5 andere große Archonten stellte er als Herrscher über die 360 und über alle gebundenen Archonten, die in der ganzen Welt der Menschheit mit diesem Namen genannt werden<sup>1</sup>: Kronos, Ares, Hermes, Aphrodite, Zeus (Bousset, *Gnosis* 51). Es sind damit ausdrücklich die fünf Planeten genannt, was wir auch ohnehin wissen würden. Daß die Zahl 360<sup>1</sup> mit den 36 Dekanen zusammenhängt, ist offenbar. Jedenfalls ist hier eine Variation zu der sonstigen hermetischen Ansicht zu bemerken, nach der die Dekane als die herrschenden gedacht sind und die Dämonen ihnen direkt unterstehen; freilich Hermes ist seiner Sache nicht ganz sicher, wie seine Worte Stob. 191, 24 zeigen. In dieser Gestalt kann natürlich die Lehre nicht aus Persien gekommen sein, da die Dekane etwas spezifisch Ägyptisches sind. Sonst mag für diese Wendung der Dämonenlehre noch ein anderes Beispiel genannt sein. Es steht im Pap. Leid. bei Dieterich, *Abrahas* 196, 4 und heißt: οὗ (θεοῦ) ἀγαθαὶ ἀπόρροιαὶ τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ Τύχαι καὶ Μοῖρα, ἐξ ὧν δίδεται πλοῦτος, εὐκერασία, εὐτεχνία, τύχη, τροφή ἀγαθή. Gutes können die Dämonen nur darum wirken, weil die εἰμαρμένη sowohl Glück als Unglück, εὐδαιμονία als κακά bringen kann, wie es auch von Hermes wenigstens einmal gelehrt wird<sup>2</sup>. Eine merkwürdige Parallele zur astrologischen Dämonologie des Hermes findet sich schließlich noch Clem. exc. Theod. 69ff. p. 129, 15 St. Danach ist jeder den mit den Gestirnen zusammenhängenden δυνάμεις der εἰμαρμένη<sup>3</sup> entsprechend dem Augenblicke seiner γένεσις anheimgegeben. Diese δυνάμεις sind gut oder schlecht; die schlechten διὰ τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτοδῶ ἐπιβατεύουσι τῆς ψυχῆς καὶ ἐνεχυράζουσιν εἰς δουλείαν, vor ihnen weichen die guten meist.

Da nach der bei Hermes freilich nicht überall mehr ganz klaren Grundanschauung die Dämonen Seelen der Menschen sind, so können sie natürlich genau wie die Menschen teils gut, teils schlecht sein; die einen werden dann selbst bestraft, die anderen zur Vergottung gereinigt. Das ist nicht nur die Lehre des Xeno-

<sup>1</sup> Für die Zahl vgl. Usener, *Dreiheit*, *Rh. M.* 58 (1903) 351.

<sup>2</sup> Bei Zosimos, Reitzenstein, *Poim.* 103, 4,

<sup>3</sup> Hier stehen die δυνάμεις und damit die εἰμαρμένη über den Gestirnen. Davon später. Auf diese Stelle macht mich Herr Prof. Bousset aufmerksam.

krates, sondern auch Plutarchs<sup>1</sup>, der *oracula chaldaica*<sup>2</sup> und anderer; bei den helfenden Dämonen mag man auch etwa an die Schutzengel der Juden denken<sup>3</sup>. Die Vorstellung von den bösen Dämonen, von denen alles Unheil stamme, ist natürlich uralt; wir wissen, daß schon Phokylidēs und Empedoklēs mit der Vorstellung sich auseinandergesetzt haben, um von Späteren, wie Platon, Xenokrates, Chrysipp ganz zu schweigen<sup>4</sup>. Genau wie bei Hermes wird offen gesagt, daß von ihnen *λοιμοὶ ἀφ' ὧν σιᾶσεις πόλεμοι* herrühren<sup>5</sup>. Das Schlechte stammt von einem bösen Dämon her, *malorum actum malus daemon dux est*, heißt es in den *sententiae* des Sextus 305, oder ähnlich beim Neupythagoreer Zaleukos<sup>6</sup>. Besonders mag auf die bekannten Vorstellungen der jüdischen Eschatologie aufmerksam gemacht sein, nach denen die bösen Dämonen, die dazu geschaffen sind, die Menschen zu verderben, die Sünde in die Welt gebracht haben, noch immer Sünden und Übel verursachen, Zertrümmerung auf Erden anrichten und Kummer bereiten. Man denke z. B. an die gefallenen Engel im ersten Henoch und ihre dämonischen Nachkommen<sup>7</sup>.

Ob auch Poseidonios schlechte Dämonen angenommen hat, die den Menschen Schaden zufügen, wissen wir nicht<sup>8</sup>, Philon jedenfalls kennt in der Regel nur gute Dämonen, da sie bei ihm die reinen Seelen sind (z. B. *somn.* I 139 ff.); sind sie ihm doch auch durchweg die *ἄγγελοι*, die Boten Gottes, die nicht schlecht sein können. Und doch hat auch er der üblichen Vorstellung Konzessionen gemacht, indem er einmal schlechte *ἄγγελοι* nennt, die des Namens unwürdig seien (*Gigant.* 16); so sind also auch die *πονηροὶ ἄγγελοι* des Hermes nichts Außergewöhnliches<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> z. B. Plut. *def. or.* 417 B.      <sup>2</sup> W. Kroll, *or. chald.* 44f.

<sup>3</sup> Volz, *Jüdische Eschatologie*, Tüb. 1903, 194.

<sup>4</sup> s. Clem. *Strom.* V 412, 14 St.; Plut. *def. or.* 419 A: *φάβλους . . . δαίμονας οὐκ Ἐμπεδοκλῆς μόνον . . . ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρῶσιππος* (vielleicht auch Demokrit). Für die Neupythagoreer siehe Heinze *a. a. O.* 111; sie waren der Ansicht, daß einige Dämonen die Menschen verführten.

<sup>5</sup> So Xenokrates b. Plut. *def. or.* c. 14f. Heinze 122.

<sup>6</sup> Stob. *eccl.* IV 125, 10, Mull. I 542 gegen Schl.

<sup>7</sup> Volz *a. a. O.* 7, 8. 100; Bousset, *Religion des Judentums* 2 288f.

<sup>8</sup> Chrysipp hatte böse Dämonen angenommen. Plut. *Is. et Os.* 360 E, *def. or.* 419 A.

<sup>9</sup> Zumal bei hellenisierten Juden *ἄγγελοι* auch wohl als Boten der Unter-

Die Dämonen sind als Gottes Diener dazu da, seine Befehle auszuführen<sup>1</sup>. *προστίεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐπιφοιτᾶν τὴν γῆν καὶ ἀναμίγνυσθαι πάσῃ μὲν ἀνδρῶν φύσει, πάσῃ δὲ ἀνθρώπων τύχῃ καὶ γνώμῃ καὶ τέχνῃ. καὶ τοῖς μὲν χρηστοῖς συνεπιλαμβάνειν, τοῖς δὲ ἀδικουμένοις τιμωρεῖν, τοῖς δὲ ἀδικοῦσιν προστιθέναι τὴν δίκην*, so belehrt uns Max. Tyr. über ihre Aufgabe (IX 6 p. 108, 11 H). Sie sind ganz allgemein *ἐπίσκοποι, ἔφοροι, ἐπόπται* der Menschen und ihrer Werke<sup>2</sup>. Damit verbindet sich von selbst die Rolle des Strafenden. Gott selbst, der *πρύτανης εἰρήνης*, kann sich dazu nicht hergeben<sup>3</sup>, so sind denn eben die Dämonen *κολασταὶ ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους*<sup>4</sup>. Hierbei sprechen sicher die alten Vorstellungen von den Alastoren<sup>5</sup>, den Eumeniden und anderen Strafdämonen mit<sup>6</sup>. Vor allem hat aber auf die hermetischen Gedanken der Strom von Besessenheitsvorstellungen eingewirkt, der uns seit hellenistischer Zeit, aus zwei Quellen, griechischen und orientalischen Anschauungen, riesenhaft angewachsen, entgegenströmt. Unter dem Bilde der Besessenheit, die den Menschen hin und her schüttelt und ihn auch körperlich quält, ist die Bestrafung gedacht. Aus dieser Vorstellung erklärt es sich mit, daß die Wirkungen der Dämonen meist als schlecht angesehen werden. Es würde zu weit führen, wollten wir das alles auseinandersetzen, es sei dafür auf Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. VII 3 (1909) verwiesen.

welt erscheinen, so auf Grabinschriften, s. Cumont, Acad. des inscr. et b. l. 1906, 12. Daraus entwickelt sich leicht eine schlechte Bedeutung. Aber *ἄγγελος* ist auch überhaupt identisch mit *δαίμων* geworden; vgl. z. B. Ascl. 77, 5 *animas daemonum vel angelorum*.

<sup>1</sup> Philon somn. I 141, plant. 14, Gigant. 12. 16, fuga et invent. 212, quaest. in Exod. II 13 p. 476 A.

<sup>2</sup> Diog. L. VII 151 (St. v. fr. II 1102), Philon virtut. 74.

<sup>3</sup> Philon decal. 178. Deswegen sind die *ἐποδίακονοι* die *πολέμων ἡγεμόνες*.

<sup>4</sup> Plut. quaest. Rom. 277 A; vgl. def. or. 416 F. 419 F. Philon conf. ling. 171. Über die Engel als Strafvollstrecker in der jüdischen Eschatologie s. Volz a. a. O. 261. 278.

<sup>5</sup> Aisch. Pers. 357 kommt schon der *ἀλάστορ ἢ κακὸς δαίμων* vor, ebenso Agam. 1502. 1509, Suppl. 419. Dasselbe Wort in derselben Bedeutung bei Sophokles Trach. 1235, Oid. Kol. 788, ferner fr. orph. 73, Abel S. 96.

<sup>6</sup> Ménard, *Herm. Trism.*, Paris 1868, 79.



Der Gedanke, daß der Mensch seinen Dämon im Innern trägt, findet sich schon bei Demokritos (fr. 171 [Diels]) und Herakleitos (fr. 119: *ἡθὺς ἀνθρώπῳ δαίμων*<sup>1</sup>). Man braucht auch nur an Platons *δαίμων εἰληχῶς* zu denken<sup>2</sup>. Besonders im Hellenismus muß dann der Glaube an den persönlichen *δαίμων* als das Göttliche im Menschen hervorgetreten sein<sup>3</sup>. Wir finden ihn etwa im pythagoreischen *carmen aureum* (v. 62) wieder oder bei Philon, der ausdrücklich *δαίμων* und *νοῦς* identifiziert<sup>4</sup>, wobei wir uns sogleich erinnern, daß auch bei Hermes einmal der *νοῦς* zum *δαίμων* wurde, was hiermit sicherlich zusammenhängt, wenn es jetzt auch etwas unverständlich geworden ist. Diese Gleichsetzung beruht auf stoischen Vorstellungen<sup>5</sup>. Man kann das als Fortschritt des Poseidonios gegen Xenokrates in der Dämonenlehre bezeichnen, daß die Dämonen nicht mehr als selbständige Mittler zwischen Gott und den Menschen angesehen, sondern mit dem Gotte, den der Mensch in seiner Brust trägt und der ein *ἀπόσπασμα* des höchsten Gottes ist, identifiziert werden, dem er folgen muß<sup>6</sup>, wenn anders ihm jener nicht zum Rächer und Strafer werden soll. Denn quisque suos patimur manes, sagt Vergil von der Vergeltung im Jenseits<sup>7</sup>, was Norden treffend übersetzt: *τὸν ἑαυτοῦ ἑκαστός τις δαίμονα πάσχομεν*<sup>8</sup>. Von der Bestrafung noch im

<sup>1</sup> vgl. P. I 24: *τὸ ἡθὺς τῷ δαίμονι ἀνενέγγητον παραδίδως*.

<sup>2</sup> den nachweislich Poseidonios aufgenommen hat.

<sup>3</sup> Wendland, *hell. röm. Kultur* 2 123 f. 149.

<sup>4</sup> prov. II 16 p. 55 A: *suum daemonem, videlicet mentem suam*; vgl. legat. ad Gaium 9 p. 555 M.

<sup>5</sup> Wendland, *quaest. Muson*, Berl. 1886, 3; Bonhöffer, *Epict. u. d. Stoa*, 82 ff.; Wendland, *Philos. Schr. Vors.* 51, 7.

<sup>6</sup> Pohlenz, *Vom Zorne Gottes* 135; Bake, *Posid. Rhod. doctr. rel.*, Lugd. Bat. 1810, 223; Wendl., *a. a. O.*; Binder, *Dio Chrysost. u. Posid.*, Diss. Tübingen 1905, 89. — Plut. gen. Socr. 592 A—C, Sen. epist. IV 12 (41) 2; vgl. den poseidon. Satz bei Galen, plac. Hipp. et Plat. V 6, 469 K: Die *πάθη* leiten sich her vom *μὴ κατὰ πᾶν ἐπεσθαι* τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι *συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι* τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι. Epict. I 14, 12: *ἐπίτροπον (ὁ θεὸς) ἑκάστῳ παρέσθαι τὸν ἑκάστον δαίμονα*. Marc. Aurel V 27: *ὁ δαίμων δὲ ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἑκάστον νοῦς καὶ λόγος*. Bock, *Unters. z. Pl. Schr. Περί τοῦ Σωκρ. δαίμ.* 39 ff.

<sup>7</sup> Die richtige Interpretation gibt Servius zu der Stelle.

<sup>8</sup> Die Bestrafung durch den einzelnen Dämon im Jenseits findet sich schon in Platons Phaid. 107 D ff.: *λέγεται δὲ οὕτως, ὥς ἅρα τελευτήσαντα ἑκάστον*

Diesseits, die Hermes annimmt, werden wir später zu sprechen haben. Es mag hier nur erwähnt sein, daß die Bestrafung durch den eigenen Dämon ebenfalls ein poseidonischer Gedanke ist<sup>1</sup>.

Zu der sonderbaren Lehre von einer Art Rivalität zwischen Dämon und Gott im Menschen mag auf eine Parallele im Hirt des Hermas hingewiesen werden, eine von den wenigen, die zu unseren Schriften in den Lehren selbst sich finden. Nach mand. VI 2,3 hat der Mensch in sich zwei Engel, den der Gerechtigkeit und den der Bosheit, welche gemäß ihrem eigenen Wesen den Menschen zu entsprechenden Werken veranlassen. Es entspricht das genau dem hermetischen Gedanken, nur daß anstelle des Engels der Gerechtigkeit Gott selbst steht. Daß das aber bei Hermes nur eine leichte Verwischung ist, zeigt mand. XII 5, 2ff., wo gelehrt wird, der Teufel könne beim Menschen nur da eindringen, wo der Raum nicht schon von Gott in Beschlag genommen sei.

Was schließlich den *τιμωρός δαίμων* angeht, *δοτις τὴν δξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων θρώσκει αὐτοὺς αἰσθητικῶς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὰς ἀνομίας αὐτοὺς ὀπλίζει, ἵνα τύχωσι μείζονος τιμωρίας*, so wird jeder an die ähnliche Gestalt im Hirten des Hermas denken. Zu dem Worte erinnert Dieterich, *Abraxas* 34 f. daran, daß Osiris der Sonnengott und Totenpriester *ἐπὶ τῶν τιμωριῶν* gesetzt sei<sup>2</sup>, und daß dasselbe Wort Plut. Artax. 14. 17 wiederkehre, wo ein Henker bezeichnet werde. Damit haben wir für unsere Sache nichts gewonnen; denn *τιμωρός* bezeichnet den Rächer und Strafer schon seit alter Zeit, wie die Tragödie zeigt. In religiösem Zusammenhange begegnet es bei Plat. leg. 716 A: *τῷ (θεῷ) αἰὲ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός*, ein Satz, der als Zitat später das Buch *περὶ κόσμου* beschließt. Die Bedeutung wie bei Plutarch begegnet schon etwa Polyb. II 58, 8. Auf die *τιμωροὶ δαίμονες* ist schon im Thesaurus geachtet, sie werden bei Synesios nachgewiesen. Was Dieterich

ὁ ἐκάστον δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δὴ ἵνα τόπον (Αἶδον), vgl. 113 D ff. Plut. gen. Socr. 22, 592 B C.

<sup>1</sup> Heinze a. a. O. 135 f.; Norden, *Komment. zu Aen.* VI, S. 32.

<sup>2</sup> Pap. Leid. b. Dieterich, *Abraxas* 182, 12: ὁ δὲ πρῶτος ἄγγελός σε φωνεῖ ὀρεογλυφιστὴ ἀράϊ, ὃ ἐστὶν οὐαὶ τῷ ἐχθρῷ μου, καὶ ἔταξες αὐτὸν ἐπὶ τῶν τιμωριῶν. Daß dieser Engel nur aus ägyptischen Vorstellungen erklärt werden kann, tut natürlich nichts zur Sache.

mit dem folgenden Satze: „Späteren Anschauungen nachgebildet ist der *τιμωρὸς δαίμων*, *δοτὶς τὴν δξύτητα τοῦ πνεὸς προσβάλλει*, in dem ersten, ganz gnostischen Stücke des *Poimandres*“ meint, ist mir nicht verständlich.

Mit diesen Dämonen hat der *Ἀγαθὸς Δαίμων* nichts mehr zu tun, jener merkwürdige Gott, der die Menschen, die er erfüllt, glücklich macht (X 23), der mit dem Logos oder Nus gleichgesetzt wird (Cyrill c. Jul. I 553 A), der vor allem den Menschen die Geheimnisse offenbart und überhaupt als ihr Lehrer auftritt<sup>1</sup>. Ursprünglich war er ja wohl als richtiger Dämon, als „Schutzengel“ gedacht, doch ist er längst eine selbständige Gottheit geworden. Er ist eine Figur des Synkretismus, deren Züge auf alle möglichen Götter, so u. a. den Aion, übertragen werden können, für uns im Einzelnen einstweilen noch schwer zu verfolgen. Vorstellungen von einem ursprünglich griechischen Wesen dieses Namens<sup>2</sup>, dem Bonus Eventus, der gewöhnlich mit der *Ἀγαθὴ Τύχη* zusammen erscheint und u. a. auf Thera einen Kult gehabt zu haben scheint (Inscr. Gr. XII 1366, 1319—1324, alle aus dem 2.—1. Jhdt. v. Chr.), sind verquickt mit fremden ägyptischen — er ist z. B. der Schutzgott von Alexandria — alchimistischen und vor allem wohl astrologischen Gedanken. Die Entwicklung dieser merkwürdigen Gestalt, die weniger für unsere Darstellung als vielmehr für die Behandlung der äußeren Einkleidung dieser Literatur, der Offenbarungsarten u. dgl. von Wichtigkeit ist, können wir einstweilen noch nicht übersehen<sup>3</sup>.

An die Dämonenlehre schließt sich füglich die Betrachtung der Wesen an, welche die Menschen sich selbst ins Dasein gerufen haben. Wie Gott der Vater nämlich nach seinem Ebenbilde ewige Götter geschaffen hat, so bildet auch der Mensch nach seinem Bilde sich seine Götter. Diese Götter sind aus göttlichem

<sup>1</sup> XII 1. 8. 13; Cyrill c. Jul. I. 588 B ist Hermes selbst der *ἀ. δ.*

<sup>2</sup> s. Wernicke, *Agathodaimon*, RE I 1, 746 f., v. Sybel in Roschers Lex. s. v. *δαίμων* 339.

<sup>3</sup> Vgl. zu den Ausführungen Reitzensteins im *Poimandres* W. Kroll's Artikel RE VIII 1, 800 Schl. Tambornino a. a. O. 70, 1. Außer im *Poimandres* hat Reitzenstein diese Frage behandelt in den Verh. des II. intern. Kongr. für allgemeine Religionsgeschichte, Basel 1905, 318 und Nachr. Gött. G. W. 1904, 318f. S. ferner noch Weber, *Ägypt.-griechische Götter im Hellenismus*, Groningen 1912, 10.



Weßen und irdischer Materie, aus der ihr Leib mit allen Gliedern gebildet ist, zusammengesetzt (Ascl. 60, 4). Hermes selbst bezeichnet diese Götter als *statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somniis multisque aliis rebus praedicentes, inbecillitates hominibus facientes, easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis*<sup>1</sup>. Diese Götter müssen demnach, damit sie gut gelaunt sind, wohl verehrt werden. Daß ihre Verehrung Pflicht ist, geht auch aus den anschließenden Gedanken hervor. Diese eigenartige Lehre von den Göttern, welche durch Menschenhand geschaffen werden, ist dem Hermes so wichtig, daß er sie wenige Kapitel später (37) ausführlicher darlegt. Er hält es für das größte Wunder, *quod homo divinam potuit invenire naturam eamque efficere*. Wie das gekommen ist, erklärt sich auf sehr merkwürdige Weise: *quoniam proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem, qua efficerent deos*<sup>2</sup>. Sie schufen ihre Gebilde und unfähig, Seelen zu schaffen, zitierten sie die Seelen von Dämonen in sie hinein, damit die Idole die Kraft hätten, Gutes und Böses zu wirken. Es folgen dann mehrere Beispiele, die uns sehr überraschen, da dabei nicht mehr an Statuen gedacht wird, sondern der Gedanke der Apotheose verdienter Menschen vorliegt, des durch Erfindung der Medizin verdienstvollen Asklepios<sup>3</sup>, der da, wo sein menschlicher Leib begraben liegt, in monte Libyae, circa litus crocodillorum, jetzt einen Tempel habe und noch vom Himmel aus wie früher den Menschen hilfreich sei, und dann des Hermes, *cuius avitum mihi nomen est, nonne in sibi cognomine patria consistens omnes mortales undique venientes adiuvat atque conservat? Isin vero Osiris quam multa bona praestare propitiam, quantis obesse scimus iratam! terrenis etenim diis atque mundanis facile est irasci, utpote*

<sup>1</sup> Augustinus civ. d. VIII 23 erwähnt ausführlich diese Lehre.

<sup>2</sup> Mit Recht wundert sich Augustinus, wie Hermes, da die Götterbildung infolge eines großen Irrtums der Vorfahren geschehen sei, sich darüber beklagen könne, daß einst die Verehrung dieser Götter schmähsch zusammenbrechen würde.

<sup>3</sup> Schon jetzt mag erwähnt sein, daß wir auch hier wieder auf Poseidonios stoßen, s. Wendland, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* I (1888) 202.

qui sint ab hominibus ex utraque natura facti atque compositi<sup>1</sup>. Die qualitas dieser irdischen Götter constat de herbis, de lapidibus et de aromatibus divinitatis naturam in se habentibus. (Mir unverständlich.) An göttlicher Verehrung, das wird wieder betont, finden sie großen Gefallen. Schließlich mögen noch die charakteristischen Schlußworte hier stehen: sic deorum factor est homo. et ne putassis fortuitos effectus esse terrenorum deorum, o Asclepi: dii caelestes inhabitant summa caelestia, unus quisque ordinem, quem accepit, complens atque custodiens, hi nostri vero singillatim quaedam curantes, quaedam sortibus et divinatione praedicentes, quaedam providentes hisque pro modo subvenientes, humanis amica quasi cognatione auxiliantur.

Die Vorstellung, die hier zu Grunde liegt, ist, wenn auch nicht in dieser Form, recht alt. Den Zusammenhang der Götter mit ihren Bildern zeigt doch z. B. recht gut die allgemeine Vorstellung, daß man, wenn man das Bild eines Gottes habe, seiner selbst habhaft werden könne<sup>2</sup>. Die Götter wohnen eben in ihren *ἀγάλματα*, und diese sind darum auch z. B. nach Valentin für die Menschen ein Gegenstand scheuer Furcht, obwohl sie doch aus Menschenhand hervorgegangen sind<sup>3</sup>. Freilich zu Theurgien wie bei Hermes sind diese Anschauungen wohl kaum verwandt worden. Indes hat es ähnliche Kunststückchen eigentlich zu allen Zeiten gegeben; *ἀνδριάντας ποιεῖ περιπατεῖν*, sagt Clem. in Homil. II 32, 638 von Simon Magus. In solche theurgische Sphäre weist auch das Wunder des Lukianischen Zauberers (Philops. 35 f.), das uns durch den Goetheschen Zauberlehrling bekannt ist. Das geht

<sup>1</sup> Dann wieder etwas Merkwürdiges: unde contingit ab Aegyptiis haec sancta animalia nuncupari colique per singulas civitates eorum animas, quorum sunt consecratae viventes, ita ut eorum legibus incolantur et eorum nominibus nuncupentur. per hanc causam, o Asclepi, quod aliis quae colenda videntur atque veneranda, apud alios dissimiliter habentur, hanc propter bellis se lacessere Aegyptiorum solent civitates. In diesem Passus scheinen wir wirklich einmal etwas direkt Ägyptisches zu haben.

<sup>2</sup> Beispiele bei Lobeck, *Aglaophamus* 274 f. Dasselbe liegt auch bei der Vorstellung vom *ἦρως κτίστης* vor. Wie tief diese sitzt, hat Fr. Skutsch an Horazens 16. Epöde gezeigt, Neue Jahrb. 23 (1909) 23 ff.

<sup>3</sup> Clem. Alex. II 8, 36 (132, 6 St.). Preuschen in Herzog-Haucks RE<sup>3</sup> XX 400. Über die Gleichsetzung von Bild und Persönlichkeit hat Radermacher, Festschr. für Gomperz, 197 ff. gehandelt.

ja schon alles auf Orpheus zurück, von dem uns jene *ἑπωδὴ Ὀρφική* bekannt ist, welche die Satyrn in Eurip. Kykl. 646 anwenden möchten, *ὡς αὐτόματον τὸν δαλὸν τρέχειν*. Auch die speziell von Hermes vorgebrachte Lehre ist uns nicht ganz unbekannt. Wir wissen, daß bei den Theurgen das Äußerste darin bestand, Orakel aus dem Munde von zauberhaft geweihten Statuen zu holen. So sagt z. B. Prokl. in Tim. IV 240 A (III 6, 12 D): *ταῦτα γὰρ καὶ αἱ τῷ ὄντι τελεταὶ ὁρῶσιν, διὰ χαρακτῆρων καὶ ὀνομάτων ζωτικῶν τελούντες τὰ ἀγάλματα καὶ ζῶντα καὶ κινούμενα ἀποτελοῦντες* (s. was vorher steht), ebd. 287 C (155, 18 D): *κἀκείνο ἀτοπον τὴν μὲν τελεστικὴν καὶ χρηστήρια καὶ ἀγάλματα θεῶν ἰδρῶσθαι ἐπὶ γῆς καὶ διὰ τινων συμβόλων ἐπιτήδεια ποιεῖν τὰ ἐκ μερικῆς ὕλης γεινόμενα καὶ φθαρτῆς εἰς τὸ μετέχειν θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ' αὐτοῦ καὶ προλέγειν τὸ μέλλον*<sup>1</sup>. Heil- und Weissagekraft hat man den Statuen gewisser Wesen zugetraut, so berichtet Athenagoras c. 26 p. 145, 32 G aus der Troas: *οἱ μὲν ἄλλοι ἀνδριάντες τοῦ Νερυλλίνου κόσμημά εἰσι δημόσιον, . . . εἰς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, καὶ θύουσι τε δι' αὐτὰ καὶ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσιν χρυσῷ τὸν ἀνδριάντα οἱ Τρωαδεῖς*. Auf ganz dieselbe Vorstellung weisen auch die Verse bei Persius II 56: *nam fratres inter aenos, Somnia pituita qui purgatissima mittunt, Praecipui sunt sitque illis aurea barba*<sup>2</sup>. Der Brauch, die Statue eines göttlichen Wesens Orakel aussprechen zu lassen, ist gar nicht unbekannt, so kennen wir ihn bei der berühmten Statue des Hadad von Ba'albek, von der uns Macrobi. Sat. I 23, 13 berichtet (s. dazu Dussaud RE VIII 1, 53. 54). In diesen Zusammenhang gehören auch die im Altertum recht häufigen Berichte von *τέρατα* an Götterbildern, daß die Statuen sich abwenden (Liv. XL 59, 7), daß sie weinen (August. civ. d. III 11) oder schwitzen<sup>3</sup>. Auch die Schöpfung solcher tätiger *ἀγάλματα* ist uns recht geläufig. So hören wir

<sup>1</sup> vgl. Theol. Plat. 28 p. 70: *ἡ τελεστικὴ διακαθήρασα καὶ τινος χαρακτῆρας καὶ σύμβολα περιτιθεῖσα τῷ ἀγάλματι ἔμφυχον αὐτὸ ἐποίησε καὶ ἐλλαμφθῆναι παρὰ τοῦ θεοῦ, in Tim. I 16 E (51, 25 D): ὁ τελεστής σύμβολα ἅπαντα τοῖς ἀγάλμασι περιτιθεῖς ἐπιτηδεύοντα αὐτὰ κατέστησεν εἰς μετουσίαν δυνάμεων ὑπερτέρων.*

<sup>2</sup> Über solche und ähnliche Dinge hat auch Lobeck im *Aglaophamus* verschiedentlich unterrichtet, so S. 108. 122. 226 ff. 729.

<sup>3</sup> Nägeisbach, *Nachhom. Theol. des griech. Volksglaubens*, Nürnberg. 1857, 170.



Apok. Joh. 13, 15, daß das zweite „Tier“ dem Idol des ersten „Tieres“ belebendes *πνεῦμα* verleihen kann, damit es spreche und seine Verächter strafe. Interessant ist, was Damaskios bei Suidas p. 478 von einem *Ἡραϊσκος* erzählt, der *αὐτοφύης ἐγένετο διαγνώμων τῶν τε ζώντων καὶ τῶν μὴ ζώντων ἱερῶν ἀγαλμάτων*. Eine lehrreiche Äußerung findet sich in der vita des Apollonios von Tyana IV 20. Apolloniös treibt dort einen Dämon aus einem Jüngling. Dieser fährt hinaus und nimmt in einer Bildsäule Wohnung. Überhaupt sieht man im 2. und 3. christlichen Jahrhundert die Dämonen des Heidentums in den Kultbildsäulen verkörpert und durch die Konsekration in sie gebannt. So sagt Minuc. Fel. 27: *isti igitur impuri spiritus (daemones ut ostensum magis et philosophis a Platone) sub statuis et imaginibus consecratis delitescunt et adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur*<sup>1</sup>. Gerade aus späterer Zeit sind wir über diese Dinge recht gut unterrichtet. So verwirft zwar Plotin das Hinabsteigen der Gottheit in ein Bild, doch glaubt er, daß die Kraft, welche sich von ihr an die sichtbare Welt mitteilt, in eigentümlicher Weise im Bilde ihren Sitz habe (IV 3, 11 Anf.). Für Jamblich sind die Götterbilder *θειας μετουσίας ἀνάπλεα*, doch zieht er myst. III 29 kräftig gegen die *φαντασμάτων θανματοργία*, die *περιττή θανματοποιία* los<sup>2</sup>. Auch Porphyrios kennt solche Theurgen, die *ἀναγεννητικοὺς τῶν δραστηκῶν εἰδώλων* (ep. 24 Schl.), und beschäftigt sich mit solchen Dingen (Harleß 112). Es ist schade, daß für diese Fragen der Magie uns keine festen Zeitangaben zu Gebote stehen; doch braucht natürlich in diesen Dingen Hermes nicht erst von den Neuplatonikern abhängig zu sein. Möglicherweise müssen wir hier auch außer der Einkleidung mit ägyptischem Einfluß rechnen. Denn wir finden bei den Ägyptern die Vorstellung, daß, wer den Namen des Gottes hat, ihn selbst in Gewalt hat, wenngleich auch das nicht einmal ägyptischen Vorstellungen allein angehört<sup>3</sup>. Bei

<sup>1</sup> vgl. Orig. c. Cels. VII 69 p. 218, 20 K ff., Porph. b. Euseb. pr. ev. V 9, 8 f. u. a. m. Diels, *Elementum* 55.

<sup>2</sup> Einige für die hermetische Lehre verwertbare Gedanken finden sich bei Harleß, *Das Buch von den Mysterien*, München 1858, 27. 31. 80 ff.

<sup>3</sup> W. Kroll, Rh. M. 52, 346; A. Jeremias in Roschers Lex. III 1, 583; Ausfeld, Jahrb., Suppl. 28, 516 ff.

den Weihhandlungen zwang die Anrufung des Priesters die Götter dazu, ihre Statuen zu beseelen (vgl. Ascl. 77, 4 *evocantes animas* usw.), und seine Stimme schuf demnach Gottheiten, wie im Anfang die allmächtige Stimme Töts die Welt geschaffen hatte<sup>1</sup>. So entsteht ein Parallelismus zwischen göttlichem und priesterlichem Handeln, wie er ähnlich Ascl. 59, 12 nachgewiesen wird.

Damit wäre ungefähr die Sphäre bestimmt, in der diese Lehren des Hermes entstanden sein mögen. Genauer lassen sich die Dinge einstweilen wohl nicht fassen. Nur das Eine mag gesagt sein. Dieser Passus ist im Asclepius mit einer ganzen Reihe ägyptischer Anspielungen verbrämt. Deswegen braucht hier aber keine genuin ägyptische Lehre vorzuliegen. Es wird sich vielmehr hier um ein Allgemeingut der griechischen Welt handeln, an dessen Ausbildung Ägypten auch Teil gehabt haben kann. Übrigens steckt gerade diese Stelle in ihrem Zusammenhange voll von Schwierigkeiten, die indes zu besprechen hier nicht der Platz ist.

#### 4. Kap. Gedanken über die Stufenfolge der göttlichen Wesen und das Verhältnis zur Volksreligion.

Halten wir nun einen Augenblick inne und überschauen den Weg, den wir gekommen sind. Wir sprachen zuerst vom Monotheismus und gelangten von einem ganz transcendenten Gottesbegriffe über einen naiveren, dem platonischen mehr sich zu neigenden, zum Pantheismus; dann sprachen wir von Gottes Emanationen, von Hypostasen göttlicher Begriffe, wie dem Aion, und stiegen schließlich über die *δυνάμεις* zu den unvollkommeneren dämonischen Wesen herab. Wir können also eine Stufenfolge göttlicher Wesen konstatieren. Interessant wäre nun zu erfahren, ob den hermetischen Schriften eine solche Stufenfolge selbst zum Bewußtsein gekommen ist, ob sie vielleicht mit Absicht sich Derartiges konstruiert haben. Letzteres ist in der Tat verhältnismäßig oft versucht. So werden Jambl. myst. VIII 2 die Götter nach *αἰθέριοι*, *ἐμπύριοι* und *ἐπουράνιοι θεοί* geschieden.

<sup>1</sup> Cumont, *orient. Relig.* 111f., weitere Literatur ebd. 272.

Das berührt sich vielleicht mit der Trias *ἐμπυρίου, αἰθερίου, ὀλαίου* der oracula chaldaica (W. Kroll 31). In demselben Zusammenhange (1–4) werden zu den Göttern gerechnet der höchste Gott, seine Emanation, der Anfang und Gott der Götter, der schöpferische Nus und dann Helios, Selene und eine Reihe von Himmelsgöttern. Hier kommt schon die Unterscheidung heraus, die recht deutlich Ascl. 53, 16 wird: *Deorum genera multa sunt eorumque omnium pars intellegibilis, alia vero sensibilis*<sup>1</sup>. Nach einigen Zwischenbemerkungen kommt dann die nicht immer ganz klare Fortsetzung: *sunt ergo omnium specierum principes dii. hos consecuntur dii, quorum est princeps οὐσία: hi sensibles, utriusque originis consimiles suae, qui per sensibilem naturam conficiunt omnia, alter per alterum, unus quisque opus suum illuminans. caeli, vel quidquid est, quod eo nomine comprehenditur, οὐσαύραχης est Juppiter; per caelum enim Juppiter omnibus praebet vitam. solis οὐσαύραχης lumen est; bonum enim hominis per orbem nobis solis infunditur. Der οὐσαύραχης der 36 Fixsterne ist der, quem παντόμορφον vel omniformem vocant, qui diversis speciebus diversas formas facit. Ob die εἰμαρμένη als οὐσαύραχης der sieben Planeten bezeichnet werden soll, ist nicht mehr zu erkennen, da hier der Text zerrissen ist. Jedenfalls sind bei den δρατοί oder αἰσθητοί θεοί unterschieden Himmel, Sonne, Fixsterne und Planeten*<sup>2</sup>. Eine viel einfachere Gruppierung treffen wir ebenfalls Ascl. 65, 3 an. Jenseits des Himmels, unberührt von allem

<sup>1</sup> Es sind die νοηματικοί und αἰσθητοί θεοί, die zwischen dem *πρόον* und der *φύσις*, der *οὐσία αἰσθητή* stehen (Stob. I 293, 18). Was im Asclepius sich an die Worte anschließt, ist sehr merkwürdig: intelligibiles dicuntur non ideo, quod putentur non subiacere sensibus nostris, magis enim ipsos sentimus quam eos, quos visibiles nuncupamus. Merkwürdigerweise berichtet eine ähnliche Wendung, wenn auch in ganz anderem Zusammenhange, Laetanz inst. IV 6, 4 aus dem λόγος τέλειος des Hermes: Gott schuf θεὸν δρατὸν καὶ αἰσθητὸν — αἰσθητὸν δὲ φημι οὐ διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτόν — περὶ γὰρ τούτου, πότερον αἰσθάνεται <ἢ μὴ, εἰσαῦθις ἐξηθήσεται> — ἀλλὰ οὐ εἰς αἰσθητὸν ὑποπέμπει καὶ εἰς δρατὸν. Man sieht aber gleich, daß auch der Gedanke anders und verständlicher ist. Daß im Ascl. irgend ein Sinn gemeint ist, geht aus dem Gegensatz zu intellegere hervor. Bekanntlich wird im Ascl. auch νοητός wohl mit sensibilis übersetzt, z. B. 69, 19, wo Hermes den κόσμος νοητός nennt: mundum non natum, quem recte sensibilem dicimus. Vielleicht liegt aber doch etwas Ähnliches vor, wie wenn Poseidonios vom Auge der Seele spricht.

<sup>2</sup> Stob. I 417, 4: χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὃ μὲν τῶν πλανωμένων, ὃ δὲ τῶν ἀπλανῶν.



Körperlichen, thront der höchste Gott. Für die Berührung mit der Materie hat er seinen *διοικητής*, der zwischen Himmel und Erde seinen Platz hat, Juppiter genannt. Über Erde und Meer aber herrscht Juppiter Plutonium, der Nährer des sterblichen be-seelten und vegetarischen Lebens. Für die Unterscheidung der beiden Joves bietet die beste Parallele die Lehre des Xenokrates, der *Δία τὸν μὲν ἐν τοῖς κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν ὑπα-τον καλεῖ, νέαιον δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην*<sup>1</sup>. Von einer anderen, noch kürzeren Reihenfolge, die zuweilen erwähnt wird, *θεός — κόσμος (δεύτερος θεός) — ἄνθρωπος ( τρίτος θεός )*, wird später zu reden sein. Eine genau abgestufte Gruppierung findet sich schließlich noch Stob. I 402, 23: Im Himmel wohnen Götter, deren Herr der Schöpfer des Alls ist, im Äther Sterne, deren Archon Helios ist, in der Luft dämonische Seelen mit dem Monde als Beherrscher, auf Erden Menschen und die übrigen Lebewesen, beherrscht vom König, dem Sprouß und untersten der Götter.

Zu diesen Unterscheidungen haben wir nichts hinzuzusetzen. Die hauptsächlichste, die zwischen *θεοὶ νοητοὶ* und *αἰσθητοὶ*, wird von selbst klar, wenn von letzteren die Rede gewesen und der Einfluß des Sternenglaubens bei Hermes dargelegt ist. Daß Hermes übrigens mit dieser bewußten Gruppierung nicht allein steht, mag nur ein Beispiel zeigen, das den unseren sehr ähnelt. Apuleius de Platone I 95, 7 macht folgende Dreiteilung: unus et solus summus ille, ultramundanus, den wir auch von Hermes her kennen, incorporeus, der Weltvater und -schöpfer, an zweiter Stelle die Sterngottheiten, die caelicolae als *θεοὶ αἰσθητοὶ*, an dritter die medioximi, d. s. die Dämonen. Apulejus legt diese Teilung dem Platon in den Mund, für uns ist aber wichtig zu wissen, daß sie viel mehr poseidonischen Geist verrät<sup>2</sup>.

Bei dieser Aufzählung der Götterfolge fällt zweimal der Name Juppiter. Dabei entsteht sogleich die Frage: Wie verhält sich Hermes zu den Göttern der Volksreligion? Wir sehen, er ignoriert sie nicht ganz, wohl weist er ihnen untergeordnete Rollen zu. Wie der Judengott bei den Gnostikern zum Demiurgen wird, so

<sup>1</sup> Plut. quaest. Platon. 1007 F, Heinze, *Xenokrates* 165. Diese Stelle verdanke ich Herrn Prof. Bousset.

<sup>2</sup> Cumont, *Jupiter summus exsup.*, Arch. f. Rel. IX (1906) 329 f.

hier Juppiter zum dispensator des Höchsten. Daß die Volksreligion nicht ganz fallen gelassen wird, sondern die alten Götter in veränderter Stellung bleiben, ist recht stoisch, während bekanntlich Platon Philosophie und Volksreligion noch unvereint nebeneinander hielt (Zeller II 2<sup>4</sup>, 716 f.). Die stoische Mythendeutung braucht nicht immer gleich einzutreten. So kennt z. B. Epiktet und nennt auch die Götter wie Zeus, Hera, Athene, Apollon, welche freilich die Weltverbrennung nicht überdauern; wie denn Epiktet überhaupt die Volksreligion beibehält, allerdings ein ziemlich freies Verhältnis dazu einnimmt (Zeller III 1<sup>4</sup>, 772). Es mag nebenbei auch noch etwa an Apulejus erinnert werden, der neben den Gestirnen, den sichtbaren Göttern, noch unsichtbare Wesen, wie die zwölf olympischen Götter kennt, die als Sprößlinge des höchsten Gottes und als ewige, von allem Körperlichen unberührte, reine Geister bezeichnet werden (deo Socr. 8, 9).

#### B. θεοὶ αἰσθητοί:

##### Οὐρανός, Ἥλιος, Σελήνη.

Nach der Götterlehre, die uns unsere Schriften selbst an die Hand geben, haben wir nunmehr noch über eine Klasse von Göttern zu handeln, die θεοὶ αἰσθητοί, die Himmelskörper. Zunächst ein Wort vom Himmel selbst, der schon für sich als göttliche Person gefaßt wird, wie wir Ascl. 54, 5 hören. Diese Stelle ist nicht die einzige. ὀρκίζω σε, οὐρανέ, θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον, sagt Hermes mit Übernahme eines orphischen Verses bei Suidas 422a<sup>1</sup>, und in der Κόρη κόσμον wenden sich die verurteilten Seelen an den Himmel: οὐρανέ, τῆς ἡμετέρας ἀρχῇ γενέσεως (Stob. I 395, 15). Über alle Zweifel deutlich ist die Göttlichkeit des Himmels Ascl. 38, 20 ausgedrückt mit den Worten: caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum, quorum augmenta detrimentaque Sol et Luna sortiti sunt. Der Himmel ist gleichsam die göttliche Person, in der alle anderen sichtbaren Götter zusammengefaßt erscheinen. So kann Hermes dem Askle-

<sup>1</sup> Wenn wir es hier nicht mit irgendwelcher Fälschung zu tun haben, vgl. oben S. 56.

pios auseinandersetzen, quomodo homo caeli vel quae in eo sunt dilectum possit habere et cultum. Über diese Frage können wir uns kurz fassen. Ansätze zu der Lehre haben sicherlich im Griechentum bestanden. Das zeigt die Götterfigur des Uranos. Die kosmogonische Spekulation der Stoiker stellte Himmel und Erde an die Spitze der Theogonie und identifizierte mit ihnen die Hauptgötter der verschiedenen Religionen (Varro l. l. V 57). Selbstverständlich hat aber das Meiste zu unserer Vorstellung der Orient, besonders wohl Syrien, beigetragen, scheint doch z. B. gerade nach Syrien der Caelus aeternus Jupiter (CIL VI 81) zu weisen. Man denke auch an Ahura Mazda, den alten persischen Himmels-gott, oder die semitische Caelestis. Die Mithrasreligion steht in sehr enger Beziehung zum Himmelskult. Bekanntlich wurde auch der Gott des Alten Testaments als Gott des Himmels und auch direkt als Himmel angesehen und verehrt. Ganz bestimmt ist die Göttlichkeit des Himmels von Poseidonios gelehrt worden<sup>1</sup>. Das charakteristische an unserer Vorstellung ist, was sonst nicht zu sein pflegt, daß über dem Himmel noch der Schöpfer der ganzen Welt wohnt.

Der Himmel ist der Wohnort der dei sensibiles, der θεοὶ αἰσθητοί. Dieser Ausdruck, wie überhaupt die Unterscheidung der beiden Klassen geht wohl bis auf Platons θεοὶ ὄρατοι zurück, die er Tim. 40 D nennt<sup>2</sup>. Speziell der Ausdruck αἰσθητοὶ θεοὶ kommt verschiedentlich bei Philon vor, bei dessen Monotheismus die präzise Ausdrucksweise in dieser Frage beachtenswert ist<sup>3</sup>. So sagt er opif. m. 27 vom οὐρανός: θεῶν ἐμφανῶν τε καὶ αἰσθητῶν οἶκος ἐμελλεν ἔσεσθαι ἱερώτατος<sup>4</sup>. Die Göttlichkeit der Gestirne können

<sup>1</sup> An Literatur s. Cumont im Arch. f. Rel. IX (1906) 333, 2; *oriental. Relig.* 150 ff., 296; RE II 1, 1247 ff., I 1, 696. Wissowa RE II 1, 1247 und 1276 f. Bousset, *Relig. d. Judent.* 361. Somn. Scip. 17 (globus caelestis) summus ipse deus, arcens et continens ceteros. Diog. L. VII 139: Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ θεῶν τὸν οὐρανὸν φησι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου. 138: οὐρανὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἐσχάτη περιφέρεια, ἐν ᾗ πάν ἴδονται τὸ θεῖον.

<sup>2</sup> Bernays, Sitzungsber. Berl. Akad. 1882, III 44 f. τοὺς φαινόμενους οὐρανίους θεούς Theophrast, s. Bernays, *Theophr. Schr. über d. Frömmigkeit* 44; vgl. Maaß, *Tagesgötter* 24 ff. u. ö.; Dieterich, *Mithrasl.* 62; Wendland, *Kultur* 2 122.

<sup>3</sup> vgl. auch Cumont, *Philon. de aetern. mundi*, proleg. XI.

<sup>4</sup> vgl. etwa aetern. m. 14, 22.





wir überhaupt kurz abtun. Wir haben es hier mit der ganz alten Lehre zu tun, für die schon Anaximander<sup>1</sup> mit seinem Namen eingetreten ist, die bei Pythagoras, Platon, Aristoteles, den Peripatetikern, Stoikern<sup>2</sup> sich findet und namentlich seit dem Eindringen chaldäischer Weisheit (s. etwa Diodor II 30f.), um einen festen Namen zu haben, seit Berossos, besonders stark auftritt und religiöse Bedeutung bekommt. Männer wie Poseidonios, Plutarch, Apuleius und viele andere, die Astrologen gar nicht mitgerechnet, geben davon Zeugnis. Man muß aber bei Hermes beachten, daß die Sterne nicht immer selbst als Götter gedacht sind, als die ζῶα νοερά, von denen Philon zu reden pflegt<sup>3</sup>, als die divinis animatae mentibus des Somnium Scipionis (15), sondern daß sie nur als die äußeren Hüllen angesehen werden, deren sich die Götter bedienen, um sichtbar zu werden. So heißt es P. III 2: καὶ ὧφθη ὁ οὐρανὸς<sup>4</sup> ἐν κύκλοις ἐπὶ, καὶ θεοὶ ταῖς ἐνάστροις ιδέαις ὀπιτανόμενοι σὺν τοῖς αὐτῶν σημείοις ἄπασι. καὶ διηριθμήθη τὰ ἄστροα σὺν τοῖς ἐν αὐτοῖς θεοῖς. Ganz dieselbe Ansicht von den Gestirnen als Trägern und Erscheinungsformen der Götter findet sich bei Plutarch und bei Ptolemaios, der die Planeten nicht Zeus, Aphrodite usw. nennt, wie es z. B. bei Hermes in der Κόρη κόσμου doch geschieht, sondern stets ὁ τοῦ Διὸς, ὁ τῆς Ἀφροδίτης, wobei das manchmal auch hinzugesetzte ἀστήρ zu ergänzen ist<sup>5</sup>. Diese Bezeichnung, die sich auch bei Platon findet (Epin. 987 B), ist in der klassischen Periode durchaus die übliche. Erst allmählich hat sich die abgekürzte durchgesetzt<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> s. Cic. n. d. I 25 nach Philodem. plac. I 7, 12 (Doxogr. 302, 3); Cyrill. c. Jul. I 515 B; Tert. adv. Marc. I 13 p. 307, 6 K.

<sup>2</sup> Aët. plac. V 20, 1 (Doxogr. 432, 3); Philodem. piet. c. 13, 9 (Doxogr. 547 a 12); Epiphani. haeres. I 5 (Doxogr. 588, 6). Bekannt ist, daß Euhemeros nur die οὐράνιοι θεοὶ gelten ließ.

<sup>3</sup> opif. m. 73; Gigant. 7 f.; plant. 12; somn. I 135, s. auch spec. leg. I 13 ff.

<sup>4</sup> Hier liegt wohl das platonisch-poseidonische etymologische Wortspiel vor, das den οὐρανός ableitet von ὀράσθαι. S. dafür etwa Gronau, *Posidon. eine Quelle für Basil. Hexahemeros*, Braunschweig 1912, 58.

<sup>5</sup> Möller, *Geschichte der Kosmologie*, Halle 1860, 65; Boll, *Stud. über Claud. Ptol.* 181. Übrigens vgl. auch Diodor II 30.

<sup>6</sup> Cumont, *Neue Jahrb.* 27 (1911) 2. A. 8.

Unter allen sichtbaren Göttern spielt die Sonne eine ganz hervorragende Rolle. Daß ihr, die auf die Erde den größten Einfluß ausübt, vor allen Gestirnen der erste Platz angewiesen wird, ist an sich nicht verwunderlich<sup>1</sup>, wie sie denn auch wirklich in der *Κόρη κόσμου* der erste aller Planeten ist, eher noch als Saturn und Juppiter (p. 393, 5 ff.), und P. V 3 von ihr gesagt wird: „Helios, der größte der Götter am Himmel, dem alle himmlischen Götter weichen wie einem Könige und Dynasten, . . . größer als Erde und Meer<sup>2</sup>.“ Indes wird ihr eine noch viel weitere Kompetenzsphäre zugewiesen. Sie leitet mit dem Mond zusammen das Werden und Vergehen alles Körperlichen<sup>3</sup>; sie lenkt und erleuchtet überhaupt alles in der Welt, sie ist der dispensator totius vivacitatis, der zweite Gott, dem nach dem allmächtigen Anbetung gebührt<sup>4</sup>. Sie hat auch an der Erschaffung der Welt teil, ist πατήρ τῶν κατὰ μετουσίαν<sup>5</sup>, und durch sie empfängt Gott τὴν ὄρεξιν τοῦ ἀγαθοῦ<sup>6</sup>. Wie der schöpferische Gott ist sie mit Schöpferkraft begabt, εἰκὼν ἐστὶ τοῦ ἐπουρανίου δημιουργοῦ θεοῦ<sup>7</sup>. Nicht nur das, sie ist schließlich gar der Demiurg selbst<sup>8</sup>. Ja noch mehr: εἰ δέ τις ἔστι καὶ νοητὴ

<sup>1</sup> Nach einer anderen Theorie ist sie der Mittelpunkt aller Gestirne, P. XV 17: περὶ δὲ τὸν ἥλιον αἱ ὀκτώ εἰσι σφαῖραι τούτου ἡρηγμένας ἢ τε τῶν ἀπλανῶν <αἷτε> ἔξ τῶν πλανομένων καὶ ἡ μία περιέγειος. S. S. 102.

<sup>2</sup> Wenn Reitzenstein, *Poimandres* 282 als Parallele Lucan I 50 f. annimmt, wo von Nero gesagt wird: tibi numine ab omni cedetur, so ist das wohl nicht recht, da es von Nero, wenn er in den Himmel kommt, ganz allgemein gesagt ist, nicht von dem angenommenen Fall, daß er dann der Sonnengott werden sollte.

<sup>3</sup> Ascl. 38, 20: caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum, quorum augmenta detrimentaque sol et luna sortiti sunt.

<sup>4</sup> Ascl. 68, 9. 67, 24 secundum etenim deum hunc crede . . . omnia gubernantem omniaque mundana inlustrantem animalia sive animantia sive inanimantia, vgl. P. XV 5, p. 350, 8 R; Stob. I 407, 25; Filast. 10, 2 quem Hermes ille vanus paganus Trism. docuit post deum omnipotentem non alium nisi solem debere ipsum et homines adorare (W. Kroll, *R. E.* VIII 1, 807).

<sup>5</sup> X 2: ὁ μὲν γὰρ κόσμος καὶ ὁ ἥλιος τῶν κατὰ μετουσίαν καὶ αὐτὸς πατήρ κτλ.

<sup>6</sup> X 3: τὴν ὄρεξιν λαβὼν τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ ἡλίου.

<sup>7</sup> Stob. ecl. I 293, 21: καθάπερ γὰρ ἐκεῖνος τὸ ὅλον ἐδημιουργήσῃ, καὶ ὁ ἥλιος δημιουργεῖ τὰ ζῶα καὶ γεννᾷ τὰ φυτὰ καὶ τῶν πνευμάτων προτανεύει.

<sup>8</sup> P. XV 5: οὕτω γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν αἰεὶ ὁ δημιουργός, λέγω δὲ ὁ ἥλιος. <διοικεῖ>, τὴν μὲν οὐσίαν κατὰγων, τὴν δὲ ὕλην ἀνάγων καὶ περὶ αὐτὸν καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἔλκων καὶ ἀπὸ ἑαυτοῦ πάντα διδούς πᾶσι· αὐτὸς γὰρ ἐστίν, οὗ ἀγαθαὶ ἐνέργειαι οὐ μόνον ἐν οὐρανῷ καὶ ἀέρι ἀλλὰ καὶ ἐπὶ γῆς εἰς τὸν κατώτατον βυθὸν καὶ ἄβυσσον διήκουσιν.

οὐσία, αὕτη ἐστὶν ὁ τούτου ὄγκος, ἥς ὑποδοχὴ ἂν εἴη τὸ τούτου φῶς· πόθεν δὲ αὕτη συνίσταται ἢ ἐπιρρεῖ, αὐτὸς μόνος οἶδεν (P. XV 6). Also selbst die höchsten Begriffe griechischer Philosophie, der νοῦς, das ἡγεμονικόν der Welt, sind auf sie übertragen; mehr kann man kaum von ihr aussagen: sie ist der höchste Gott der Welt geworden. Im siebenten und den folgenden Paragraphen des XV. Traktats wird eine ausführliche Schilderung von ihr gegeben. Sie ist gedacht als kranztragender Wagenlenker mit dem kosmischen Wagen. Ihre Zügel sind Leben, Seele, Pneuma, Unsterblichkeit, Genesis. Sie schafft alles, gibt den Unsterblichen ihr ewiges Leben und bringt in den Kosmos, vielmehr die sublunare Sphäre — die höchste Region nennt Hermes ἀθάνατα μέρη τοῦ κόσμου —, Leben, Werden und Veränderung<sup>1</sup>, ἑλικὸς τρόπον μεταποιῶν καὶ μεταμορφῶν εἰς ἄλληλα, γένη γενῶν καὶ εἶδη εἰδῶν ἀντικαταλασσομένης τῆς εἰς ἄλληλα μεταβολῆς καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν μεγάλων σωμάτων ποιεῖ δημιουργῶν. Ihre ζωογονία ist πυκνὴ τις καὶ ἀδιάλειπτος τῇ τόπῳ καὶ τῇ χορηγίᾳ. Umgeben ist sie von den Heerscharen der Dämonen (10), als deren Archon, wie wir schon früher sahen, sie angesehen wird (13)<sup>2</sup>. Kurz darauf wird ungefähr folgendes Weltbild entworfen: Die Welt der Ideen hängt von Gott ab, von der Welt der Ideen die sinnlich erfassbare, ὁ δὲ ἥλιος διὰ τοῦ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ κόσμου τὴν ἐπιρροὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ χορηγεῖται τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέστι τῆς δημιουργίας. Sie ist das Zentrum der acht Sphären, der Fixsternsphäre, der sechs Planetensphären und der περίγειος. Von den Sphären wiederum hängen die Dämonen ab und von ihnen die Menschen, und so schließlich in dieser absteigenden Reihe alle mittelbar von dem ersten Gliede, Gott. Gott ist der πατὴρ πάντων, die Sonne der δημιουργός, die Welt das ὄργανον τῆς δημιουργίας. Mit der Demiurgenrolle der Sonne hängt es wohl zusammen, daß sie als Gott der Zeugung angesehen wird, der den Kinderlosen verflucht, wie ausdrücklich II 17 betont wird. Hierher muß man sicher auch X 2f. ziehen, wie es Reitzenstein, *Poim.* 198, 1 schon

<sup>1</sup> vgl. § 12: σωτὴρ δὲ καὶ τροφεύς ἐστι παντὸς γένους ὁ ἥλιος κτλ.; vgl. auch aus der nicht mehr hermetischen Schrift, der letzten des Corpus, § 11.

<sup>2</sup> Stob. ecl. I 293, 24: τῶν πνευμάτων προτιανεύει.



getan hat, wo zwar die Sonne aus ihrer Rolle von Gott verdrängt ist, wo aber doch die alte Vorstellung noch deutlich genug durchblickt. Es heißt dort: αἴτιος δὲ ὁ πατήρ τῶν τέκνων καὶ τῆς σποράς καὶ τῆς τροφῆς, τὴν ὄρεξιν λαβὼν τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ ἡλίου. τὸ γὰρ ἀγαθὸν ἐστὶ τὸ ποιητικόν<sup>1</sup>.

Ziehen wir das Fazit unserer Betrachtung. Die Sonne erscheint äußerst nahe an das Zentrum der hermetischen Götterwelt herangerückt. Von ihr hängt alles Leben und Sein in der Welt ab. Sie ist, wie es scheint, im XV. Traktat überhaupt als höchster Gott aufgefaßt, während sonst ausdrücklich betont wird, daß sie als zweites Wesen noch einen Gott über sich habe.

Diese heliolatrischen Lehren stellen nichts Unbekanntes und Neues dar. Besonders seit der Studie Cumonts, *La théologie solaire du paganisme romain* (Mém. acad. inscr. t. XII), Paris 1909, sind wir darüber recht klar unterrichtet<sup>2</sup>. Die göttliche Verehrung der Sonne war schon in alten Zeiten den Griechen bekannt<sup>3</sup>, so betete Sokrates zur Sonne (Symp. 220 D), und das Sophokleische Wort, daß die Sonne sei γεννητὴ θεῶν und πατὴρ πάντων (Nauck<sup>2</sup> fr. 1017) wird sich von der allgemeinen Ansicht nicht eben weit entfernt haben. Mußte doch allen Menschen die Majestät der Sonne, die durch Wärme und Licht, das sie durch die ganze Welt ergießt, alles erschafft und belebt, von selbst als göttlich erscheinen. Und in der Tat muß jede Naturreligion in der Verehrung der allmächtigen Sonne münden. Freilich hatte das bei den Griechen seine Schwierigkeit, da die Sonne einstweilen hinter den großen Göttern und vor allem den Begriffsgöttern der Philosophie<sup>4</sup> zurückstehen mußte. Einen Schritt weiter zur Heliolatrie haben dann die Stoiker gemacht, indem sie, wohl an die alte Lehre des großen Ephesiens vom Urfeuer anknüpfend, das Feuer als Gott ansahen<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> vgl. noch Zielinski, *Arch. f. Rel.* VIII (1905) 341, 1.

<sup>2</sup> Eine kurze Zusammenfassung gibt Cumont selbst *orient. Rel.* 157 und *Mysterien des Mithra* 172 ff., ganz zuletzt noch *Astrol. and rel. among the Greeks and Rom.* 1912 passim, s. auch Binder, *Dio Chrysostomus u. Posidonius* 78.

<sup>3</sup> s. Rapp in Roschers Lex. s. v. Helios I 2024 f.

<sup>4</sup> s. die trefflichen Beobachtungen Dieterichs im *Abraxas* 54 ff.

<sup>5</sup> Man sehe nur Aët. pl. I 7, 19 (Doxogr. 302 b. 22).

das alles schafft und erhält, demgemäß vom  $\pi\eta\rho\ \nu\omega\epsilon\rho\acute{o}\nu$  sprachen und die ganze Welt für nichts weiter als modifiziertes Feuer hielten. Gleichzeitig ist nach ihnen die Sonne aber auch feurig und nährt sich von Feuer (Zenon St. v. fr. I 120, Kleanthes ebd. 501. 504). Dazu kommt, daß es die Stoa überhaupt auf die Mythendeutung ablegte und ablegen mußte. Sobald man aber anfang, in den Göttern des Volkes Kräfte oder Elemente der Natur zu erkennen, wurde man von selbst dahingedrängt, einen hervorragenden Platz dem Gestirn einzuräumen, von dem die Existenz der Erde abhängt, wie es in der Tat Kleanthes schon getan hat (St. v. fr. I 499 ff.). Auf diesen bestehenden Stamm hat Poseidonios ein viel mehr entwickeltes Reis gepfropft, indem er jene alten chaldäischen Vorstellungen übernahm, die besonders in Mesopotamien und Syrien<sup>1</sup> ausgebildet, durch astronomische Entdeckungen genährt, damals in den Okzident fluteten. Aber selbst er hätte den Einflüssen dieser Naturreligion, in der naturgemäß die Sonne ganz im Mittelpunkt stand, nicht so Vorschub leisten können, wenn er nicht von den Priestern gewisser orientalischer Kulte, besonders des mithrischen, Unterstützung gefunden hätte, die das neue griechisch-orientalische Gewächs durch die ganze Welt trugen und verbreiteten und die Vorstellungen als religiöse Dogmen allen Ständen überlieferten.

Die Chaldäer hatten zuerst die Beobachtung gemacht, daß die Planetenbahnen von den Umdrehungen der Sonne abhängig seien, und daraus geschlossen, daß die Sonne ihren Lauf lenke, eine Ansicht, die von Panaitios und Poseidonios weiter getragen ist, wie wir z. B. aus Cic. div. II 89<sup>2</sup> oder Somn. Scip. 17 schließen können. Es lag nahe, daß die Sonne dann schließlich zum Herrn und Lenker aller Sterne wurde. So lernen wir sie schon im Somn. Scip. oder etwa bei Philon (z. B. quis rer. div. 223) kennen.

Die Verehrung der Sonne, die Licht und belebende Wärme spendet, war, wie gesagt, schon alt; aber erst damals ging man

<sup>1</sup> Aus Ägypten sind sie sicher nicht gekommen, Cumont, *orient. Rel.* 107, vgl. jetzt auch noch allgemein *astrology and religion* 161.

<sup>2</sup> Cic. div. II 89, wo er die Lehre der Chaldäer nach Panaitios ausinandersetzt; Somn. Scip. 17 (nach Poseidonios): *sol dux et princeps et moderator luminum reliquorum*, vgl. Tusc. I 68, Plin. n. h. II 12, Lucan Phars. X 201, Cumont, *théol. sol.* 8, 1.

im Abendlande soweit, in ihr auch den souveränen Herrn alles Lebens und Verderbens zu sehen, der durch seine täglich erneuerte Tätigkeit die Materie befruchte. Diese Lehre findet sich übrigens auch in den astrologischen Schriften des Hermes, so z. B. catal. cod. astrol. VII 233, 5: τὸν Ἥλιον τῶν πάντων εἶναι ἀρχηγέτην καὶ σπορέα oder bei Jul. Laod. cat. astr. I p. 136, 2: ἥλιος πάντων ὧν γενεσιάρχης. Bekanntlich ist ja auch Mithras δεσπότης γενέσεως. Wieder dürfen wir Poseidonios für diese Vorstellung als Vermittler ansehen<sup>1</sup>.

Die Entwicklung ging konsequent weiter. Weil die Sonne alle Materie schafft und belebt, wurde sie von selbst in die Stellung des Leiters und Herrschers über die gesamte Welt gedrängt. Das war, was wieder bezeichnend ist, schon dem Plinius bekannt und wurde von Astrologen gelehrt<sup>2</sup>. Und ebenso wie das feurige Gestirn den Planeten ihre Bewegung zuteilte und sie im Wechsel anzog und abstieß (Cumont, th. sol. 20), so sandte es auch nach damaligem Glauben die Seelen bei der Geburt in die Körper und ließ sie nach dem Tode zurückkehren<sup>3</sup>. Außer dem, was schon früher von der Rolle des Helios als Zeuger bei Hermes gesagt wurde, fällt nun vielleicht auch Licht auf P. XV 7, wo von seinen Zügeln gesagt wird: εἰσὶ δὲ ἡνίαυ ζωῇ καὶ ψυχῇ καὶ πνεῦμα καὶ ἀθανασία<sup>4</sup>. Aus dieser Vorstellung wie allgemein der von der Demiurgenrolle der Sonne wird auch verständlich, daß nach XI 15 von ihr unmittelbar der Mensch abhängen soll<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> s. Boll, *Stud. über Claud. Ptol.* 133 ff.; Cumont *a. a. O.* 13 (vgl. für Mithras 16). Statt vieler Belege sei auf Cic. n. d. II 49 u. 102 gewiesen. s. auch Rapp b. Roscher I 2021 ff.

<sup>2</sup> Plin. II 13; Jul. Laod. cat. cod. astr. I 136, 1: ἡγεμῶν τοῦ σύμπαντος κόσμου καθεστώς, πάντων καθηγούμενος καὶ πάντων ὧν γενεσιάρχης. Heliod. Comm. in Paul. cat. IV p. 81, 12: Ἥλιος τοῦ παντός ἐφορός, Hermipp. 16 § 115 (p. 24 K), Claudian I 1; Cumont *a. a. O.* 14, 3. Die Parallelen (auch aus Philon, z. B. prov. II 64) lassen sich noch beträchtlich vermehren. Instar multorum sei der Hymnus aus dem großen Pap. Paris. 1596 genannt: πρὸς ἥλιον λόγος· ἐπικαλοῦμαι σε, τὸν μέγιστον θεόν, ἀέναον κύριον, κοσμοκράτορα κτλ. δεῦρό μοι . . . ὁ ἱλαρὸς ἀγαθὸς δαίμων . . . ἐπικαλοῦμαι σου τὰ ἱερὰ καὶ κρυπτὰ καὶ μεγάλα ὀνόματα, οἷς χαίρεις ἀκούων. Dieterich, *Abraxas* 24.

<sup>3</sup> Censorin die nat. c. 8; Cumont, *théol. sol.* 17 ff.; *Myster. d. Mithra* 174 f.

<sup>4</sup> Für Claud. Ptol. sind schon allgemein die Gestirne *θεῖα* mit *αἰδίου* οὐσίας. Boll, *a. a. O.* 72 f.

<sup>5</sup> Freilich ist sie da schon etwas degradiert: εἶσι τοίνυν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἄνθρωπος.



Diese Macht der Sonne über die Seele wird, insofern letztere auch das Prinzip der Vernunft darstellen kann, noch einen anderen Grund haben. Man wußte genau und sah es täglich, daß dies wohlgeordnete All nicht von irgend einer blinden Macht gelenkt werden könne. So wurde auf die Sonne mit ihrem Prinzipat auch die Intelligenz übertragen, sie wurde das *φῶς νοερόν* und damit die leitende Weltvernunft, wie Cicero sagt, die mens mundi et temperatio<sup>1</sup>; daß sie dadurch auch Schöpferin der vernünftigen Seele wurde, war eine ganz einfache Konsequenz.

Die Lehre von der *νοητὴ οὐρα* der Sonne, die auf chaldäischen Vorstellungen beruht (Cumont *a. a. O.* 19), geht ebenfalls auf Poseidonios zurück<sup>2</sup>. Doch konnte er auch hier sich auf griechische philosophische Gedanken berufen, denn bekanntlich hatte ja schon Kleanthes, der Schüler Zenons, das *ἡγεμονικόν* in die Sonne verlegt<sup>3</sup>, ein Beweis dafür, daß auch ohne den fremden Einfluß der Paganismus auf die Verehrung der Sonne als sein logisches Endziel hinstreben mußte<sup>4</sup>.

Mit dem Augenblicke aber, wo die Gottheit aus der Welt hinaus in transcendente Fernen geschoben wurde, war die ausgeprägte Sonnenreligion verloren. Höchstens als zweite Gottheit unter dem höchsten Gott konnte sie noch existieren, wie sie es in der Tat bei Hermes fast durchweg tut<sup>5</sup>, und da mußte natürlich ihre Stellung als hauptsächliche kosmische Gottheit wachsen,

<sup>1</sup> Somn. Scip. 17: Sol dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens m. et t. Macrobi. in Somn. Scip. I 20, 6 hat ganz recht erkannt, warum die Sonne so genannt werde: weil sie alles in der Welt leite, weil durch sie fiunt omnia, quae divina ratione fieri videmus. Treffend bemerkt er zu dieser Frage in Saturn. I 18: nam si conceptu mentis consilia nascuntur, mundi autem mentem solem esse opinantur auctores, a quo in homines manat intelligendi principium; merito boni consilii solem antistitem crediderunt.

<sup>2</sup> Neben Cic. beweist das auch Plin. n. h. II 12f.: sol... siderum ipsorum rector. hunc esse mundi totius ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet.

<sup>3</sup> s. Arius Didym. epit. 29, 7 (Doxogr. 465, 5. St. v. fr. I 499), Aët. plac. II 4, 16 (Doxogr. 332, 23); vgl. Wachsmuth, *Cleanthis fragm.* (Göttingen 1875) 5 u. 6, wo das Material zusammengetragen ist.

<sup>4</sup> Der Gegensatz, der dadurch zu Zenon entstand, welcher dem Äther die Vernunft zusprach, ist nie, auch von Poseidonios nicht, ausgeglichen worden. Cumont *a. a. O.* 28.

<sup>5</sup> z. B. Ascl. 67, 26: secundum etenim deum hunc crede.

je mehr man auf der anderen Seite ins Extreme fiel. Freilich ererbte Normen, namentlich religiöser Art zersprengt man nicht so leicht. Da half man sich dadurch, daß man von der kosmischen noch eine geistige Sonne, einen *νοητὸς ἥλιος* unterschied, in ihn den Nus verlegte und sonst nach Möglichkeit alles beim alten ließ (Cumont *a. a. O.* 31). So ist es vielleicht nicht Zufall, daß zuweilen von den *ἀκτῖνες* des höchsten Gottes, der an den betreffenden Stellen nicht als identisch mit der kosmischen Sonne erscheint, die Rede ist oder daß er, der seinen Strahl in die Seele der Menschen schicken müsse, damit die bösen Dämonen vertrieben werden<sup>1</sup>, direkt Helios genannt wird. Dabei mag daran erinnert sein, daß ein ganz ähnlicher Gedanke bei Philon belegt ist<sup>2</sup>.

Nach dieser weit ausholenden Behandlung der Frage wollen wir auf Einzelheiten nicht mehr eingehen. Es könnte vielleicht noch auf XV 9: *δινεῖται ὁ ἥλιος ἑλικὸς τρόπον* aufmerksam gemacht und erwähnt werden, daß von diesen gewundenen Drehungen der Drache, das *σύμβολον μυστικόν* des Feuers, genommen ist<sup>3</sup>. Und daß die Sonnenbahn als Schlange aufgefaßt ist, dafür haben wir eine Reihe von Zeugnissen. Schon sehr früh finden sich solche u. ä. Vorstellungen von einem *δράκων ἑλικτός*, die immer wieder neue Nahrung aus Asien erhielten<sup>4</sup>. Oder man mag bei den Zügeln<sup>5</sup> der Sonne P. XV 5 an Naevius bei Macrobius sat. I 18, 16 denken: *hac qua sol vagus igneas hobenas | immittit propius iugatque terra*, oder an Hermipp innern 16 § 115 (p. 24 K), Claudian I 1: *Sol qui flammigeris mundum complexus habenis*. Vorstellungen vom *πύρινος στέφανος* sind ältesten und jüngeren Zeiten bekannt<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> XV 16: *τῷ οὖν ἐν τῷ λογικῷ ἀκτὶς ἐπιλάμπει διὰ τοῦ ἡλίου . . τούτων καταγοῦνται οἱ δαίμονες. οὐδεὶς γὰρ οὐδὲν δύναται οὔτε δαιμόνων οὔτε θεῶν πρὸς μίαν ἀκτίνα τοῦ θεοῦ*. Der terminus *νοητὸς ἥλιος* kommt meines Wissens, obwohl offenbar sein Inhalt bekannt ist, nicht vor.

<sup>2</sup> virtut. 164. Daß Gott als *νοητὸς ἥλιος* gedacht ist, findet sich auch sonst, z. B. *vita contempl.* 473 M, somn. I 72, wo man die Entwicklung noch herauszuspüren meint. S. auch Reitzenstein, *Poimandres*, Anm. zu S. 350, 14.

<sup>3</sup> Näheres bei Dieterich, *Abrahas* 52.

<sup>4</sup> Macrobius Sat. I 17, 59; Eurip. fr. 9, N<sup>2</sup> 43. Eisler, *Weltenmantel* 431 ff.

<sup>5</sup> für den Wagen s. Rapp b. Roscher I 1999 u. 2005 f.

<sup>6</sup> Rapp b. Roscher I 2003, Stephani, *Nimbus u. Strahlenkranz*, 1859, 25 ff. Nach Reitzenstein, *Poimandres* 198 soll durch die Erwähnung des

Schließlich sei noch eins gestreift. Wir wissen, daß die Essener zur Sonne vor ihrem Aufgange beteten, und daß die Pythagoreer vor allem gehalten waren, die aufgehende Sonne zu verehren. Insbesondere Apollonios von Tyana hielt dies Gebot für sehr wichtig (Zeller III 2<sup>4</sup>, 171, 2), und Marc. Aurel z. B. berichtet ausdrücklich als pythagoreisch das *ἔωθεν εἰς οὐρανὸν ἀφορᾶν* (11, 27). Daran mag man denken, wenn man liest, daß man nach hermetischer Anschauung nur bei unter- oder aufgehender Sonne Gott seine *εὐλογία* darbringen darf. Sole etenim occidente, heißt die Vorschrift über das Gebet (Ascl. 80, 13), cum quis deum rogare voluerit, illuc debet intendere, sicuti et sole oriente in eum, qui subsolanus dicitur. Eine andere *εὐλογία* scheint auch nach den sonstigen Stellen, in denen darüber gehandelt wird, P. I 29 und XIII 16, gar nicht bekannt zu sein. Daß sich diese liturgische Vorschrift nur aus einer ursprünglichen, nicht mehr empfundenen Verehrung der Sonne herleiten läßt, liegt auf der Hand.

Neben der Sonne spielt der Mond eine gewisse Rolle, die sich besonders darauf gründet, daß durch ihn die Grenze zwischen Äther und Luft und danach zwischen Leben und Tod gebildet werde<sup>1</sup>. Dieser Gegensatz zwischen ätherischer und sublunarer Region, der dadurch zum Ausdruck kommt, entspringt bekanntlich einem ursprünglich aristotelischen, unzweifelhaft aber auch von Poseidonios übernommenen Gedanken, der die irdische Region im Gegensatz zur himmlischen auch pessimistisch zu schildern liebte. Durch ihn scheint er dann eine besondere Verbreitung bekommen zu haben<sup>2</sup>. Bei dieser Mittlerstellung des Mondes ist es, zumal bei seinem steten Zu- und Abnehmen, leicht verständlich, daß ihm auch, wie es öfter deutlich zum Ausdruck

Strahlenkranzes und die Erscheinung als Wagenlenker der Kult des römischen Reichsgottes aus der ägyptischen Heilslehre gerechtfertigt werden.

<sup>1</sup> z. B. XI 7: *θέασαι δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἀθανάτων ζώων ὅσον ἐστί, καὶ τὸ τῶν θνητῶν, μέσην δὲ ἀμφοτέρων, τῶν τε ἀθανάτων καὶ τῶν θνητῶν, τὴν σελήνην περιπορευομένην.*

<sup>2</sup> Capelle, *Neue Jahrb.* 15 (1905) 537, 2. vgl. Philol. b. Stob. I 173, 2, Philon opif. m. 9 p. 9, 15 Cohn u. Anm.; somn. I 134. M. Apelt, *De rationibus quibusdam etc.*, Diss., Jena 1907, 96; Heinze *Xenokrates* 75; W. Kroll, *oracula chald.* 33 f.



kommt<sup>1</sup>, eine Macht über die unter ihm liegende Welt und aller Dinge Werden und Vergehen, *αὐξάνεσθαι* und *φθίνειν*, zugeschrieben wurde. Auch dies läßt sich u. a. auf Poseidonios zurückführen<sup>2</sup>. Freilich ist diese Macht unter beide, Sonne und Mond geteilt. Das stimmt zu der Stellung der beiden in der *Κόρη κόσμου* (Stob. I 393, 14), wo aus der Planetenreihe nicht nur Helios sondern auch Selene herausgehoben und vor die anderen gestellt werden, so daß die Sonne den ersten Rang, den zweiten der Mond einnimmt. Das Verhältnis der beiden zueinander wird an einer anderen Stelle desselben Traktates (408, 2) folgendermaßen dargelegt: *ὁ μὲν γὰρ ἥλιος, καθὼς ἐγγιόν ἐστι τοῦ θεοῦ, τῆς σελήνης ἐπιμειζων καὶ δυναμικώτερος, ὃ δευτερεύει ἢ σελήνη καὶ κατὰ τάξιν καὶ κατὰ δύναμιν.*

Cumont wird recht haben, wenn er *a. a. O.* 22 behauptet, daß die Teilung der Herrschaft zwischen Sonne und Mond ägyptischen Anschauungen entspreche, während die Chaldäer nur den einen Helios als Herrn des Himmels angesehen hätten. Freilich ist diese ägyptische Vorstellung nicht allein auf Hermes übergegangen, sondern, wie wir bei der Planetenlehre sehen werden, ziemlich Allgemeingut geworden. Sicherlich ägyptischen Ursprungs ist im Grunde die Auffassung des Mondes als Schöpfungsgottes, die im 8. Buche von Jamblichus de mysteriis, das fast ganz der hermetischen Lehre gewidmet ist, § 3 zum Ausdruck kommt: *ἔστι δὲ οὖν καὶ ἄλλη τις ἡγεμονία παρ' αὐτοῖς (τοῖς Αἰγυπτίοις) τῶν περὶ γένεσιν ὄλων στοιχείων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμεων, τεττάρων μὲν ἀρσενικῶν, τεττάρων δὲ θηλυκῶν<sup>3</sup>, ἥτινα ἀπονέμουςιν ἡλίῳ καὶ ἄλλῃ τῆς φύσεως ὄλης τῆς πρὸς γένεσιν ἀρχή, ἥτινα σελήνῃ διδόασιν<sup>4</sup>.* Es war natürlich sehr leicht, daß Ägyptisches mit der

<sup>1</sup> Ascl. 38, 20: caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum quorum augmenta detrimentaue sol et luna sortiti sunt. P. X 17: *σελήνην . . . ὄργανον τῆς φύσεως, τὴν κάτω ὕλην μεταβάλλουσιν.*

<sup>2</sup> Rohde, *Der griechische Roman* 228, 1; Roscher, *Über Selene und Verwandtes*, Leipzig 1890, 61 ff.; Boll, *Studien über Cl. Ptol.* 13; vgl. auch Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* 521.

<sup>3</sup> Näheres über diese Elementenlehre später.

<sup>4</sup> Der Mond als Schöpfungsgott ist auch in dem magischen Gebet des Pap. Lond. 121 (3. Jhdt.). Die *Μήνη*, welche vom höchsten Gott geschaffen ist, wird angefleht, *ἵνα πάσαν ἰδέαν ἀποτελέσῃ καὶ πνεῦμα ἐκάστω ζῳῶ καὶ φυτῷ νείμῃς.* Reitzenstein, *Poimandres* 262.

griechischen Vorstellung vom Monde, der an der Grenze des Irdischen steht und so auf *γένεσις* und *μεταβολή* Einfluß hat, sich vermischte. Ganz allein aus dieser griechischen Anschauung wird sich aber jedenfalls erklären, daß der Mond P. XI 7 als *πρόδρομος τῶν ἐπὶ κόσμων* bezeichnet wird. Denn dazu braucht man die Planeten nur von unten, der sublunaren Sphäre, nach oben statt wie üblich umgekehrt zu zählen.

Soviel einstweilen von dieser Göttergruppe. Weitere astronomische und astrologische Dinge sind einer anderen Stelle vorbehalten.

---

## Inhalt.

### I. Hauptteil. Die Götterlehre des Hermes.

A. θεοὶ νοηματικοί . . . . .	1
1. Kap. Der höchste Gott . . . . .	1
1. Allgemeine Orientierung über den Gottesbegriff . . . . .	1
2. Bestimmungen des göttlichen Wesens . . . . .	6
a) Lokalisierung Gottes und ihre Folgen . . . . .	6
b) Gott αὐτοπάτωρ, αὐτόγονος καὶ μονοπάτωρ, μονογενής, Gott und der νοῦς . . . . .	10
c) Negierung von Eigenschaften Gottes unter Einwirkung der Transcendenz . . . . .	12
d) positivere Bestimmungen . . . . .	21
e) Erkenntnis Gottes aus seinen Werken (Teleologie) . . . . .	37
f) Pantheismus. Mannweiblichkeit . . . . .	43
2. Kap. Emanationen Gottes oder Hypostasen göttlicher Eigenschaften	55
1. Δεύτερος θεός: Λόγος, Νοῦς δημιουργός, Ἄνθρωπος, Αἰών . . . . .	55
2. Göttertrias und πνεῦμα . . . . .	71
3. Kap. Niedere göttliche Wesen: δυνάμεις, δαίμονες, die vom Menschen selbst geschaffenen Wesen . . . . .	76
4. Kap. Gedanken über die Stufenfolge der göttlichen Wesen und das Verhältnis zur Volksreligion . . . . .	95
B. θεοὶ αἰσθητοί: Οὐρανός, Ἥλιος, Σέλήνη . . . . .	98



b. x 1.75

1811, 14

## Lebenslauf.

Am 8. November 1889 wurde ich, Heinrich Josef Kroll, katholischer Konfession, zu Arnsberg i. W. als Sohn des Kaufmanns Josef Kroll und seiner Gattin Auguste geb. Tippel geboren. Meine gesamte Ausbildung, vom Elementarunterrichte an, erhielt ich zu Hagen i. W., wohin meine Eltern übergesiedelt waren. Ostern 1908 verließ ich das Gymnasium mit dem Zeugnis der Reife. Ich besuchte zuerst zwei Semester lang die Universität zu Münster i. W., weilte dann einen Sommer in Freiburg i. B. und einen Winter in Berlin, worauf ich nach Münster zurückkehrte. Im Sommer- und Wintersemester 1910 war ich Mitglied des philologischen Seminars, im zweiten Semester als Senior. Am 15. Mai 1912 bestand ich das Doktorexamen und am 25., 26., 27. November desselben Jahres die philologische Staatsprüfung.

Während meiner Studienzeit habe ich mich außer mit Germanistik und Philosophie dank den Anregungen meiner Münsteraner Lehrer besonders mit klassischer Philologie befaßt. Ich habe Vorlesungen gehört und mich an Übungen beteiligt in Münster bei folgenden Herren: Jostes, Schwering; Geyser, Hielscher, Meumann; Hoffmann, Koepp, Kroll, Radermacher, Muenscher, Seeck, Sonnenburg, Streitberg; in Freiburg: Aly, Schwartz; in Berlin: Roethe; Dessoir; Diels, Kekule von Stradonitz, Meister, Norden, von Wilamowitz-Moellendorf.

Allen meinen Lehrern bin ich von Herzen dankbar. Besonderen Dank schulde ich aber Herrn Prof. Dr. Kroll, der mir von Anfang an mit seinem Rate zur Seite gestanden und mich während meiner ganzen Studienzeit beeinflusst und gefördert hat.

---

