

Edmund Stein

Alttestamentlischen Bibelkritik in der späthellenistischen Literatur

Collectanea Theologica 16/1, 38-83

1935

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ALTTESTAMENTLICHE BIBELKRITIK IN DER SPÄTHELLENISTISCHEN LITERATUR.

Wer sich mit den exegetischen Schriften der Kirchenväter zum Alten Testament, namentlich mit den Kommentaren des hl. Hieronymus, befasst, stösst oft auf polemische Auseinandersetzungen mit Bibelkritikern, die verhältnismässig selten beim Namen angeführt werden. Ja, häufig begegnet man nur polemischen Wendungen und mehr oder weniger deutlichen Anspielungen, die auf das Vorhandensein einer alttestamentlichen Bibelkritik dazumal schliessen lassen.

Dasselbe, obgleich in geringerem Masse, ist auch in dem apologetischen Schrifttum der Kirchenschriftsteller der Fall. Das einschlägige Material, einmal gesammelt und geordnet, wäre für die Geschichte der Bibelkritik von grossem Interesse.

Mit vorliegender Arbeit wird ein bescheidener Anfang gemacht. Es wird versucht gewisse Richtungen und Methoden bestimmter Autoren auf dem Gebiete der alttestamentlichen Bibelkritik in der späthellenistischen Literatur klarzulegen. Ist diese erste Aufgabe gelöst, so wird es leichter sein, die diesbezüglichen polemischen Ausführungen, oder gar leise angedeuteten Anspielungen bei den Kirchenvätern richtig zu bewerten, in gewisse Systeme einzuordnen und womöglich auf bestimmte Autoren zurückzuführen.

I. Philo und Celsus.

1. Kritik des Alten Testaments bei Philo.

Das hellenistische Alexandria könnte man mit Recht als die Wiege der alttestamentlichen Bibelkritik ansehen. Verschiedene Umstände, positive und negative, trugen dazu bei. Zu den ersteren gehört die allgemeine Bildung (*paideia*), die sich auch die Juden Alexandriens anzueignen wussten. Die unmittelbare Folge davon war, dass man die biblischen Erzählungen mit den griechischen Mythen zu vergleichen und gar manches in der Bibel als mythenhaft (*μυθώδες*) zu empfinden begann. Ebenso wenig liessen sich manche primitive, herkömmliche Vorstellungen von dem Wesen der Gottheit aufrecht erhalten, nachdem man sich mit den Grundideen der griechischen Denker vertraut gemacht hatte. In beiden Fällen wurde an der biblischen Überlieferung von den Juden selbst Kritik geübt in dem Bestreben, die Bibel nach Möglichkeit mit den neugewonnenen Anschauungen in Einklang zu bringen.

Negativen Charakter hatten die Angriffe der alexandrinischen Judenfeinde, die sich zunächst gegen die Juden, sodann gegen das Judentum als solches richteten. Die grösstenteils scharfe Kritik an den heiligen Büchern der Juden zielte darauf hin, die jüdische Überlieferung und deren Träger, das jüdische Volk, herabzusetzen. Die polemische Tendenz trat an die Stelle des wissenschaftlichen Interesses. Die antijüdische Polemik rief in der Regel jüdische Apologetik hervor, die ebensowenig wie jene, der objektiven Wahrheit dienen konnte.

Jedoch nicht immer liegen die Dinge so klar vor uns. Manchmal muss man erst aus jüdischen Schriften, die einen mehr oder weniger apologetischen Charakter tragen, auf das Vorhandensein einer diesbezüglichen Polemik schliessen. Wenn z. B. der im 2. vorchristlichen Jahrhundert lebende jüdische Peripatetiker Aristobulos dem ägyptischen Könige Ptolemaios VI Philometor die biblischen Anthropomorphismen erklären will ¹⁾, so lässt diese Fiktion Spuren

¹⁾ Aristobulos bei Eusebius, *Præparatio evangelica* VIII 10. Vgl. auch ebd. IX b, 6 und Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 150, 1, wo der Name des Königs Ptolemaios Philometor erwähnt wird. Näheres über die aristobulische Bibeldeutung siehe in meiner Abhandlung, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria* (Giessen 1929), S. 8 ff.

judenfeindlicher Kritik an der biblischen Gottesvorstellung leicht erkennen.

Die polemische Kritik war hier somit die Voraussetzung für die Erklärung der Bibel im Sinne der aristotelischen Philosophie³⁾. Ebenso verhält es sich mit Pseudo-Aristeas (Anfang des 1. vorchristl. Jhdts). Pseudo-Aristeas lässt den Hohenpriester Eleazar dem Könige Ptolemaios II Philadelphos die symbolische Bedeutung der Speisegesetze erklären, wofür ihm der König anerkennenden Beifall zollt³⁾. So friedlich wird es da kaum zugegangen sein. Auch dem fingierten Gespräche der jüdischen Gesandtschaft in Alexandrien, an deren Spitze der Hohepriester Eleazar stand, mit dem König Ägyptens, liegen Angriffe gegen die jüdische Überlieferung zugrunde, wie wir sie später bei dem Alexandriner Apion wiederfinden werden.

Aufschlussreich sind in dieser Hinsicht die bibelexegetischen Schriften Philos aus Alexandrien. In gewissem Sinne zeugen sämtliche philonische Schriften, in denen die Bibel allegorisch gedeutet wird, von vorhandener Bibelkritik, da doch eine rationalistische Behandlung des Schriftwortes jeglicher Allegoristik voranzugehen pflegte. Indes ist das nicht immer notwendig der Fall. Wie im palästinensischen Midrasch waren auch in der jüdisch-hellenistischen Literatur manche Nebengründe, namentlich homiletische Zwecke, für die Entstehung der allegorischen Deutungsweise mitbestimmend. Deswegen sind diejenigen Stellen des philonischen Schrifttums von besonderer Bedeutung, wo in mehr oder weniger klarer Form von Bibelkritik und- kritikern die Rede ist. Auf manche dieser Stellen wurde bereits Geffcken aufmerksam⁴⁾. Er hat sie aber offenbar nicht weiter untersucht, weshalb er keinen Unterschied zwischen den einzelnen Kritikern fand, und sich mit der unbegründeten Behauptung begnügte, dass „sie nur Griechen sein können“. Dem ist aber nicht so. Philo selbst gibt eine Handhabe für die Einreihung der angeführten Kritiker in verschiedene Lager. Sie sind entweder gläubige Juden, denen es in Wahrheit um die

³⁾ Allerdings ist aus den Fragmenten wenig ersichtlich, inwieweit die Bezeichnung „Peripatetiker“ (Eusebius, Praep. evang. VIII 9, 38) berechtigt ist. Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2^a, 283ff.

³⁾ Aristeae ad Philocratam Epistula, ed. Wendland § 150. Zur symbolischen Deutung bei Ps.-Aristeas s. Stein, Allegorische Exegese, S. 11ff.

⁴⁾ J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, XXVIII ff.

Erforschung der hl. Schrift zu tun ist, oder abtrünnige Juden, die den Verrat am eigenen Volke durch strenge Kritik an seiner Tradition gleichsam zu rechtfertigen suchen. Schliesslich sind es spottsüchtige Griechen, die die Juden mit wiederholten Angriffen auf die Bibel kränken wollen.

Die verhältnismässig wenigen Stellen wollen wir uns genauer ansehen.

In der Schrift *quod deus sit immutabilis* § 60 spricht Philo von Leuten, die hinsichtlich der in der Bibel vorkommenden Anthropomorphismem Aufschluss haben möchten. Die Fragenden werden entsprechend belehrt (τοῖς πονηρομένοις ἀποκρίνεται), dass die anthropomorphen Ausdrücke (βάσεις, χεῖρες, εἴσοδοι, ἔξοδοι θεοῦ) nicht wörtlich aufzufassen seien. Ähnlich verhält es sich *De posteritate Caini* §§ 1 ff. Philo erklärt hier den Ausdruck „Angesicht Gottes“. So auch *Legum allegoriae* III, § 204: Manche finden (ἔφασαν δέ τινες) das Schwören Gottes in der Bibel unangemessen (ἀνοίκειον). In den angeführten Stellen findet sich keine Spur von polemischer Schärfe. Das wäre auch nicht am Platze. Die Fragenden sind eben fromme Juden, die in bester Absicht Einwände erheben und für die ihnen zuteil gewordene Belehrung dankbar sind⁵⁾.

Hingegen wird in *De confusione linguarum* § 2 deutlich von jüdischen Apostaten gesprochen. „Diejenigen, die Unwillen gegen die väterliche Verfassung (πάτριος πολιτεία) bekunden und unablässig Tadel und Klage gegen die Gesetze im Munde führen, finden... Anlass zu ihrem gottlosen Treiben“... Es handelt sich um die biblische Erzählung vom Turmbau (Genesis Kap. 11), die von den Apostaten als Märchen bezeichnet wird. Überdies vergleichen sie diese Erzählung mit einem ähnlichen griechischen Mythos von den Aloaden (Odyssea XI, 314f) und suchen die Überlegenheit der griechischen Mythologie der Bibel gegenüber nachzuweisen⁶⁾.

⁵⁾ Aus demselben Kreise stammen wahrscheinlich Einwände wie *De mut. nom.* § 143 (ἐὶ σπεῖρα τίκτει von Sara) u. § 178 (Abraham durfte an Gottes Allmacht nicht zweifeln).

⁶⁾ Emil Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, S. 65 bemerkt zu dieser Stelle: ...ce sont quelquefois de païens qui, pour critiquer la Bible, y cherchaient des ressemblances avec la mythologie grecque. Ebenso A. Büchler, *Revue des Études Juives* LXXXIX (1930), 330. Diese Behauptung ist ganz haltlos. Dass es jüdische Apostaten waren, zeigen die Worte πάτριος πολιτεία. Oder haben Renegaten wie Tibe-

Mit scharfer Entrüstung weist Philo De Abrahamo § 178 die Einwände der schmähächtigen (φιλαπεχθήμονες), verleumderischen (διαβάλλοντες) Kritiker zurück, die in ihrer Boshaftigkeit (βασκανία και πικρία) Gründe häufen, um gegen die jüdische Überlieferung Worte des Tadels (φόρος) zu schleudern. Ihrer Ansicht nach verdient die Opferung Isaaks kein besonderes Lob, da auch hellenische Könige dasselbe getan hätten, um ihr Heer aus der Not zu retten ⁷⁾.

Die kritische Methode ist der in *De confusione linguarum* ähnlich. Durch den Vergleich mit der griechischen Mythologie soll die Bibel herabgesetzt werden ⁸⁾. Die Schärfe, mit der Philo die Kritiker behandelt, lässt ebenfalls auf jüdische Renegaten schliessen.

Ein jüdischer Apostat war es zweifellos, der sich über die Namensänderung Abram in Abraham und Sara in Sarra (so nach der griechischen Bibelübersetzung) lustig machte, De mut. nom. § 61. Der Schändliche (μιαρός) und Unreine (δυσκάθαρος) soll kurz darauf eines schmachvollen Todes gestorben sein (das. § 62). Einem Griechen gegenüber wären weder die heftigen Schmähworte Philos angebracht, noch die furchtbare Todesart gerechtfertigt.

Die Kritik bezog sich auch auf den gesetzgeberischen Teil der hl. Schrift. Die Kritiker wollten es nicht gelten lassen, dass ein Mann, der ein neues Haus gebaut oder eine Frau geheiratet hatte, vom Kriegsdienst frei sein sollte (Deut. 20, 5 ff.). Philo nennt diese Kritiker boshafte Grübler (κακοτεχνούντες εἰρεσίλογοι), *De agricultura* § 157. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir auch hier abtrünnige Juden als die Gegner der biblischen Überlieferung annehmen. Sie sind in der hl. Schrift bewandert und

rius Alexander, der Neffe Philos, Statthalter von Ägypten, die griechische Mythologie nicht gekannt? Vgl. meine Einleitung zur Übersetzung dieser Schrift im Sammelwerke „Werke Philos von Alexandrien in deutscher Übersetzung“ V, 99.

⁷⁾ Man denke an die Opferung Iphigeniens in Aulis.

⁸⁾ Ähnlich De officio mundi § 157: „Es sind das (die Erzählung von der Schlange im Paradies) nicht etwa mythische Gebilde (μύθου πλάσματα)“. Die Anspielung ist klar. Es ist derselbe Einwand, den wir De conf. lingu. lesen. Gemeint sind wahrscheinlich die Apostaten, die die Bibel wegen des Mythenhaften angreifen. Die Erzählung von dem Weibe Lots, das in eine Salzsäule verwandelt wurde, ist kein erdichtetes Märchen (ὁδὸς μυθοπλαστῶν), De fuga et invent. § 121.

benutzen ihre Kenntnisse, „Schwächen“ der Bibel aufzusuchen und blosszustellen.

Philo spricht auch an verschiedenen Stellen von oberflächlicher (*ἀνεξέταστος*) Bibelkritik, und zwar ohne sonstige Schärfe, manchmal sogar in einem gefälligen Ton⁹⁾. Oberflächliche Leute (*ἀναξέταστοι*) nehmen an, dass Gott wirklich Reue empfindet (Gen. 6, 6), und schmieden daraus eine Waffe gegen die Bibel, *Quod deus sit immut.* § 21. Indem sie die Bibel oberflächlich (*ἀνεξέταστως*) lesen, finden sie das dem Abraham wegen seines Gottesvertrauens gespendete Lob (Gen. 15, 6) unverdient, *Quis rer. divinarum her.* §§ 90 f. Der Vorwurf der Oberflächlichkeit passt nicht gut zu den boshaft grübelnden Renegaten. Es sind hier aller Wahrscheinlichkeit nach Griechen gemeint. Ihnen gegenüber nimmt die philonische Polemik an Schärfe ab, da man sie nicht des Verrates zeihen kann, wie es bei den Apostaten der Fall ist.

Die angeführten Beispiele¹⁰⁾ zeigen, dass wir bei Philo Bibelkritiker aus verschiedenen Kreisen vor uns haben, die entsprechend der Tendenz, von der sie sich leiten lassen und ihrer ganzen Einstellung gemäss von Philo bald milde bald strenge behandelt werden. Mit besonderer Schärfe kommt er auf die jüdischen Apostaten — eine in Alexandrien offenkundig häufige Erscheinung, man denke an Tiberius Alexander, den Neffen Philos — zu sprechen. Denn Philo ist kein Gegner der Bibelkritik als solcher, gerügt wird nur die böse Absicht und die Schmähsucht, die manche dabei bekunden. Philo ist ja selbst Bibelkritiker, die Kritik ist aber bei ihm niemals Selbstzweck. Ihr fällt die Aufgabe zu, einem tieferen Eindringen in die hl. Schrift den Weg zu bahnen.

Die bisher angeführten Stellen enthalten rein sachliche Kritik, die einen gegebenen Gedankeninhalt auf seine Richtigkeit

⁹⁾ So muss die Ansprache: ὁ γενναῖε in *Quis rer. div. her.* § 91 nicht ironisch aufgefasst werden.

¹⁰⁾ Andere Beispiele gewinnen an Bedeutung durch den Vergleich mit Celsus und werden unten im Zusammenhang mit der Bibelkritik des Celsus genau behandelt.

Geffcken (a. a. O.) führt auch De Josepho § 125 an. Diese Stelle gehört aber nicht hieher. Denn nicht die biblische Erzählung an sich, sondern die philonische Allegorie (Traumdeuter-Staatsmann) wird verhöhnt. Das ergibt sich aus der ganzen Stelle.

oder Möglichkeit prüft. Dagegen haben wir unter ihnen kein einziges Beispiel philologischer Textkritik gefunden, die Unstimmigkeiten und Widersprüche innerhalb einer behandelten Schrift zum Ausgangspunkt nimmt. Die von Philo erwähnten Kritiker beschränkten sich offenbar auf die sachliche Bewertung der Bibel, eine textkritische Untersuchung der hl. Schrift lag ihnen fern. Dazu hatten sie keine entsprechende Vorbereitung. Überdies pflegt der Sinn für Textkritik viel später zu erwachen als der für Sachkritik. Sachliche Kritik an Homer hat schon Xenophanes geübt, während die philologische Textkritik erst Aristarch zu ihrem Begründer hat. Jedoch begegnen uns schon bei Philo wichtige Ansätze zu biblischer Textkritik, und zwar werden sie keineswegs als fremd angeführt.

Sehr lehrreich ist diesbezüglich *De opificio mundi* § 134. Es handelt sich um die zwei widersprechenden Berichte über die Erschaffung des ersten Menschen. Nach Gen. 1, 27 sind Mann und Weib gleichzeitig erschaffen worden, nach Gen. 2, 7 ging die Erschaffung des Mannes der des Weibes voran. Dieser für die Wellhausianer so wichtige Widerspruch¹¹⁾ wurde hier zum erstenmal hervorgehoben. Die Lösung der Schwierigkeit bewegt sich, wie die ganze Schrift über die Welterschöpfung überhaupt, im Fahrwasser der platonischen Ideenlehre, und zwar wie sie im Dialoge Timaios, der griechischen Genesis, zur Anwendung gelangt ist¹²⁾. „Hierauf sagt er: Gott bildete den Menschen, indem er Staub von Erde nahm, und blies ihm ins Angesicht ein Hauch des Lebens (Gen. 2, 7). Hiermit zeigt er ganz klar, dass ein sehr grosser Unterschied besteht zwischen dem Menschen, der jetzt gebildet wurde, und dem, der früher nach dem Ebenbild Gottes geschaffen war, denn der jetzt gebildete Mensch war sinnlich wahrnehmbar... war Mann oder Weib, von Natur sterblich, dagegen war der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene eine Idee, ...von

¹¹⁾ Andere (vermeintliche) Widersprüche: Num. 24, 9 οὐχ' ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός und Deut. 8, 5 ὡς εἴ τις παιδεύσει ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ, Quod deus sit immut. § 53f. Gen. 11, 6 καὶ τοῦτο ἤρξαντο ποιῆσαι und das. § 5 ψυχοδόμησαν (nicht bloss a n g e f a n g e n), De conf. lingu. § 152f.—Siehe auch Siegfried Carl, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments, S. 166.

¹²⁾ Zur Lösung desselben Widerspruchs im Talmud vgl. meine Abhandlung, Philo und der Midrasch (Giessen 1931), S. 2.

Natur unvergänglich“¹³⁾. Durch die Annahme einer Doppelschöpfung, des ideellen und des erdhaften Menschen, wurde der Widerspruch in einer Weise gelöst, die noch in neuerer Zeit seitens mancher Autoren volle Anerkennung gefunden hat¹⁴⁾.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die sachliche Bibelkritik, der wir bereits vor Philo begegnet sind, auch zu Zeiten Philos gehandhabt wurde. Insonderheit waren die biblischen Anthropomorphismen Gegenstand heftiger Angriffe. In der kritischen Behandlung der Bibel bediente man sich oft einer vergleichenden Methode. Der biblischen Erzählung wird eine ähnliche Erzählung aus der griechischen Sage gegenübergestellt. Ferner haben wir auch Ansätze zu einer philologischen Textkritik feststellen können. Die Kritiker waren sowohl Griechen als Juden, da nicht die Kritik selbst, sondern Absicht und Zweck der Bibelkritik Gegenstand der Anerkennung oder der Missbilligung seitens der Juden Alexandriens war.

2. Spuren philonischer Bibelkritik bei Celsus¹⁵⁾.

Angesichts der grossen Verbreitung, die die Bibelkritik in Alexandrien erfahren hatte, wäre es schon an sich einleuchtend, dass sie dem aus Alexandrien stammenden Platoniker Celsus¹⁶⁾ nicht fremd war. Celsus schrieb sein polemisches Werk Ἰατρικὸς λόγος gegen das Christentum um 180, also ungefähr eineinhalb Jahrhunderte nach Philo. In diesem Werke tritt eine bewundernswerte Belesenheit zutage. Mit erstaunlichem Fleisse wurde das religionsvergleichende Material zusammengetragen, um die neue Lehre zu bekämpfen. Dabei wird aber auch das Alte Testament als die Wurzel des N. T. oftmals angegriffen. Hätte es Celsus versäumt, die einschlägigen Schriften seiner Landsleute kennen zu lernen?

¹³⁾ Vgl. auch § 76 und die Anmerkung Cohns zu § 134 in „Werke Philos aus Alexandrien in deutscher Übersetzung I, 75, 1.

¹⁴⁾ Siehe Eduard Herriot, *Philon le Juif*, S. 262.

¹⁵⁾ Folgende Ausführungen bilden eine Erweiterung des in „Eos“ XXXIV veröffentlichten Aufsatzes „de Celso Platónico Philonis Alexandrini imitatore“.

¹⁶⁾ Vgl. den Aufsatz Neumanns in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, III, 1885.

Bei Apion konnte er freilich nicht viel lernen. Ausserdem dürfte der grosssprecherische und pöbelhafte Ton des cymbalum mundi, wie Apion vom Kaiser Tiberius genannt wurde¹⁷⁾, dem vornehmen Mann wenig zugesagt haben. Dass Celsus die Schrift des alexandrinischen „Allwissers“ gekannt hat, zeigt Origenes, *Contra Celsum* IV, 36¹⁸⁾, wo den Juden im Gegensatz zu den Ägyptern und Arkadiern das hohe Alter (*ἀρχαιότης*) abgesprochen wird¹⁹⁾. Diesem Einwand des Apion gegen das hohe Alter und, was damit im Zusammenhang steht, die Ehrwürdigkeit des jüdischen Volkes, hat ja Josephus einen grossen Teil seiner Streitschrift „*Contra Apionem*“ gewidmet. Auch andere Stellen, in denen den Juden jeglicher Anteil am Fortschritt der allgemeinen Kultur streitig gemacht wird²⁰⁾, lassen sich auf Apion zurückführen²¹⁾. Jedoch im grossen ganzen sind die Anlehnungen an Apion äusserst gering.

Hingegen zeigt Celsus eine genauere Kenntnis des philonischen Schrifttums. M. Freimann²²⁾ hat sicherlich Recht, wenn er auf Grund von Origenes, *Contra Celsum* II, 31 Celsus eine Ver-

¹⁷⁾ Dazu wie auch zum folgenden s. Plinius, *Hist. Nat.* XXX, 26; Gellius, *Noctes Atticae* V, 14 und Seneca, *Epist.* 88.

¹⁸⁾ Ich benutzte die Ausgabe: *Celsi ΑΛΗΘΗΣ ΔΟΓΜΩΣ excussit et restituere conatus est Dr. Otto Glöckner*, Bonn 1924.

¹⁹⁾ Origenes hat hier gekürzt, da ihm die Frage des hohen Alters nicht wichtig erschien. Siehe auch *Contra Celsum* I, 14, wo die etwaige Annahme vom hohen Alter des jüdischen Volkes zurückgewiesen wird: *ὁ μὴ γὰρ ἂν τις εἴποι σοφώτατον ἔθνος καὶ ἀρχαιότατον τοῦ Ἰουδαίου παραπλησίους Αἰγυπτίους...* Nimmt man die apionische Herkunft dieser Stelle an, so kann man auch den Widerspruch erklären, auf den Theodor Keim, *Celsus' Wahres Wort* S. 53, 1 hinweist. Celsus behauptet sonst, dass die Juden die griechische Mythologie gekannt und umgebildet hätten, während an dieser Stelle das geleugnet wird. Dazu Keim mit Recht: „Die selbständige Erfindung der Juden widerspricht rund 1, 21. 4, 21, 41“. Der Widerspruch liesse sich dadurch erklären, dass Celsus diese Stelle von Apion einfach übernommen hat.

²⁰⁾ Origenes *Contra Celsum* IV, 31. 36.

²¹⁾ Vgl. Josephus *Contra Ap.* II, 135. Zum Vorwurf des Betrug (*γοητεία*) gegen den jüdischen Gesetzgeber Moses Hauptstelle *C. Celsum* V, 41; vgl. *C. Ap.* II, 145.

²²⁾ M. Freimann, *Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen*, *Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Jud.* LVI (1912) S. 54.

trautheit mit der jüdisch-alexandrinischen Logoslehre zuschreibt. Celsus legt hier einem Juden, der die neue Religion bekämpft, folgende Worte in den Mund: „Die Christen begehen eine Sophisterei, indem sie behaupten, der Sohn Gottes wäre der leibhafte Logos. Indem sie den Logos als Sohn Gottes verkünden, verweisen sie nicht auf den lautereren und heiligen Logos, sondern auf einen Menschen“...

Der Jude fügt noch hinzu: „Soweit ihr aber den Logos wahrhaftig als Sohn Gottes betrachtet, stimmen wir auch mit euch überein“²³). Der Bezeichnung des Logos als „lauter“ (καθαρός) und „heilig“ (ἅγιος) begegnet man bei Philo²⁴). Ebenso ist Logos als Sohn Gottes aus Philo wohl bekannt²⁵).

Übrigens hat bereits Origenes die Vermutung ausgesprochen, dass Celsus Philo gekannt hat. Origenes stützt sich dabei auf die von Celsus angeführte jüdische Allegoristik. Freilich wird diese richtige Vermutung gleich zurückgenommen. Das geschieht aber aus Gründen, die für uns nicht die geringste Überzeugungskraft haben. Origenes schien es nämlich undenkbar, dass Celsus die jüdisch-alexandrinische Allegoristik verworfen hätte, wenn er die einschlägigen Schriften des Philo, oder gar des Aristobulus, gelesen hätte. „Ich vermute, dass dies auf die Werke Philos oder gar auf einige noch ältere als jene, des Aristobulos, ziele. Allein ich muss annehmen, dass er sie nicht gelesen, da sie meinem Bedünken nach überall sehr glücklich den Sinn treffen, sodass sich auch die griechischen Philosophen darüber verwundern müssen“²⁶). Sieht man von den unbegründeten Bedenken dieses Kirchenvaters ab, so wird die Vermutung von der Bekanntschaft

²³) Χριστιανοὶ δὲ σοφίζονται ἐν τῷ λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι ἀπολόγον. Λόγον δ' ἐπαγγελλόμενοι υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ ἀποδεικνύσασιν οὐ λόγον καθαρόν καὶ ἅγιον, ἀλλὰ ἄνθρωπον κτλ. und: ὡς εἶγε ὁ λόγος ἐστὶν ἡμῖν οὐδὲ τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν.

²⁴) Philo Legum allegoriae III, 170 (καθαρός), Leg. alleg. I § 16 u. De migratione Abrahami § 202 (ἅγιος λόγος).

²⁵) De agricultura § 51, De somniis I § 215 u. a. m.

²⁶) εἶπε δὲ περὶ τῶν Φίλωνος συγγραμμάτων ταῦτα λέγειν, ἧ καὶ τῶν ἔτι ἀρχαιοτέρων, ὅποια ἐστὶ τὰ Ἀριστοβούλου, στοχάζομαι δὲ τὸν Κέλσον μὴ ἀνεγνωκέναι τὰ βιβλία, ἐπεὶ πολλαχοῦ οὕτως ἐπιτετευχθαί μοι φαίνεται, ὥστε αἰρεθῆναι ἂν καὶ τοὺς ἐν Ἑλλάτῃ φιλοσοφοῦντας ὑπὸ τῶν λεγομένων C. Celsum IV, 51.

des Celsus mit der jüdisch-hellenistischen Literatur, insonderheit mit Philo, auch von dieser Seite her bestärkt.

Wir werden nunmehr zu untersuchen haben, wie sich Celsus zu der allegorischen Deutungsmethode, deren Hauptvertreter Philo ist, stellte. Das ist von entscheidender Bedeutung. Jedoch muss zuerst manches vorausgeschickt werden. Es lässt sich nämlich nachweisen, dass sämtliche griechische Schriftsteller, die sich mit Bibelkritik befassten, zu der Frage, ob und wie weit die Allegoristik berechtigt sei, Stellung nahmen. Die griechischen Bibelkritiker waren durchgängig philosophisch geschulte Männer, vornehmlich Platoniker. Ihre Bibelkritik war vom Bestreben getragen, die Überlegenheit der griechisch-römischen Religion, namentlich wie sie von den Platonikern und Neuplatonikern gedeutet wurde, gegenüber dem jüdischen Monotheismus nachzuweisen. Indem man die anstössigen griechischen Mythen allegorisch umdeutete, glaubte man die antike Religion als eine „physische“ (φυσική), d. h. philosophische, den „biblischen Märchen“ gegenüberstellen zu dürfen. Allein die hellenistischen Juden hatten den Griechen die „physische“ Deutungsweise längst abgelernt²⁷⁾. Daraus ergab sich für die griechischen Bibelkritiker die Notwendigkeit, sich mit der jüdisch-hellenistischen Allegoristik auseinanderzusetzen. Nur wenige waren konsequent genug, das Recht des Allegorisierens, das man für sich in Anspruch nahm, auch den Juden zuzuerkennen. Wenn z. B. der Pythagoreer und Platoniker Numenius, ein Zeitgenosse des Celsus, Plato als den attisch sprechenden Moses bezeichnete²⁸⁾, konnte er diese Behauptung nur deswegen wagen, weil er die Berechtigung einer philosophisch-allegorischen Deutungsweise auch für die Bibel, wie sie uns bei Philo entgegentritt, gelten liess. Anders verfahren griechische Bibel-

²⁷⁾ Siehe dazu Alleg. Exegese, S. 5f.

²⁸⁾ τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων; Numenius bei Clemens Alexandrinus, Strom. I, 22, 150. Unbestimmter bei Eusebius, Praep. evang. XI, 10, 14: εἰκότως δῆρα εἰς αὐτὸν ἐκεῖνο λόγιον περιφέρεται, δι' οὗ φάναι μνημονεύεται, τί γάρ ἐστι. Πλάτων κτλ. Die Echtheit dieses Ausspruches bezweifelt E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III⁴, S. 627. Die Tatsache bleibt aber unbestritten, dass Numenius die jüdische Allegoristik völlig anerkannte und in seinen Schriften anwandte. Vgl. Origenes C. C. IV, 51: ἐγὼ δ' οἶδα καὶ Νοσημίον παλλαχοῦ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ ἐπιθῆμενον τὰ Μωσέως καὶ τῶν προφητῶν καὶ οὐκ ἀπιθάνως αὐτὰ τροπολογοῦντα... Diese Nachricht wird auch von Schürer nicht in Zweifel gezogen.

kritiker wie Celsus, Porphyrius und Kaiser Julianus. Die philosophische Allegoristik, eine Erfindung der Griechen, lassen sie nur in bezug auf die griechische religiöse Überlieferung gelten. Während die griechischen Mythen eine Umdeutung zulassen, seien die biblischen Erzählungen ganz wörtlich aufzufassen. Das war alles andere als folgerichtig und wir werden im Laufe unserer Ausführungen Gelegenheit haben auf derartige Unstimmigkeiten hinzuweisen. Das ist aber für uns von geringer Wichtigkeit, nur auf die Stellung der griechischen Bibelkritiker zur jüdischen Allegoristik werden wir etwas näher eingehen müssen. Das ist schon bei Celsus der Fall.

Celsus kannte nicht nur die jüdisch-hellenistische Allegoristik, sondern hatte sogar für die Allegoristen manche Anerkennung. Er nennt sie die „Anstandsvolleren“²⁹⁾. Celsus verwirft aber die Methode selbst, da sie „die unpassendsten Dinge verquickt“³⁰⁾. Die „Geschichten Mosis“ enthalten nach Celsus keine Philosophie, wie die „Anstandsvolleren“, die Allegoristen, behaupten³¹⁾. In letzterer Stelle handelt es sich um den biblischen Weltschöpfungsbericht. Es liegt nahe, darin eine Anspielung auf die philonische Allegoristik zu finden. Philo sucht ja in seiner Schrift *De opificio mundi* den biblischen Bericht über die Weltschöpfung mit der platonischen Ideenlehre in Einklang zu bringen.

Indem aber Celsus die Verquickung der Bibel mit fremden philosophischen Gedanken auf dem Wege der Allegorie bekämpft³²⁾, lässt er inkonsequent ägyptische Allegorien gelten³³⁾. Ebenso wenig

²⁹⁾ οἱ μὲν ἐπιεικέστεροι τῶν Ἰουδαίων... πειρῶνται πως ἀλληγορεῖν IV, 48. S. auch I, 17. 26.

³⁰⁾ αἱ γοῦν δοκοῦσαι περὶ αὐτῶν ἀλληγορίαι γεγράφθαι... τὰ μηδαμῆ μηδαμῶς ἄρμωσθηναὶ δυνάμενα... συνάπτουσαι IV, 51.

³¹⁾ τί δ' ἠφέλησαν αἱ Μωυσέως ἱστορίαι... οἱ ἐπιεικέστεροι εἰσιν... I, 17.

³²⁾ Vielleicht will Celsus in den Worten τίς ἢ ἰδία φιλοσοφία Μωυσέως (I, 18) zum Ausdruck bringen, dass hier f r e m d e, platonische Philosophie in die Bibel hineingedeutet wurde. Das ist eben bei Philo der Fall.

³³⁾ Heilige Tiere bei den Ägyptern sind Sinnbilder ewiger Ideen III, 19. Ägyptische Allegoristik enthält besonders die Schrift des Plutarch, De Iside et Osiride. Sie war im späthellenistischen Zeitalter sehr verbreitet.— Ähnliches gilt von der Bibelkritik Marcions, der seinem eigenen Grundsatz zuwider (vgl. Origenes, Comment. XV, 3 in Matth. T. III, p. 333: Μαρκίων φάσκει μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν) gar manches im N. T. allegorisch auf-

ist einzusehen, weshalb der „physischen Theologie“ des Heraklit, die ja auf allegorischer Umdeutung homerischer Mythen beruht, grössere Berechtigung zugesprochen werden dürfe. Denn während Celsus die jüdische Allegoristik tadelt, findet er in den ägyptischen und griechischen Theomachien ehrwürdige Mysterien angedeutet ³⁴).

Die griechischen Allegoristen pflegten die Allegorie als Mittel zur „Heilung“ der Mythologie zu betrachten ³⁵). Hatte aber Celsus die Unhaltbarkeit der jüdischen Allegoristik dargetan, so konnte er dann desto wirksamer die jüdische Überlieferung kritisieren, da keine „Therapie“ mehr übrig geblieben zu sein schien.

Celsus hatte nunmehr eine leichte Aufgabe. Um an der Bibel Kritik üben zu können, musste er sie nicht erst aufmerksam lesen, da er die Einwände bei den jüdischen Allegoristen, vornehmlich bei Philo, vorfand. So konnte Celsus die philonische Bibelkritik einfach übernehmen, ohne natürlich die allegorische Lösung der Schwierigkeiten zu berücksichtigen. Es kommt auch vor, dass Celsus mit einigen Worten die Kenntnis dieser Allegoristik verrät. In solchen Fällen haben wir gewöhnlich kurze Ausfälle gegen diese Deutungsweise, die Celsus als Albernheit bezeichnet ³⁶).

Beginnen wir mit der Kritik des biblischen Schöpfungsberichtes. Sowohl Philo als Celsus beanstanden diesen Bericht, nach dem die Welt in der Zeit geschaffen wurde. Da die Zeit erst eine Folge des Schöpfungswerkes ist, kann der Zeitbegriff bei der Schöpfung nicht vorweggenommen werden, wie es in der Bibel geschieht. Philo beruft sich dabei auf die bekannte stoische Definition der Zeit als Intervall der kosmischen Bewegungen ³⁷). Das Bewegte, d. h. der Kosmos, ist das Primäre, die Bewegung und ihr Mass, die Zeit das Sekundäre. Schon der Ausdruck: „Im An-

gefasst wissen wollte und sich deswegen den gerechten Tadel Tertullians (Adv. Marc. III, 5) zuzog. Siehe Adolf H a r n a c k, Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott² 66, 1. 260.

³⁴) C. Celsum VI, 42.

³⁵) Vgl. Heraclitus, Quaestiones Homericae, cap. 22.

³⁶) *μωρία* IV, 51.

³⁷) *διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἔστιν ὁ χρόνος*. De aeternitate mundi § 4 von Philo als stoisch angeführt. Zum Ursprung dieser Definition vgl. auch Eduard H e r r i o t, Philon le Juif, S. 262.

f a n g schuf Gott den Himmel und die Erde“ scheint Philo nicht einwandfrei, da der Begriff „Anfang“ vom Zeitbegriff erst abgeleitet wird. Vor Entstehung der Welt kann ebensowenig vom „Anfang“ wie von der Zeit schlechthin die Rede sein ³⁸⁾). Umsoweniger kann die Welt in Tagen erschaffen worden sein, „weil jede Zeit eine Zusammenfügung von Tagen und Nächten ist, diese aber erst durch die Bewegung der über die Erde und unter der Erde hinschreitenden Sonne notwendig zustande gebracht werden. Die Sonne ist aber ein Teil des Himmels, es herrscht daher Übereinstimmung darüber, dass die Zeit jünger ist als das Weltall. So lässt sich denn mit Recht sagen, dass nicht das Weltall in einer Zeit entstanden ist, sondern durch das Weltall die Zeit entstand, denn die Bewegung des Himmels hat das Wesen der Zeit erkennen lassen“ ³⁹⁾). Philo sieht sich genötigt, den Schöpfungstagen und deren Zahl einen symbolischen Sinn zu geben. Ebenso kritisiert Celsus die „Tage“ der Weltschöpfung, ohne natürlich die von Philo versuchte Lösung zu berücksichtigen. Die Übereinstimmung zwischen Philo und Celsus erstreckt sich auch auf den Ausdruck:

Philo, Legum allegoriae I § 2f.

εὐηθέες πάντο ὄξεισθαι ἐξ ἡμέραις...
γεγονέναι τὸν κόσμον...
ταῦτα δὲ ἡλίου κίνησις ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ
γῆν...
ἀποτελεῖ· ἥλιος δὲ μέρος οὐρανοῦ
γέγονεν...
οὐ πλῆθος ἡμερῶν παραλαμβάνει...

Celsus VI, 60.

μακρῷ δ' εὐηθέστερον
τὸ καὶ ἡμέρας τινας
ἐπιδιανεῖμαι τῇ κοσμο-
γονίᾳ πρὶν εἶναι ἡμέρας,
οὐρανοῦ γὰρ οὐπω γε-
γονότος οὐδὲ γῆς
πῶ ἐρηρυσμένης οὐδ'
ἡλίου πῶ τῆδε φερο-
μένου,
πῶς ἡμέραι ἦσαν;

An beiden Stellen wird die Weltschöpfung in Tagen als töricht (εὐηθεῖς) ⁴⁰⁾ hingestellt, da die Zeit von Himm el, Sonne und Erde (οὐρανός, ἥλιος, γῆ) abhängt ⁴¹⁾). Celsus schliesst freilich

³⁸⁾ Leg. alleg. I § 2.

³⁹⁾ A. a. O.

⁴⁰⁾ Auch die Tageeinteilung im Zusammenhang mit der Weltschöpfung wird von Celsus VI, 60 ohne weitere Begründung als Unsinn (ἀτομία) bezeichnet.

⁴¹⁾ De opif. m. § 26 spricht Philo vom Kosmos schlechthin, da aber Celsus die Stelle Leg. alleg. I § 2 f. als Vorlage benutzte, zerlegte er den

mit der Frage (πῶς ἡμέραι ἦσαν), während Philo, wie bereits erwähnt, die Schwierigkeit Anlass zur Allegorisierung des biblischen Berichtes gibt.

Celsus kritisiert ferner die biblische Erzählung von der Erschaffung des ersten Menschen. Die Erzählung habe zum Inhalt: „einen gewissen Menschen von Händen Gottes geformt, dem er einen Atem eingehaucht, und ein Weiblein aus der Rippe und Gebote Gottes und eine dagegen sich auflehrende Schlange... indem sie eine Art Mythos wie für alte Weiber erzählen“...⁴²⁾. Sämtliche Einwände, die von Celsus in dem angeführten Satze ausgesprochen werden, sind von Philo in der Schrift *De opificio mundi* und im ersten Buche der *Legum allegoriae* behandelt. Was die „Hände Gottes“ anlangt, werden wir diesen Einwand im Zusammenhang mit den biblischen Anthropomorphismen und -pathismen unten besonders besprechen. Wir wollen nunmehr die übrigen Einwürfe ins Auge fassen.

Das Einblasen des Atems in der Erzählung von der Schöpfung des Menschen scheint bereits vor Philo Gegenstand der alexandrinischen Bibelkritik gewesen zu sein, daher der gereizte Ton bei Philo: „Denn wir werden uns doch nicht der Torheit hingeben, zu wähnen, dass Gott sich des Mundes oder der Nasenlöcher bedient habe“⁴³⁾. Sowohl die anthropomorphe Vorstellung von der Gottheit als die Art, wie der menschliche Geist ins Dasein gerufen worden ist, dürfte Gegenstand des Spottes seitens der Bibelkritiker gewesen sein. Nach Philo sei das „Einblasen“ geistig zu fassen.

Die Schöpfung des Weibes aus der Rippe findet Philo mythenhaft (μυθῶδες): „Hier ist der Wortsinn mythenhaft, denn wie könne man annehmen, dass aus der Seite eines Mannes eine Frau entstanden sei?“⁴⁴⁾. Celsus bleibt eben bei dem Wortsinn stehen und rügt das Mythenhafte der Erzählung.

Kosmos in H i m m e l, E r d e und Sonne, weil Philo an dieser Stelle den Begriff K o s m o s in gleicher Weise umschreibt.

⁴²⁾ ἀνθρωπῶν τινα ἀπὸ χειρῶν θεοῦ πλασσομένον τε καὶ ἐμφυσώμενον καὶ γύναιον ἐκ τῆς πλευρᾶς καὶ παραγγέλματα τοῦ θεοῦ καὶ ἕφιν τοῦτοις ἀντιπράσσοντα... μῦθόν τινα ὡς γρασοὶ διηγούμενοι... IV, 36.

⁴³⁾ Leg. alleg. I. § 36: μὴ γὰρ τοσαύτης ἀτοπίας ἀναπληροθείημεν, ὥστε νομίσαι θεὸν στόματος ἢ μυκτήρων ὄργάνοις χρῆσθαι πρὸς τὸ ἐμφυσᾶν.

⁴⁴⁾ Das. II. § 19: τὸ ῥητὸν ἐπὶ τοῦτου μυθῶδες ἐστὶ πῶς γὰρ ἂν παραδέξαιτό τις, ὅτι γέγονεν ἐκ πλευρᾶς γυνή...

Die Erzählung von der Schlange im Paradies bezeichnet Celsus als Mythos. Philo dagegen sucht nachzuweisen, dass diese Erzählung keinen Mythos, sondern eine ethische Lehre in allegorischer Form enthält. Die Kritik bei Celsus macht den Eindruck, als wäre sie nicht nur gegen die Bibel, sondern auch gegen Philo gerichtet:

Philo, De opif. m. § 157.

ἔστι δὲ ταῦτα οὐ μύθου πλάσματα,
οἷς τὸ ποιητικόν... χαίρει γένος...

Celsus IV, 36.

μῦθόν τινα,
ὡς γραυσὶ διηγοούμενοι...

Die Polemik des Celsus gegen Philo ist eine zweifache; erstens erklärt er die biblische Erzählung für eine Fabel, zweitens ist sie seiner Ansicht nach nicht einmal ein dichterischer Mythos, wie Philo hypothetisch annimmt, sondern ein sinnloses Märchen. In einer Celsus eigentümlicher Weise spricht er von einem Märchen für alte Weiber. Nicht einmal als dichterische Schöpfung (πλάσμα ποιητικόν) will er den biblischen Bericht gelten lassen⁴⁵). Da Celsus der jüdischen Allegoristik jede Berechtigung abspricht, bezeichnet er die ganze jüdische Überlieferung als märchenhaft. Sie ist nach Celsus auch unförmlich, weil sie Gott schon dem ersten Menschen gegenüber machtlos erscheinen lässt⁴⁶).

Wir haben oben die Einwände der jüdischen Apostaten bei Philo gegen den biblischen Turmbaubericht kennen gelernt. Sie vergleichen ihn mit dem homerischen Mythos von den Söhnen des Aloeus (Odyssee XI, 314 f.), die den Himmel erstürmen wollten. Um ihr Ziel zu erreichen, sollen sie die Berge Olymp, Ossa und Pelion aufeinander getürmt haben. Die Apostaten fanden im griechischen Mythos mehr Sinn als in der ähnlichen biblischen Erzählung. Ebenso vergleicht Celsus die Bibel mit Homer, wobei er zum Schluss gelangt, dass die Juden den griechischen Mythos

⁴⁵) Ähnlich verfahren die jüdischen Apostaten bei Philo, De conf. lingu. § 5, die der biblischen Erzählung vom Turmbau nicht einmal den Wert einer schönen Dichtung einräumen wollen.

⁴⁶) καὶ ποιῶντες ἀνοσιώτατα τὸν θεὸν εὐθὺς ἀπ' ἀρχῆς ἀσθενῶντα καὶ μηδ' ἕνα ἄνθρωπον... πείσαι δυνάμενον IV, 36. Die Worte ἀνοσιώτατα... εὐθὺς ἀπ' ἀρχῆς enthalten vielleicht eine Spitze gegen Philo, der behauptet, dass die ersten Menschen anfangs förmlich waren: ἐν ἀρχῇ μὲν ἀκακία καὶ ἀπλότῃτε χρωμένων, De opif. m. § 170.

verdorben hätten. Origenes hat diese Stelle sichtlich stark gekürzt, dennoch sind die wenigen erhaltenen Worte aufschlussreich:

Philo, De confus. lingu. § 4.

Celsus IV, 21.

εἷς (λόγος) μὲν οὖν ἔστιν ὁ ἑοικῶς
τῷ συντεθέντι ἐπὶ τῶν Ἀλωειδῶν...⁴⁷⁾,

Μωσῆς μόντοι παραφθεύρων
γε τὰ περι... Ἀλωέως οἰῶν...
τοιαῦτα γέγραφεν.

In der Schrift Contra Celsum IV, 41 ff. gibt uns Origenes eine sehr gedrängte Zusammenfassung der von Celsus kritisierten Stellen des ersten Buches Mosis. Die Dinge gehen hier wirt durcheinander, von manchen Einwürfen ist infolge der starken Kürzung nicht mehr als blosse Stichworte geblieben. Es werden aber Themata aufgeworfen, die sämtlich in den allegorischen Kommentaren Philos behandelt sind. Durch den Vergleich mit Philo erscheint manches in klarem Lichte.

Wir greifen ein Beispiel heraus. Celsus findet es unangemessen, dass die Bibel von Brunnen erzählt, die Gott offenbar den Erzvätern des jüdischen Volkes hat zuteil werden lassen⁴⁸⁾. Auch Philo kennt diesen Einwand, dessen Urheber wahrscheinlich griechische Bibelkritiker waren⁴⁹⁾. Der Einwand bezieht sich bei Philo auf Gen. 26, wo von den Brunnen Isaaks ausführlich berichtet wird. „Manche Kleinstaatsbürger werden vielleicht annehmen, dass der Gesetzgeber soviel Platz dem Graben von Brunnen widmet“⁵⁰⁾. Es folgt hierauf die symbolische Deutung der Brunnen. Celsus lässt auch hier seiner Methode gemäss — solche Beispiele haben wir schon kennen gelernt — die Antwort Philos beiseite und übernimmt bloss den Einwand⁵¹⁾. In diesem Falle war das Verfahren

⁴⁷⁾ Der Ausdruck πύργον δὲ ὁ νομοθέτης ἀντὶ τῶν εἰσάγει. De conf. lingu. § 5 kann auch so aufgefasst werden, dass der jüdische Gesetzgeber den griechischen Mythos verderbt hätte. Jedenfalls kann ihn Celsus so verstanden haben, daher: Μωσῆς μόντοι παραφθεύρων κτλ.

⁴⁸⁾ καὶ τὰ φρέατα τοῖς δικαίοις IV, 44. Statt τοῖς δικαίοις, das keinen rechten Sinn gibt, würde ich τ. διψίοις vorschlagen.

⁴⁹⁾ Siehe oben S. 41.

⁵⁰⁾ μικροπολιταὶ μὲν οὖν τινες ἴσως ὑπολήψονται περὶ φρεάτων διορυχῆς τόν τοσοῦτον εἶναι λόγον τῷ νομοθέτῃ. De somniis I § 39.

⁵¹⁾ Andere Beispiele: a) Philo De congressu erud. gr. § 180 οὐ γὰρ περὶ γυναικῶν ἔστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ διανοιῶν. Es handelt sich um die Eifersucht (ζηλοτοπία) Saras, die sie veranlasst haben soll, die Sklavin Hagar fort-

des Celsus umsomehr berechtigt, als der Einwand nicht von Philo selbst, sondern von griechischen Bibelkritikern herzurühren scheint.

Eine besondere Gruppe bilden diejenigen Einwände bei Philo und Celsus, die sich auf die biblischen Anthropomorphismen und Anthropopathismen beziehen. Auch hier zeigt sich die Abhängigkeit des Celsus von der philonischen Bibelkritik. Zu Gen. 1, 26, wo von der Erschaffung des Menschen im Ebenbilde Gottes erzählt wird, bemerkt Philo. folgendes: „Niemand vermute, dass die Ähnlichkeit in der Beschaffenheit des Körpers bestehe“⁵²). Die von Philo bekämpfte Ansicht finden wir eben bei Celsus, der die Bibel wegen dieser Anthropomorphie kritisiert. Nach Philo beschränkt sich die Ebenbildlichkeit auf die Seele, die als geistige Wesenheit Gott ähnlich ist. Der Gegensatz kommt im folgenden zum Ausdruck:

Philo De opif. m. § 69.

ἐμφερέστερον γὰρ οὐδέν γηγενές
ἀνθρώπου θεῶ.

Celsus VI, 6.

οὐδ' ἄνθρωπον ἐποίησεν
εἰκόνα αὐτοῦ.

Hinsichtlich der rein geistigen Auffassung der Gottheit stimmen Philo und Celsus überein:

οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός
οὔτε θεοειδές τὸ ἀνθρώπειον σῶμα.

οὐ γὰρ τοιούθεος ὁ θεός,
οὔτ' ἄλλω εἶδει οὐδενί.

zuschicken. Dazu vgl. Celsus IV, 44: καὶ τῶν νομφῶν γάμος καὶ μίξεις τῶν θεραπαινίδων; das philonische ἀλλὰ διανοιῶν bleibt unbeachtet, bloss der in den Worten οὐ γὰρ περὶ γυναικῶν ἔστιν ὁ λόγος enthaltene Vorwurf wird übernommen. Vgl. auch Philo De fuga et inventione § 121: οὐ μοθοπλαστῶν, ἀλλὰ πράγματος ἰδιότῃτα μηνῶν. Die Stelle bezieht sich auf die Geschichte vom Weib des Lots (Gen. Cap. 19), also auch auf den Topos περὶ γυναικῶν. Der Einwand ist aber ganz verschieden.

b) Philo De somn. I § 209: ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτῶ περὶ θρεμμάτων διαφορᾶς ἢ τσαούτη σπουδή. Gemeint sind die Tiere des Jacob und Laban (Gen. Cap. 30). Dazu ist zu vergleichen Celsus IV, 43: καὶ δεδωρημένον (τὸν θεόν) τοῖς υἱοῖς ὄναρια καὶ προβάτια καὶ καμήλους. Die ironische Aufzählung der Tierchen entspricht ganz der Art des Celsus. Übrigens begegnet bei Philo häufig der Einwurf: kümmert sich Gott etwa um solche irdische Dinge. Siehe z. B. De somn. I. § 93: ἄρ' οὐκ ἄξιον τοῦς οἰομένους τὴν τσαούτην σπουδὴν εἶναι τῶ νομοθέτῃ περὶ ἀμπεχόνῃς und ib. II § 302: οὐδὲ γὰρ περὶ ποταμῶν ἔστιν ἱστορίας ἢ παροῦσα σπουδή. Vgl. ib. I § 52. Siehe auch Philo, Quaestiones in Gen. III, 3.

⁵²) τὴν δ' ἐμφέρεται μνηδεῖς εἰκαζέτω σώματος χαρακτήρι, De opif. m. § 69.

Im Zusammenhange mit der Gottesähnlichkeit des Menschen übt Celsus an dem biblischen Bilderverbot strenge Kritik. Celsus findet darin einen Widerspruch, dass einerseits der Mensch als im göttlichen Ebenbilde geschaffen geschildert wird, anderseits die bildliche Darstellung der Gottheit verpönt ist⁵³). Es ist die einzige Stelle, wo Celsus einen Widerspruch innerhalb des A. T. nachzuweisen sucht. An einer anderen Stelle wird ein Widerspruch im N. T. festgestellt⁵⁴). Das sind aber vereinzelte Fälle, da Celsus sonst keine eigentliche Textkritik treibt⁵⁵).

Die Übereinstimmung zwischen Philo und Celsus beschränkt sich keinesfalls auf die allgemeine Betrachtung hinsichtlich der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen, vielmehr werden auch einzelne anthropomorphe Ausdrücke der Bibel von beiden Autoren in gleicher Weise beanstandet. Im folgenden seien die wichtigsten angeführt:

1. Das Herabsteigen Gottes (κάθοδος θεοῦ). Nach Celsus ist es irrig zu glauben, Gott könne herabsteigen⁵⁶). Auch

⁵³) λεληθήσασιν αὐτοὶ σφᾶς αὐτοὺς ἐλέγχοντες κτλ. VII, 62.

⁵⁴) Nach dem einen Bericht (Matth. 28, 2 u. Mark. 16, 5) erschien nur ein Engel am Grabe Jesu, nach dem anderen (Luk. 24, 4 u. Joh. 20, 12) gab es deren zwei, V, 52.

⁵⁵) Vgl. auch Celsus IV, 23. C. spricht hier von der Gottesähnlichkeit des Menschen nach der Bibel (εἶτα μετ' ἐκείνων ἡμεῖς ὅπ' αὐτοῦ γεγονότες πάντη ὅμοιοι τῷ θεῷ). Darauf fährt er fort: „und uns ist alles unterworfen, Erde und Wasser und Luft und Gestirne und unsertwegen ist alles und uns zu dienen ist es geordnet“ (καὶ ἡμῖν πάντα ὑποβέβληται, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ ἄστρα, καὶ ἡμῶν ἕνεκα πάντα, καὶ ἡμῖν δουλεύειν τέτακται). In Gen. 1, 28 f., worauf diese Stelle offenbar anspielt, ist nur von der Herrschaft des Menschen über die Tier- und Pflanzenwelt die Rede. Dagegen lesen wir bei Philo, dass sämtliche Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer zur Erchaffung des ersten Menschen beitragen mussten, damit er sich in sämtlichen Elementen wohl und heimisch fühle: „συνέκραται γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν, γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ πυρός... καὶ προσέτι πᾶσι τοῖς λεχθεῖσιν ὡς οἰκειοτάτοις... ἐνδαιατάται... De opif. mundi §§ 146 f. Wohl spricht Celsus von den Gestirnen als dem vierten Elemente, aber auch bei Philo entspricht das Feuer der antiken Vorstellung gemäss- „der Sonne, dem Mond und jeden anderen Gestirnen“ (ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἐκάστῳ τῶν ἀστέρων ib. 147). Die Kongruenz zwischen Philo und Celsus ist zu frappant, als man sie durch einen blossen Zufall würde erklären können.

⁵⁶) ἐσφαλεμένη δόξα IV, 11. — Man vergleiche auch den Vorwurf Marcions bei Tertullian Adv. Marc. I 11: Descensum quoque dei inridens. Aber hier handelt es sich weniger um das Herabsteigen an sich als vielmehr um

Philo betrachtet eine solche Ansicht als Gottlosigkeit (ἀσέβεια)⁵⁷. Beide Autoren stimmen auch in der Beurteilung der Anthropopathismen (ἀνθρώπινα πάθη) überein.

2. Der Zorn Gottes (ὀργή θεοῦ). Zu den gottlosen Meinungen (δυσσεβείας δόξαι) zählt Celsus die Behauptung, Gott könne sich vom Zorne hinreißen lassen (IV, 71). Ebenso bezeichnet es Philo als „Fabeleien gottloser Menschen“⁵⁸, Gott menschliche Affekte (τὸ ἀνθρωποπαθές) zuzuschreiben. Auch den biblischen Ausdruck von der

3. Reue Gottes (μεταμέλεια θ.) findet Celsus unangemessen (VI, 53), wobei er an Gen. 6, 6 denkt⁵⁹. Dazu vergleiche man die Ausführungen Philos über die Reue Gottes. Die Annahme, Gott empfinde Reue, erklärt Philo als Frevel (ἀμάρτημα). Die einschlägigen Stellen bei Philo und Celsus enthalten teils wörtliche, teils nur sinngemässe Übereinstimmung. Letztere mutet wie eine Umschreibung des philonischen Ausdruckes an:

Philo Quod deus sit immut. § 21.

Celsus VI, 53.

Ἰσως τινὲς τῶν ἀνεξετάστων ὑποτοπήσουσι τὸν νομοθέτην αἰνίττεσθαι, ὅτι ἐπὶ τῇ γενέσει τῶν ἀνθρώπων ὁ δημιουργὸς μετέγνω κατιδὼν τὴν ἀσέβειαν αὐτῶν.. ἐβουλήθη σύμπαν διαφθεῖρειν τὸ γένος,

πῶς δ' ἐπ' αὐτοῖς... γενομένοις (ὁ θεός) μεταμέλει καὶ μέμψεται καὶ διαφθεῖρει τὰ ἴδια ἔκγονα⁶⁰.

die ignorantia dei, in Folge deren Gott in Gen. 18, 21 erst herabsteigen muss, um die in Sodoma u. Gomorrha herrschenden Zustände kennen zu lernen (bei Tertullian: quasi aliter non potuerit perficere iudicium, nisi descendisset).

⁵⁷) De confus. lingu. § 134. Zum allegorischen Sinn des Herabsteigens Gottes s. Philo, Quaestiones in Exodum II, 45. Auch Aristobulos deutet das Herabsteigen Gottes allegorisch. Siehe Alleg. Exegese, S. 9. Andere anthropomorphe Ausdrücke werden von beiden Autoren kritisiert: Körperteile Gottes, Philo, Quod d. s. immut. §§ 52 ff. u. Celsus IV, 36; VI. 62. Hände Gottes: Philo, De conf. lingu. § 98 u. Celsus IV; 36. Stimme Gottes: Ph. De sacrif. Abelis et Caini § 65 u. Celsus VI, 62.

⁵⁸) ἀσεβῶν ἀταί μοθοποιΐαι. Quod d. s. immut. § 59. Vom Zorn Gottes ist daselbst § 53 die Rede. Deutung des Zornes ebenda §§ 70 ff.

⁵⁹) VI, 53. Vgl. die Anmerkung des Origenes C. Celsum VI, 58.

⁶⁰) Die Übereinstimmung zeigt sich besonders in den gemeinsamen Abweichungen von der griechischen Bibelübersetzung. So hat die LXX ἐνεθυμήθη, bei Philo μετέγνω = μεταμέλει bei Celsus.

4. Das Ruhen Gottes (*ἀνάπαυσις θεοῦ*). Zu Gen. 2, 3 „weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken“... bemerkt Philo, dass die Ruhe Gott in Wahrheit fremd ist, da das unausgesetzte Schaffen zum Wesen der Gottheit gehört. „Gott hört nie zu schaffen auf, ...da er ja nicht nur der Bildner, sondern auch der Vater alles werdenden ist.“ Das „Ruhen Gottes“ muss somit symbolisch verstanden werden. Den Einwand Philos nimmt Celsus wieder auf. Die fragliche Stelle bei Celsus klingt wie eine Polemik gegen die Schlussfolgerung Philos:

Philo, Leg. alleg. I, § 18.

ὁ θεός οὐ παύεται ποτῶν...
ἄτε οὐ τεχνίτης μόνον ...ῶν τῶν
γεγνημένων.

Celsus VI, 61.

ὡςπερ τις ἀτεχνῶς πονηρός
χειροτέχνης... πρὸς ἀνάπαυσιν
ἀργίας δεηθείς.

Überdies wäre vielleicht nicht zuviel behauptet, wenn man im Wortspiel: *ἀτεχνῶς πονηρός χειροτέχνης* bei Celsus eine Persiflage des philonischen *τεχνίτης* finden wollte.

In allen besprochenen Beispielen bleibt das Verhältnis des Celsus zu Philo dasselbe: einerseits stützt sich Celsus auf die philonische Bibelexegese, der er die wichtigsten Elemente seiner Bibelkritik, entnimmt, andererseits polemisiert er versteckt gegen die philonische Allegoristik, oder er lässt sie ganz unbeachtet. Die zaghaft ausgesprochene und gleich wieder zurückgenommene Vermutung des Origenes, dass Celsus die alexandrinisch-jüdische, namentlich die philonische Allegoristik gekannt hätte, gewinnt so einen festen Boden. Und zwar ist es die Bibelkritik, die den Ausgangspunkt für die allegorische Deutungsweise bildet und die sich Celsus zunutzen machte. Daran dachte Origenes freilich nicht. Indem Celsus die Allegoristik des Philo verwirft, sucht er aus dessen Bibelkritik eine Waffe gegen die jüdische Überlieferung zu schmieden. Dass man nicht gerne eine Quelle nennt, die man nicht gerade gewissenhaft benutzt hat, versteht sich von selbst.

So wird Philo von Celsus nirgends als Vorlage beim Namen angeführt. Man muss allerdings auch mit dem Einfluss der marcionitischen Bibelkritik bei Celsus rechnen. Dass er Marcion gekannt, wird von Origenes VII, 74 deutlich bezeugt. Jedoch lässt sich näheres darüber nicht ermitteln.

Die Bibelkritik des Celsus werden wir somit nicht hoch anzuschlagen haben. Auch seine Bibelkenntnisse sind verhältnismässig gering. Er hat wahrscheinlich nicht mehr als das erste Buch Mosis, und zwar flüchtig gelesen. Alles andere wusste er vom Hörensagen oder aus der jüdisch-hellenistischen Literatur. Ausserdem liess er sich oft über Gebühr von der judenfeindlichen Literatur beeinflussen, obgleich er grundsätzlich kein Anhänger der apionischen Verleumdungsmethode gewesen zu sein scheint. Dem judenfeindlichen Lexikon hat er auch die bekannten Epitheta, wie Betrüger, Betrug (*γόγης, γοητεία*) in bezug auf den jüdischen Gesetzgeber übernommen. Die Stärke des Celsus bleibt das Gebiet der vergleichenden Religionsgeschichte. Indem Celsus die Sitten und Bräuche verschiedener Völker untereinander vergleicht, gewinnt er einen Einblick in das Werden der national bedingten religiösen Formen. Daher seine relative Anerkennung des jüdischen Gesetzes (V, 25 ff.). Jedoch bezweckt das Religionsgeschichtliche bei Celsus mehr eine Weitung als eine Vertiefung des kritischen Blickes. Was aber dem Platoniker Celsus nicht gegeben war, nämlich ein tiefes Eindringen in das AT und dessen textkritische und historische Behandlung, war dem Neuplatoniker Porphyrius vorbehalten. Diesem wichtigsten Vertreter der alttestamentlichen Bibelkritik im späthellenistischen Zeitalter werden unsere nächsten Untersuchungen gewidmet sein.

II. Der Neuplatoniker Porphyrius.

1. Allgemeines über die porphyrianische Bibelkritik.

Porphyrius (233—304) wurde im Hinblick auf seine scharfsinnige Bibelkritik als der Spinoza des Altertums bezeichnet¹⁾. Mit ihm hatte die antike feindliche Bibelkritik ihren Höhepunkt erreicht²⁾.

¹⁾ J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien* (Gand-Leipzig 1913), S. 74, Anm. 5: „D'après ce que M. K. J. Neumann veut bien m'écrire: in der Kritik des Pentateuch hat Porphyrius zwar nicht die Wellhausensche Theorie, wohl aber die Spinozas vorweggenommen“.

²⁾ Dass P. ein scharfsinniger Denker war, gibt auch Augustinus zu (*De Civ. Dei* XIX 22): „Philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum“.

Die erprobten Methoden der hellenistischen Homerkritik hat er auf das Gebiet der Bibelwissenschaft übertragen.

Der Kritik des Alten und des Neuen Testaments waren fünfzehn Bücher des Porphyrius „Contra Christianos“ gewidmet, wovon Buch 3 und 4 vom AT handelten. Überdies enthielten Buch 12 und 13 einen Kommentar zum biblischen Buche Daniel, in dem Porphyrius die messianische Deutung dieser alttestamentlichen Schrift bekämpfte und eine historisch-philologische Erklärung des ganzen Buches zu geben suchte. Leider ist das Werk bis auf geringe Reste verloren gegangen. Gegen die Ausführungen des Porphyrius ist christlicherseits eine Reihe apologetischer Schriften entstanden; so schrieben gegen ihn: Methodios, Bischof von Olympos, Eusebius, Apollinarios von Laodikeia, und der Arianer Philostorgios.

Ausser den Bruchstücken aus „Contra Christianos“ kommt für die Wiederherstellung der porphyrianischen Bibelkritik die Streitschrift Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενῆς des Macarios Magnes (um 410) in Betracht. In dieser Schrift wird als Bekämpfer des Christentums ein anonymer Philosoph angeführt, der — wie von verschiedenen Gelehrten überzeugend dargetan wurde³⁾ — kein anderer ist als der Neuplatoniker Porphyrius. Im Apocriticus des Macarius ist aber, soweit er uns vorliegt, vom A. T. wenig die Rede, da das erste Buch dieser Schrift, das aller Wahrscheinlichkeit nach die Kritik desselben zum Inhalte hatte, verloren gegangen ist. Bei diesem Sachverhalte ist es bedeutend leichter sich von Porphyrius' Kritik der Evangelien als von der des AT ein Bild zu machen.

Am besten sind wir hinsichtlich des porphyrianischen Danielkommentars bestellt, von dem wir grössere Auszüge im Kommentar des Hieronymus zu Daniel besitzen. Im folgenden werden wir zunächst unser Augenmerk dem spärlichen Material zuwenden, das sich auf die Schriften des AT mit Ausnahme von Daniel bezieht, sodann werden wir dem Danielkommentar des P. eine besondere Untersuchung zuteil werden lassen.

³⁾ H. H a u s c h i l d t, De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae christiani in libris Ἀποκριτικῶν auctore (Bonn 1907); A. H a r n a c k, Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts (Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift) Leipzig 1911, S. 143 ff; Otto B a r d e n h e w e r, Patrologie S. 350f.

Wie Celsus musste sich auch Porphyrius mit der Allegoristik auseinandersetzen. Davon sollte ja sein Urteil über die Bibel abhängen⁴⁾. P. weist die allegorische Deutungsmethode entschieden zurück. Die Allegorie habe nach P. die Auflösung der Bibel zur Folge. Die allegorischen Erklärungen seien ungereimt, da sie Moses verschiedene rätselhafte und geheimnisvolle Mysterien beilegen⁵⁾. Allein ebensowenig wie Celsus hat P. die Allegorie verschmäht, wenn es galt die griechische Mythologie „physisch“ (φυσικῶς) umzudeuten. P. bewegt sich im Kreise der aus den theologischen Schriften des Cornutus und Heraklit bekannten Allegoremata. Danach weisen sämtliche Gottheiten auf Naturerscheinungen hin. Auf dem Wege der allegorischen Deutung wurden die Götter in der hellenistischen Theologie ihrer Göttlichkeit und die Religion der persönlichen Götter beraubt⁶⁾. Jedenfalls scheint P. mit der hellenistisch-jüdischen Allegoristik, vielleicht nur durch Vermittlung des Origenes, den er persönlich kannte und hochschätzte, vertraut gewesen zu sein⁷⁾. Die von P. gebrauchte Bezeichnung der Allegorien als Rätsel (αἰνίγματα) und Mysterien (μυστήρια) kommt bei Philo sehr häufig vor. Philo gebraucht diese Ausdrücke und spricht salbungsvoll von „grossen“ und „kleinen Mysterien“, um den geheimen Charakter der Allegoristik zu betonen. Nach der nüchternen

⁴⁾ S. oben S. 48.

⁵⁾ τῆς δὲ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δὲ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτρέποντο ἀσυγκλῆστους καὶ ἀνορμῶστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἐπαιδὸν τοῖς οἰκείους φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωσοῦ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες, καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεοπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων, διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις Eusebius Hist. eccl. VI, 19. Der Ausdruck ὡς θεοπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων gemahnt an die philonische Auffassung der Allegorie als Mysterium. Vgl. mein Buch, Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria, S. 39 f.

⁶⁾ Zur Allegoristik bei P. vgl. Eusebius Praep. evang. III 9 ff. Die „physische“ Umdeutung der Dämonen das. IV 22. Geffcken sieht darin einen Mangel an Selbstkritik bei dem sonst unerbittlichen Kritiker; J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, S. 297.

⁷⁾ ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας (gemeint ist die Allegoristik) ἐξ ἀνδρός, ᾧ καὶ ᾧ... ἐντετόχηκα κτλ. Eusebius, Hist. eccl. VI 19. Es folgt die Besprechung der Quellen der hellenistischen Theologie, darauf schliesst P.: παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλησι μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψε γραφαῖς. Das hat freilich schon Philo gemacht, den Origenes als Quelle benutzt und des öfteren zitiert.

Ansicht des P. zeugt die allegorische Deutungsweise von Mangel an kritischem Denken⁸⁾).

Die auf das AT, das Buch Daniel ausgenommen, sich beziehenden Bemerkungen des P. sind an Zahl gering und mit wenigen Ausnahmen auch an Bedeutung. Eine solche Ausnahme ist z. B. die Äusserung des Philosophen bei Macarius über den Zustand der alttestamentlichen Textüberlieferung, worüber wir noch zu sprechen kommen. Dagegen besagt es nicht viel, wenn wir erfahren, dass P. die biblische Paradiesgeschichte kritisiert hat. P. fand es nämlich unangemessen, dass Gott nach Gen. 3, 5 ff. Adam die Kenntnis von Gut und Böse vorenthalten wollte. Warum sollte Adam das Gute nicht erkennen? — lautet der Einwand⁹⁾. Ebenso wenig können uns über die porphyrianische Methode diejenigen Stellen Aufschluss geben, in denen die biblischen Anthropomorphismen gerügt werden¹⁰⁾. Von geringer Wichtigkeit sind auch andere Bruchstücke, die abfällige Bemerkungen über die Jonasgeschichte¹¹⁾ und über Isaias 34, 4¹²⁾ enthalten. Und dennoch kann darüber kein Zweifel herrschen, dass P. in seiner Kritik des AT viel Belesenheit und Scharfsinn bekundet hat. Davon legen die Fragmente der Bücher 5—11 der porphyrianischen Schrift „Contra Christianos“ beredtes Zeugnis ab. In diesen Büchern unterzog P. sämtliche Parallelstellen der einzelnen Evangelien einer genauen Vergleichung, um aus den „Widersprüchen“ textkritische und histo-

⁸⁾ P. spricht nämlich von den Allegorien des Origenes, der wie bereits gesagt, von Philo abhängig ist. Zur abfälligen Beurteilung der Allegorie bei P. siehe auch A. J. Kleffner, Porphyrius der Neuplatoniker als Christenfeind (Paderborn 1896) S. 53. Freimann, Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen, Monatsschrift f. d. Wissenschaft des Judentums LVI (1912) S. 56, 3.

⁹⁾ λέγουσι πολλοί, και μάλιστα οί τῷ θεοστουεῖ Πορφυρίῳ ἀκολουθήσαντες... Es folgt der Vorwurf gegen Gen. 3, 5 ff. bei Severianus (Bischof zu Gabala in Syrien Anf. des 5. Jhs.) in der dritten Homilie, De mundi Creatione, ed. Migne, patr. gr. 56, S. 494.

¹⁰⁾ Z. B. das Schreiben Gottes, Exodus 22, 16 (Macarius IV, 21 ed. Harnack 88) u. a. m. Siehe Kleffner S. 93f.

¹¹⁾ Verhöhnung der Jonaserzählung bei Eusebius, Hist. eccl. VI. 30. Diese biblische Erzählung wird schon von Celsus mit der Wundergeschichte von Daniel in der Löwengrube verglichen und zurückgewiesen: Ἰωνᾶς, „ἐπὶ τῇ κολοκόντῃ“ ἢ Λαυιήλ ὁ ἐκ τῶν θηρίων, Orig. c. C. VII, 53.

¹²⁾ Is. XXXIV, 4 (Untergang der Welt) enthält nach P. Unmögliches, Macarius ed. Harnack 123.

rische Schlüsse zu ziehen. Dabei wies P. auf verschiedene spätere Textänderungen und Einschlebsel hin¹³⁾. In der neutestamentlichen Bibelkritik kam bei P. auch die genaue Kenntnis des AT zur vollen Geltung¹⁴⁾. Es ist somit ohne weiteres einleuchtend, dass P. in den Büchern 3—4 seiner Streitschrift inbezug auf das AT dieselbe Methode zur Anwendung brachte wie in den Büchern 5—11, in denen das NT Gegenstand seiner Kritik war. Die Kritik bestand in einer genauen Untersuchung der Textüberlieferung, Vergleichung der parallelen Stellen und Aufdeckung von Widersprüchen, wobei sich ihm manches als späterer Zusatz herausstellte. Auf Grund solcher Untersuchungen glaubte er sich berechtigt, den Satz aussprechen zu dürfen, dass vieles durch Streichung getilgt werden müsse¹⁵⁾.

Bemerkenswert ist folgender Ausspruch des P. „Von Moses“ — sagt er — „besitzen wir nichts, das biblische Schrifttum stammt aber aus der Redaktion des Esra, der tausendeinhundertachtzig Jahre nach Moses lebte“¹⁶⁾.

Ein Satz, den man bei den modernen Wellhausianern oft wörtlich wiederfinden kann¹⁷⁾.

¹³⁾ Widersprüche nach P. gesammelt bei Geffcken, S. 301, Zur Interpolationstheorie des P. vgl. Hieronymus Comment. ad Gal. 2, 11—13.

¹⁴⁾ Siehe z. B. Hieronymus Comment. in Matth. III, 3. Das Zitat ist hier wie P. richtig bemerkt, nicht genau. Es ist aus Maleachi und Isaia zusammengesetzt und stammt nicht nur aus Isaia, wie der Evangelist angibt. Ein anderes Beispiel in Breviarium in Psalterium LXXVIII, 2. Das Zitat Matth. XIII, 35 sei nach P. dieser Psalmstelle entnommen, und stammt nicht aus Isaia. Die Akribie des neuplatonischen Philologen und dessen Belesenheit im AT treten in solchen Beispielen klar zutage.

¹⁵⁾ Infinita de scripturis erunt radenda divinis — sagt Hieronymus Comment. ad Gal. I. c.

¹⁶⁾ Macarius III, 3, ed. Harnack, S. 34: ὁμῶς δὲ Μωσέως οὐδὲν ἀποσώζεται συγγράμματα γὰρ πάντα συνεμπεπρήσθαι τῷ ναφ̄ λέγεται ὅσα δ' ὀνόματι Μωσέως ἔγραψε μετὰ ταῦτα, μετὰ χίλια καὶ ἑκατὸν καὶ ὀγδοήκοντα ἔτη τῆς Μωσέως τελευταίας ὑπὸ Ἐσδρα καὶ τῶν ἀμφ' αὐτὸν συνεγράφη. Das λέγεται bezieht sich nur auf den Umstand, dass alles verbrannt wurde, nicht aber auf die Behauptung, dass sich kein einziger ursprünglicher Satz von Moses erhalten habe. Diese Behauptung hat offenbar erst Porphyrius aufgestellt.

¹⁷⁾ Wenn wir z. B. bei Cornill, Der israelitische Prophetismus, S. 17 lesen: „Es fehlen uns alle Urkunden, da wir von Mose selbst oder seinen Zeitgenossen nicht eine Zeile, nicht einen Buchstaben erhalten haben“, klingt das nicht genau wie: Μωσέως οὐδὲν ἀποσώζεται?

In dem bei Macarius angeführten Ausspruch des Philosophen erkennen wir Porphyrius auch an der genauen chronologischen Berechnung wieder. P. brachte nämlich chronologischen Studien viel Interesse entgegen. Im Zusammenhang mit dem porphyrianischen Danielkommentar werden wir noch Gelegenheit haben, darauf zurückzukommen. Hier sei nur bemerkt, dass P. althebräische und phönikische Chronologie aus der Schrift des Pseudo-Sanchuniathon lernte, die von Philo aus Byblos aus dem Phönikischen ins Griechische übertragen wurde¹⁸⁾.

Was wir aber bisher von der bibelkritischen Methode des P. kennen gelernt haben, trägt einen allgemeinen Charakter. Glücklicherweise sind uns mehrere Fragmente aus dem porphyrianischen Danielkommentar erhalten. Diese Bruchstücke vermögen auch über manche Einzelheiten einigen Aufschluss zu geben. Dem Kommentare zum Buche Daniel wollen wir uns jetzt zuwenden.

2. Der Danielkommentar des Porphyrius.

Porphyrius hat das Buch Daniel in der griechischen Übersetzung des Theodotion gelesen. Die Theodotion-Übersetzung fand nämlich in der Kirche Aufnahme und verdrängte vollständig die Übersetzung der Septuaginta zum Buche Daniel¹⁹⁾. Bei Theodotion geht aber die Geschichte der Susanna dem Buch Daniel als erster Teil dieses Buches voran. Porphyrius glaubte daher die Susanna-Geschichte dem Verfasser des Daniel zuschreiben zu dürfen.

¹⁸⁾ Siehe Eusebius Praep. evang. I 9, 20. Vgl. auch J. Bernays, Gesammelte Abh. II, 288. Eusebius (Chron. Can. p. 54) vergleicht Porphyrius mit Flavius Josephus und Justus aus Tiberias, die den jüdischen Altertümern ihre Forschungen gewidmet haben. Es handelt sich um die Feststellung, wann Moses gelebt hat: Ex Judaeis Josephus et Justus veteris historiae monumenta replicantes, ex ethnicis vero impius Porphyrius in quarto operis sui libro, quod adversum nos casso labore contexit, post Moysen Semiramim fuisse confirmant.

¹⁹⁾ Hieronymus praef. comment. in Dan. (ed. Vallarsi V, 619 f.): illud quoque lectorem admoneo Daniele non iuxta LXX interpretes, sed iuxta Theodotionem ecclesias legere... Vgl. Jean Lataix, Le commentaire de Saint Jérôme sur Daniel, Revue d'Histoire et de Littérature religieuses II (1897) S. 166; J. Goettsberger, Einleitung in das Alte Testament, Freiburg 1928, S. 327.

Daraus ergaben sich P. wichtige Schlüsse über die Sprache, in der Daniel ursprünglich verfasst worden sei. Eine Untersuchung des Susannatextes brachte P. die Überzeugung bei, dass das Griechische die Sprache des Originals war. P. stützte sich dabei auf die Wortspiele *σχίνος* — *σχίσειν* und *πρίνος* — *πρίειν*²⁰⁾. Da aber P. einen Verfasser für Susanna und Daniel angenommen hatte, musste er folgerichtig zum Schluss kommen, dass auch für Daniel das Griechische als Ursprache anzunehmen sei. Dieser Schluss darf uns bei einem Manne, der des Hebräischen unkundig war, nicht befremden. Eusebius und Hieronymus hatten es leicht auf den hebräischen Massora-Text hinzuweisen, in dem die Susanna-Geschichte nicht enthalten ist²¹⁾. Dass aber P. Hebräisch nicht konnte, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, und die entgegengesetzte, wohl verbreitete Meinung²²⁾ hat, soweit ich sehe, in dem erhaltenen Material keine Stütze.

Die Unkenntnis des Hebräischen hatte zur Folge, dass sich P. an die Theodotion-Übersetzung strikte halten musste. Das führte manchmal zu Missverständnissen. So ist es z. B. Theodotion eigentümlich, dass er häufig schwierige hebräische Worte in griechischer Transkription unübersetzt stehen bleiben lässt²³⁾. Das Wort צבי (Pracht, z. B. צבי ארץ, das Land der Pracht=Zion) lautet bei Theodotion *σαβααίν*. Dan. XI, 45. *שדך צבי הרה* gibt Theodotion mit *εἰς ὄρος σαβααίν ἁγιον* wieder. Porphyrius hat daraus „Saba-Gebirge“ gemacht²⁴⁾. Jedoch auch in solchen Fällen hat P. nicht schlechthin ausgeschrieben. Er bemühte sich vielmehr solche Worte, die er als Eigennamen auffasste, nach Möglichkeit zu erklären. Dabei scheint P. zweierlei ins Auge gefasst zu haben: den Wortklang und den Zusammenhang, in dem sich die fraglichen Worte befinden.

²⁰⁾ *νῦν οὖν ταύτην εἶπερ εἶδες εἰπὼν ὑπὸ τί δένδρον εἶδες αὐτοὺς ὁμιλοῦντας ἀλλήλοις; ὁ δὲ εἶπεν ὑπὸ σχίνον εἶπε δὲ Λαντήλ: ὀρθῶς ἔψευσαι... ἦδη γὰρ ἄγγελος... σχίσει σε μέσον.* Auf die Antwort des zweiten Zeugen *ὑπὸ πρίνον* sagt Daniel *μένει γὰρ ὁ ἄγγελος ῥομφαίαν ἔχων πρίσαι σε μέσον*, V. 54 ff. Hier. l. c. Zur Frage der Ursprache von Susanna vgl. E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes* III⁴, 453; Otto Stählin in *Christ, Griech. Literaturgeschichte* II⁶, 1, 555.

²¹⁾ Hieronymus l. c. Hier wird auch Eusebius angeführt.

²²⁾ Siehe z. B. Kleffner, S. 62.

²³⁾ Vgl. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt, Proleg.* XL sq.

²⁴⁾ Zur Stelle vgl. Lataix 171, 1.

In demselben Verse (Dan. XI, 45) kommt noch ein Wort vor, das Theodotion unübersetzt gelassen hat. Es ist das aus dem Persischen stammende Wort אַפְדָּן (Apadan, Königspalast)²⁵). אַפְדָּן אִשָּׁה אִשָּׁה וְיִשְׁרָאֵל lautet bei Theodotion: *καὶ πῆξει τὴν σκηνὴν αὐτοῦ Ἐφραδανῶ*. P. liess sich, wie manche neuere Erklärer²⁶) vom Wortklang verleiten: אַפְדָּן = אַרְמֵן (ארם), und glaubte hier einen Ort in Mesopotamien angedeutet zu finden²⁷). P. stützte sich aber nicht nur auf den Wortklang. Für die Gleichsetzung: אַפְדָּן = Mesopotamien schien ihm auch das folgende *ἀνὰ μέσον τῶν θαλασσῶν, בין ימי ימי*, zu sprechen²⁸). Betrachtet man jetzt den Satz in seinem Zusammenhange: *καὶ πῆξει τὴν σκηνὴν αὐτοῦ Ἐφραδανῶ ἀνὰ μέσον τῶν θαλασσῶν εἰς ὄρος σαβαεὶν ἅγιον*, so wird die, allenfalls irrige, Deutung des Porphyrius noch verständlicher. Saba liegt, wie bekannt, südlich von Mesopotamien (Südarabien). Nach P. handelt es sich hier um verschiedene Kriegsschauplätze, im Norden kämpften die Seleukiden gegen die Parther, im Süden — also „Saba“ in der Bedeutung von „Süden“ überhaupt — gegen die Ptolemäer²⁹). Diese Exegese ist selbstverständlich unrichtig, aber methodisch durchgeführt.

Es sei endlich noch ein Beispiel angeführt, das unsere Vermutung von dem zweifachen Kriterium, dem Wortklang und dem Zusammenhang, dessen sich P. bei der Deutung von unübersetzten hebräischen Worten bedient, zur Gewissheit macht. P. las in der Übersetzung des Theodotion zu Dan. XI, 38: *καὶ θεὸν Μαωρσεῖμ ἐπὶ τύπου αὐτοῦ δοξάσει*. Das dunkle Wort מַעֲזִימ, das man mit Rücksicht auf das folgende *יכבד אבותיו יכבד לא ידעו אבותיו* (Th. *καὶ θεὸν, ὃν οὐκ ἔγνωσαν οἱ πατέρες αὐτοῦ δοξάσει*), auf den von Antiochus IV. aus Rom übernommenen Kult des Juppiter Capitolinus zu be-

²⁵) Gesenius, Hebr. und Aram. Handwörterbuch über d. A T¹², s. v. אַפְדָּן.

²⁶) Mandelkern, Veteris Testamenti Concordantiae, s. v. אַפְדָּן.

²⁷) Hier. z. St. Hoc ideo prolixius posui (nach Hier. אַפְדָּן = θρόνος αὐτοῦ), ut et Porphyrii ostendam calumniam, qui haec omnia ignoravit... Es folgt die porphyrianische, historische Deutung.

²⁸) Übrigens kommt auch sonst in der Bibel Meer statt Fluss vor, z. B. Isaias XIX, 5 ist von einem Meer die Rede, wo aber der Nilfluss gemeint ist.

²⁹) Et in hoc loco (XI 44) Porphyrius tale nescio quid de Antiocho somniat... Pugnam, inquit, contra Aegyptos... Hier. z. St. Im folgenden werden verschiedene Feldzüge aufgezählt.

ziehen pflegt³⁰), lässt Theodotion, wie immer in solchen Fällen, unübersetzt. P. machte hier eine kleine „Korrektur“. Indem er das α und das σ aus Μαωζεΐμ (ζ = σδ) strich, erhielt er den Ortsnamen Μωδεΐμ(ν), den Heimatsort der Makkabäer. Das passt gut zum 1. Makkabäerbuch II, 15 ff., wonach in Modin von den Syrern ein Götzenaltar aufgestellt wurde, auf dem die jüdischen Einwohner zu opfern gezwungen waren. In Modin wurde auch die Losung zur makkabäischen Erhebung gegeben. Scharfsinnig wie er war, glaubte P. in dem dunklen Μαωζεΐμ den geschichtlich gewordenen Ort Modin entdecken zu dürfen³¹). Wortklang und Zusammenhang schienen ihm für diese Deutung vortrefflich zu sprechen.

Darin liegt auch der klarste Beweis dafür, dass P. sich ausschliesslich auf Theodotion stützte. Hätte er die Kenntnis des Hebräischen besessen, so würde es ihm kaum entgangen sein, dass das Wort מעזים auch im nächsten Vers (XI, 39) vorkommt, und zwar in einem Zusammenhang, in dem Modin keinen Sinn geben würde. Nun hat aber Theodotion dafür ein anderes Wort³²). Dieser Umstand machte erst die unrichtige Deutung des Porphyrius möglich.

Die Bedeutung der porphyrianischen Daniel-Exegese liegt nicht so sehr in den Einzeldeutungen als in der historisch-kritischen Anschauung über Zeit und Zweck des Buches Daniel. Die wissenschaftlichen Leistungen des Neuplatonikers erstreckten sich, wie bereits bemerkt, auch auf das Gebiet der Chronographie. Diese übte auf die Chronik des Eusebius, des Herodot der Kirchengeschichte, einen entscheidenden Einfluss aus. Ohne die Vorarbeit des Porphyrius hätte die Weltchronik des Eusebius unmöglich entstehen können. Der historische Sinn des Porphyrius kam der Daniel-

³⁰) Dass Antiochus IV Epiphanes zu Antiochia einen Tempel zu Ehren des Juppiter Capitolinus erbaut hat, berichtet Livius XLI, 20 (s. auch XLII, 6).

³¹) Deum Moazin ridicule Porphyrius interpretatus est, ut diceret in vico Modin, unde fuit Matthathias et filii eius Antiochi duces Jovis posuisse statuum et compulisse Judaeos, ut ei victimas immolarent; id est deo Modin. Hier. z. St.

³²) καὶ ποιήσει τοῖς δαχρῶμασι τῶν καταφυγῶν μετὰ θεοῦ ἄλλοτρίου (תשעין נכר (למבצרי מעזים עם אלוה נכר). Das hat P. offenbar so verstanden, dass der Dienst des fremden Gottes den Juden Rettung (καταφυγή = תשעין) bzw. Schonung bringen sollte. Vgl. Hier. z. St. quod Porphyrius ita edisserit: faciet haec omnia, ut muniat in arcem Jerusalem et in caeteris urbibus ponat praesidia et Judaeos doceat adorare deum alienum.

Exegese zugute. Seinem Blicke ist es nicht entgangen, dass das Buch Daniel Anspielungen auf Alexander den Grossen und die Diadochenzeit enthält. Im 11 Kapitel dieses Buches fand er eine gute Schilderung der gegenseitigen Beziehungen zwischen den Seleukiden und den Ptolemäern. Ein genaues Studium dieser Zeit an der Hand einer reichen historischen Literatur³³⁾ bestärkte P. in der Ansicht über die spätere Abfassung des Buches Daniel. Im Gegensatz zur den christlichen Exegeten, die das apokalyptische Buch einseitig eschatologisch deuteten, vertrat P. den Standpunkt, dass ein richtiges Verständnis des Buches Daniel nur auf dem Wege einer historischen Interpretation gewonnen werden kann.

Wir haben bereits gesehen, dass Porphyrius für das Buch Daniel das Griechische als die Sprache des Originals angenommen hat. Dieser Irrtum führte ihn zum Schluss: ein Buch wie Daniel konnte nur von einem hellenistischen Juden griechisch geschrieben worden sein.

Es blieb noch übrig, Entstehungszeit des Buches festzustellen, nachdem Verfasser und Ursprache erforscht zu sein schienen. Die historische Interpretation des P. ergab, dass der grausame Verfolger, der vermeintliche Antichrist des Buches, kein anderer sei als der syrische König Antiochus IV Epiphanes. Da aber die letzten Kapitel des Buches Daniel die religiösen Verfolgungen unter diesem syrischen König und die Aussicht auf baldige Erlösung zum Gegenstand haben, müsse der Verfasser während der Verfolgungen, bzw. anfangs der makkabäischen Erhebung geschrieben haben. Die Prophezeiungen Daniels seien somit als vaticinia ex eventu zu betrachten, oder wie es Hieronymus in der Praefatio zum Danielkommentar formuliert: *non tam Daniele[m] futura dixisse quam illa narasse praeterita*. Das Buch enthalte keine christologischen Spekulationen und wolle historisch verstanden

³³⁾ Ad intelligendas autem extremas partes Danielis multiplex Graecorum historia necessaria est. Sutorii videlicet Callinici, Diodori, Hieronymi (H. von Kardina, Geschichtsschreiber der Diadochen- und Epigonenepeche), Polybii, Posidonii, Claudii Theonis et Andronici cognomento Alypii, quos et Porphyrius secutum se dicit, Hier. Praef. in Dan. Vgl. zu dieser Stelle Schürer, Geschichte d. Jüd. Volkes I⁴, 167. Porphyrius schrieb in seiner Chronik die Geschichte der Ptolemäer (Euseb. Chron. ed. Schöne I, 159 ff) und der macedonischen Könige (ib. I 229 ff).

werden: *denique quidquid usque ad Antiochum regem dixerit veram historiam continere*. Dies war eine für jene Zeit geradezu revolutionäre Behauptung und kann nur mit dem oben angeführten kühnen Ausspruch des P. von der Bibel-Redaktion des Esra in Vergleich gezogen werden.

Porphyrius ist andererseits zu der Erkenntnis gelangt, dass Daniel auch eigentliche Weissagungen enthalte, die aber in der Geschichte keine Verwirklichung gefunden hätten. Leider erfahren wir von Hieronymus nicht genau, welche Teile des Buches P. als wirkliche Prophezeiungen angesehen hat. Wie bekannt, nehmen auch neuere kritische Erklärer an, dass manches in Daniel, namentlich Ende Kapitel 11 und Kap. 12, als bloße Erwartung des Verfassers aufzufassen sei³⁴⁾. An solche Stellen wird wohl P. gedacht haben, obgleich er die Zahl dieser Stellen, wie wir unten sehen werden, verringert wissen wollte. Entsprechend der porphyrianischen Auffassung erheischen solche Teile eine andere Behandlung. Der geschichtlichen Exegese des P. fällt hier eine negative Aufgabe zu, und zwar soll sie die Widersprüche zwischen der Zukunftserwartungen des Verfassers des Daniel und der geschichtlichen Wirklichkeit aufdecken: *si quid autem ultra opinatus est, quia futura nescierit, esse mentitum*. Auch in dieser Hinsicht bleibt den Vertretern der kritischen Exegese nicht viel hinzuzufügen. Bisweilen stossen wir sogar auf Bemerkungen, die wie eine wörtliche Wiederholung des porphyrianischen Satzes klingen³⁵⁾.

Wir wollen nunmehr an der Hand der erhaltenen Fragmente sehen, wie Porphyrius im einzelnen seine historische Daniel-Exegese durchgeführt hat.

Dan. II, 40: *καὶ βασιλεία τετάρτη, ἥτις ἔσται ἰσχυρὰ ὡς σίδηρος, ὃν τρόπον ὁ σίδηρος λεπτόνεται καὶ δαμάσσει πάντα, οὕτως πάντα λεπτονεῖ καὶ δαμάσσει*. Indem Porphyrius das vierte Reich auf das messianische Königtum deutete, glaubte er dem Sinne des Verfassers zu

³⁴⁾ „Wir haben also von V. 40 an nicht mehr wie bis dahin Geschichte, die in das Gewand der Weissagung gekleidet ist, sondern Erwartungen des Vf.“, Georg Behrmann, Das Buch Daniel, im Handkommentar zum A T, herausg. von Nowack, S. 81 zu Daniel XI 45.

³⁵⁾ „Auch was den Inhalt von V. 40—45 betrifft ergibt sich, dass wir hier eine Weissagung haben, denn es stimmt nicht mit der Geschichte“. So D. K. Marti, Das Buch Daniel, S. 88.

entsprechen³⁶⁾. Wie P. zu dieser Deutung gekommen ist, ist klar. Das römische Reich kam für ihn nicht in Frage, solche Deutung schien unhistorisch zu sein. Andererseits hatte P. eine zu hohe Meinung vom Verfasser des Daniel als dass er ihm die Reihenfolge: Babylonien, Medien, Persien, Hellas hätte zumuten können, da doch das medische und babylonische Reich zu gleicher Zeit bestanden haben. Ausserdem schien P. die in dem angeführten Verse enthaltene Schilderung des vierten Reiches zu den jüdischen Vorstellungen von dem erwarteten messianischen Königtum gut zu passen. So liess er hier lieber eine Deutung zu, die nicht historisch war, als eine solche, die unhistorisch wäre. Es darf aber nicht behauptet werden, dass P. die jüdische Deutung gekannt hätte. Das Zusammentreffen der Deutung des P. mit der der Juden, von dem wir bei Hieronymus lesen³⁷⁾, kann ein blosser Zufall sein. Nichts berechtigt uns zur Annahme, dass P. rabbinische Lehren gekannt hätte³⁸⁾.

Indes stösst die rabbinische und porphyrianische Deutung auf eine grosse Schwierigkeit, da ja die vier Tiere des 7 Kapitels zu diesen vier Reichen schlecht passen. Für das messianische Königtum ist hier kein Platz. P. musste deswegen das dritte (V. 6) und das vierte Tier (V. 7) in diesem Kapitel als Symbole eines und desselben Reiches, und zwar des griechisch-makedonischen, gelten lassen. Überdies konnte P. das dritte Tier nicht auf Persien deuten, da er dem Verfasser, soweit er sich natürlich auf die Vergangenheit beschränkt, keine Verstösse gegen die Geschichte zumuten wollte. Denn die vier Flügel dieses Tieres weisen unverkennbar auf vier Herrscher hin, der persischen Könige gab es aber zehn. Freilich nehmen Neuere an, dass Daniel nur vier persische Könige gekannt hat³⁹⁾. P. konnten derartige Erklärungen nicht

³⁶⁾ Et regium quartum... Quod Judaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum voluit esse fortissimum et omnia regia conterere et regnare in aeternum.

³⁷⁾ Siehe die vorangehende Anmerkung.

³⁸⁾ Vgl. Agathangelos Georgiados, *Περὶ τῶν κατὰ Χριστιανῶν Ἀποσπασμάτων Πορφυρίου* (Leipzig 1891): ἐν ταῖς ἰδέαις αὐτοῦ συνεφάνει ὁ Πορφύριος ἐνίστε τοῖς Ἰουδαίοις ἤτοι ταῖς διδασκαλίαις τῶν Παββίνων (S. 28 f.).

³⁹⁾ Vgl. die Daniel-Kommentare. Die Erklärer sind darüber nicht einig, welche Könige gemeint sind. Siehe Marti zu XI 2 b.; Goettsberger, *Das Buch Daniel*, Bonn 1928, 25, 77. Vielleicht hat Porphyrius zwischen XI 2 (vier persische Könige) und XI 3 (Alexander der Grosse)

zusagen. So kam P. zum Schlusse, dass das dritte Tier, der Panther mit den vier Flügeln, Alexander den Grossen und die vier Diadochen darstelle⁴⁰⁾, das vierte Tier aber mit den zehn Hörnern zehn Epigonen, die Antiochus IV Epiphanes, dem kleinen Horn (V. 8), vorangegangen sind, bedeute. Um die Zehnzahl zu erreichen, musste P., neueren Erklärern nicht unähnlich, zu Herrschern verschiedener Dynastien, nicht nur der syrischen, Zuflucht nehmen⁴¹⁾. Das war bei P. umso nötiger als ja Alexander der Gr. und die vier Diadochen, weil schon im dritten Tier angedeutet, in die Reihe der zehn nicht aufgenommen werden konnten, und die syrischen Könige bis auf Antiochus IV diese Zahl nicht ergaben. So erfahren wir von Hieronymus, dass sowohl Ptolemäus VI Philometor als auch sein Bruder und Mitregent Ptolemäus Euergetes II (gen. Physkon) unter den zehn Herrschern gerechnet waren. Auch Artaxias, König von Armenien, musste herhalten. Diese drei Herrscher sind nach P. zugleich die drei vom kleinen Horn, Ant. IV, verdrängten Herrscher (V. 8), was auf einen vom syrischen König über sie davongetragenen Sieg hindeuten soll⁴²⁾.

Es bleibt unklar, wie Porphyrius den „Menschensohn“ (...καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος... VII, 13)

eine Lücke oder einen beabsichtigten Sprung in der Erzählung angenommen.

⁴⁰⁾ Vgl. VIII, 8. Gemeint sind Kassander, Lysimachus, Seleucus Nicator und Ptolemäus Lagi. Dieselbe Deutung des Panthers wie bei P. hat G. S t o c k m a n n, Die Erlebnisse und Gesichte des Propheten Daniel (1922), S. 102 ff. S. auch W. B a u m g a r t n e r, Das Buch Daniel (1926), S. 21.

⁴¹⁾ Et habebit cornua decem. Porphyrius duas posteriores Pardum volens intelligi ipsum Alexandrum, bestiam autem dissimilem caeteris bestiis, quattuor Alexandri successores, et deinde usque ad Antiochum cognomento Epiphanem decem reges enumerat, qui fuerunt saevissimi, ipsosque reges non unius ponit regni, verbi gratia Macedoniae, Syriae, Asiae et Aegypti, sed de diversis regnis unum efficit regum ordinem, ut videlicet ea quae scripta sunt: *os loquens in gentia* non de Antichristo, sed de Antiocho dicta credantur, Hieronymus z. St.

⁴²⁾ Frustra Porphyrius cornu parvulum, quod post decem cornua ortum est, Epiphanem Antiochum suspicatur, et de decem cornibus tria evulsa cornua sextum Ptolemaeorum, cognomento Philometorem, septimum Ptolemaeorum Euergetem et Artaxiam regem Armeniae. Hieronymus fügt den Einwand hinzu: quorum priores multo antequam Antiochus nasceretur mortui sunt. Hier. hat offenbar Ptolemaios Philometor mit Pt. Philopator und Pt. Euergetes II (Physkon) mit Pt. Euergetes I verwechselt.

gedeutet hat. Lataix glaubt, der Menschensohn sei von Porphyrius auf Juda den Makkabäer bezogen worden⁴³⁾. Aus den Worten des Hieronymus lässt sich das kaum schliessen⁴⁴⁾.

Wir sahen bereits oben, das P. die Reihe der zehn Herrscher aus verschiedenen Dynastien zusammengestellt hatte. So wurde auch XI, 20, wo von einem Herrscher die Rede ist, der nicht im Kriege den Untergang finden werde (...καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἔτι συντριβήσεται, καὶ οὐ ἐν... πολέμῳ στήσεται) nicht auf Seleucus IV, wie nach den vorangehenden von Ant. III handelnden Versen zu erwarten war, sondern auf Ptolemäus V Epiphanes bezogen⁴⁵⁾. Das wäre nicht möglich, hätte P. vor sich den hebräischen Mas-sora-Text gehabt, der klare Anspielungen auf einen syrischen Steuereintreiber (מעביר נוגש) enthält. P. stützte sich aber auf Theodotion, dessen hebräische Vorlage anders gelautet hat als der hebräische MT⁴⁶⁾.

Statt MT

ועמד על כנו מעביר נוגש הדר
מלכות ובימים אחדים ישבר.

Hebr. Text nach Theodotion

ועמד משרשו נצר מלכות
על כנו מעביר (עובר ?) עושה
הדר מלכות ועוד בימים ההם ישבר.

Zu καὶ ἀναστήσεται ἐκ τῆς ῥίζης αὐτοῦ φυτὸν τῆς βασιλείας (so auch LXX, vgl. XI, 7 MT, Theod. u. LXX) wäre zu berücksichtigen, dass Ptolemäus V die Tochter des Ant. III Kleopatra zur Frau hatte — ἐπὶ τῇ ἐτοιμασίᾳ αὐτοῦ παραβιβάζων hat Porphyrius im Sinne von: adversum eum exercitum praeparans verstanden. Liest man בימים (ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις; LXX: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐσχάταις) statt: בימים אחדים, so entfällt eine Schwierigkeit. Denn die „wenigen Tage“ passen weder zur Regierungszeit Seleucus'

⁴³⁾ „Il semble que Porphyre ait appliqué à Judas Machabée ce qui est dit du „fils d'homme“ qui arrive sur les nuées du ciel et à qui le pouvoir est donné après l'extermination des bêtes“, Lataix, a. a. O. 168.

⁴⁴⁾ Hieronymus scheint darüber selbst im unklaren gewesen zu sein, da er zu V. 14 bemerkt: potestas eius potestas aeterna, cui potest hominum convenire respondeat Porphyrius... Si respondeat Antiochi principes a Juda Machabaeo esse superatos etc.

⁴⁵⁾ Porro Porphyrius non vult hunc esse Seleucum sed Ptolemaeum Epiphanem, qui Seleuco sit molitus insidias et adversum eum exercitum praeparavit et idcirco veneno sit interfectus a ducibus suis, Hier. z. St.

⁴⁶⁾ Theodotion hat: καὶ ἀναστήσεται ἐκ τῆς ῥίζης αὐτοῦ φυτὸν τῆς βασιλείας ἐπὶ τῇ ἐτοιμασίᾳ αὐτοῦ παραβιβάζων ὄξαν βασιλείας, καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἔτι συντριβήσεται...

des IV, der zwölf Jahre lang (187—175) die Herrschaft innehatte, noch zu der vierundzwanzigjährigen (204—181) Regierung Ptolemäus' V.

Die porphyrianische Deutung dieses Verses stösst aber auf eine Schwierigkeit im nächsten Verse. Denn XI, 21, in dem von einem verächtlichen König Syriens die Rede ist (...ἐξουδενώθη, καὶ οὐκ ἔδωκαν ἐπ' αὐτὸν δόξαν βασιλείας...) wurde von Porphyrius seiner geschichtlichen Interpretation gemäss auf Ant. IV Epiphanes bezogen. Der „verächtliche König“ sollte jedoch „auf den Platz“ desjenigen gefolgt sein, der in V. 20 angedeutet ist; Ant. IV war aber nicht auf dem Platze des Ptolemäus V. Vergebens suchte P. die Schwierigkeit dadurch zu lösen, dass er für diese Zeit das Bestehen einer ptolemäerfreundlichen Partei in Syrien annahm. Diese Partei sei geneigt gewesen, Ptol. VI Philometor, der mütterlicherseits ein Enkel des Antiochus III war, die Herrschaft in Syrien zu übergeben. P. berief sich auf Sutorius Callinicus, dem er hier besonders gefolgt war.

Dieses politische Moment kommt in einem porphyrianischen Fragment klar zum Ausdruck⁴⁷⁾, besonders in der Erklärung von V. 25—26 (καὶ ἐξεγερθήσεται ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ... ἐπὶ βασιλείᾳ τοῦ νότου...), die P. richtig auf den Kriegszug Ant. IV gegen Pt. VI Philometor gedeutet hat⁴⁸⁾.

XI 31. Antiochus hat im Heiligtum zu Jerusalem den „Greuel der Verwüstung“ (βδέλυγμα ἠφανισμένων⁴⁹⁾) Theodotion,

⁴⁷⁾ Primum ab his, qui in Syria Ptolemaeo fovebant non dabitur (Antiocho) honor regius, sed postea simulatione clementiae obtinuit regnum Syriae καὶ οὐκ ἔδωκαν ἐπ' αὐτὸν δόξαν βασιλείας... καὶ καταχόσει βασιλείας ἐν ὀλισθηρίῳ (XI 21). In der Darstellung der Ereignisse stützte sich P. auf Sutorius Callinicus (sequens Sutorium bei Hier. z. St.).

⁴⁸⁾ Haec Porphyrius interpretatur de Antiocho, qui adversus Ptolemaeum sororis suae filium profectus est cum exercitu magno...

⁴⁹⁾ ἠφανισμένα = מְרִימָה scheint eine satirische Anspielung auf den Beinamen ἐπιφανής zu sein. Nach Winckler (s. Marti z. St.) will schon das hebräische מְרִימָה diesen Beinamen wiedergeben. Ἐπιφανής heisst: ein Strahlender, der in Bewunderung versetzt, ebenso מְרִימָה, der Staunen verursacht, freilich a peiori. Die LXX hat hier offenbar keine Anspielung empfunden, daher die Wiedergabe des hebräischen Wortes durch das nichtssagende ἐρήμωσις. Es ist somit möglich, dass Theodotion durch die Abweichung von der LXX sein Verständnis für die Anspielung andeuten wollte. Er konnte es nicht besser machen als mittels eines Wortspiels (ἠφανισμένα — ἐπιφανής).

βδέλυγμα ἐρημώσεως LXX), d. i. das Zeus-Juppiterbild aufstellen lassen. Porphyrius, der sich mit der Stelle befasste, hat den Sinn des Ausdrucks wohl erkannt. Die Bezeichnung des Götterbildes als „Greuel der Verwüstung“ muss das religiöse Empfinden des frommen Neuplatonikers stark verletzt haben. Daher die Empörung, der er im dreizehnten Buche seiner Schrift „Contra Christianos“ Ausdruck gegeben hat⁵⁰⁾.

XI 34 καὶ ἐν τῷ ἀσθενῆσαι αὐτοὺς βοηθήσονται βοήθειαν μικράν. Die „geringe Hilfe“ deutete Porphyrius auf die ersten Erfolge, die noch zu Lebzeiten des Hasmonäers Matthathias von den Juden errungen worden sind⁵¹⁾. Ob P. auch das selbständige, siegreiche Auftreten Judas des Makkabäers nach dem Tode des Matthathias⁵²⁾ angedeutet fand, bleibt dahingestellt⁵³⁾. Man würde eher geneigt sein, das zu verneinen. Die Siege Judas waren keine „geringe Hilfe“. P. zeigte somit ein besseres Verständnis für die Wertung der historischen Ereignisse als manche moderne Erklärer⁵⁴⁾.

Porphyrius hat mit seiner historischen Interpretation Schule gemacht. Hieronymus berichtet, dass es mehrere gab, die P. darin folgten. Die einschlägige Stelle bezieht sich auf V. XI 36. Der hoffärtige König, der sich der Gotteslästerung schuldig machte (...καὶ ὁ βασιλεὺς ὑψωθήσεται καὶ μεγαλυνθήσεται ἐπὶ πάντα θεόν, καὶ λαλήσει ὑπέρογκα κτλ), sei kein anderer als der ungestüme Antiochus Epiphanes⁵⁵⁾.

XII 2 καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν γῆς χώματι ἐξεγερθήσονται. Die Deutung der Stelle bei Porphyrius ist von besonderem Inter-

⁵⁰⁾ Hieronymus Comment. in Matth. 24, 16: de hoc loco id est, de abominatione desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stante in loco sancto, multa Porphyrius tertio decimo operis sui volumine contra nos blasphemavit.

⁵¹⁾ Parvulum auxilium Matthathiam significari arbitratur Porphyrius de vico Modin qui adversum duces Antiochi rebellavit et cultum veri Dei servare conatus est, Hier. z. St. Gemeint sind folglich die ersten Verteidigungsschritte des Matthathias nach 1. Makkab. 2, 44 ff.

⁵²⁾ 1. Makkab. 3, 1 ff.

⁵³⁾ Siehe oben S. 72.

⁵⁴⁾ Vgl. die Erklärer z. St., die auch den Verfasser des Daniel die glänzenden Siege Judas als „geringe Hilfe“ ansehen lassen.

⁵⁵⁾ Porphyrius autem et caeteri, qui sequuntur eum de Antiocho Epiphane dici arbitrantur, quod erectus sit contra cultum Dei et in tantam superbiam venerit, ut in templo Jerosolymis simulacrum suum (Antiochus als Zeus-Juppiter?) poni iusserit, Hier. z. St.

esse. Dem Wortlaute nach wird die Auferstehung der im Freiheitskampfe gegen die Syrer Gefallenen in Aussicht gestellt. So aufgefasst würde die Stelle zu dem „nichthistorischen“ Teil Daniels gehören, von dem P. den Grundsatz aufgestellt hat: *si quid autem ultra opinatus sit... esse mentitum*. Bei P. herrscht aber das Bestreben, den nicht historischen Teil Daniels nach Möglichkeit auf das geringste herabzudrücken. Überdies wollte P. den Christen keine Stütze für den Glauben an die Auferstehung des Leibes lassen. Wieweit P. daran lag, diesen „unphilosophischen“ Glauben zu erschüttern, ersieht man aus der Heftigkeit, mit der er ihn bei Macarius bekämpft⁵⁶). Scharfsinnig wie er war, konnte P. leicht zu der Erkenntnis gelangen, dass fragliche Stelle klarer als andere ihm bekannte atl. Texte die Auferstehung verkünde. Nun ist aber die Auferstehung bei Ezechiel (Kap. 37) bloss ein Bild für die Aufrichtung der Bedrückten und Verzweifelten. Wäre es nicht denkbar, dass auch bei Daniel XII 2 die Auferstehung nur in übertragenem Sinne aufzufassen sei? Solche oder ähnliche Erwägungen müssen es gewesen sein, die P. zum Schluss geführt haben, dass auch in Dan. XII 2 keine wirkliche Auferstehung gemeint sei. Die „in der Grabeserde Schlafenden“ sind nach P. die von den Syrern verfolgten Juden. Unter „Grabeserde“ seien die Höhlen zu verstehen, in denen sich anfangs die Juden vor den syrischen Schergen verstecken mussten⁵⁷). Nachdem sie fast jede Hoffnung aufgegeben hatten, sollten sie aus „dem Grabe des Elends“ zu „neuem Leben“ auferstehen⁵⁸).

⁵⁶) Macarius IV, 24 ed. Harnack S. 92 f. Porphyrius stimmt in seinen Ausführungen gegen die Auferstehung, zum Teile bis auf den Ausdruck, mit Celsus überein, Gegenüber den Christen, die behaupten, Gott sei alles möglich (ἀλλ' ἐρεῖς μοι, ὅτι τοῦτο τῷ θεῷ δύναντον, Macarius; οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι καταφεύγουσιν εἰς ἀτοπωτάτην ἀναχώρησιν, ὅτι πᾶν δύναντον τῷ θεῷ, Celsus V 14. Mit dem Ausdruck ὅτι πᾶν δύναντον τῷ θεῷ wäre zu vergleichen Porphyrius l. c. οὐ γὰρ πάντα δύναται) antworten Celsus und P., dass Gott das Unschöne weder will noch vollziehen kann. Vgl. auch Porphyrius bei Augustinus ep. 102, 2.

⁵⁷) 1. Makkab. 1, 53; 2, 31.

⁵⁸) Tunc, ait, hi quasi in terrae pulvere dormiebant... et quasi in sepulchris miseriarum reconditi, ad insperatam victoriam de terrae pulvere surrexerunt. Ponit quoque historiam de Machabaeis (es folgt die Schilderung der Drangsale der Juden, die sich nach 1. Makkab. in Höhlen flüchten mussten). Der Schluss lautet: haec μεταφορικῶς quasi de resurrectione mortuorum esse praedicta.

So wurde auch diese rein eschatologische Stelle in das Historische umgebogen.

Dan. XII 6—13. Porphyrius schreckte vor der Interpretation der letzten schwierigen Verse des 12 Kapitels nicht zurück. Die Deutung bewegte sich im Rahmen der geschichtlichen Ereignisse⁵⁹). Die Zahl der Jahre (dreieinhalb in V. 7) wie der Tage (tausendzweihundertneunzig in V. 12) beziehe sich auf den Zeitabschnitt von der Abschaffung des Gottesdienstes im Tempel zu Jerusalem seitens des syrischen Königs bis zu dessen Wiederherstellung nach den Siegen Judas des Makkabäers⁶⁰).

Auf Grund des behandelten Materials⁶¹) lässt sich ein klares Prinzip der porphyrianischen Daniel-Exegese feststellen. In noch grösserer Masse als die neueren Erklärer sucht Porphyrius das Buch historisch zu deuten. Selbst rein eschatologische Stellen werden bisweilen historisch aufgefasst. Dagegen wird nur wenig auf eigentliche Prophezeiung zurückgeführt. Der Grundsatz des Porphyrius war somit: historisch als möglich, prophetisch als nötig.

⁵⁹) Interrogavit autem (Daniel) haec mirabilia, quae in praesenti visione dicuntur, quo complenda sint tempore, quod Porphyrius more suo de Antiocho, nos de Antichristo interpretamur, Hier. zu V. XII 6. — Quando, inquit, populus Dei dispersus fuerit (ἐν τῷ συντέλεισθῆναι διασκορπισμὸν V. XII, 7) vel Antiocho persequente, ut vult Porphyrius..., Hier. zur St. — Et frustra Porphyrius... vult omnia referre ad Antiochum, Hier. zu V. 13.

⁶⁰) Tempus et tempora et dimidium temporis tres et semis annos interpretatur Porphyrius..., quibus templum dicit fuisse desertum ib.

Hos mille ducentos nonaginta dies Porphyrius in tempore Antiochi et in desolatione templi dicit completos, Hier. zu V. 11.

⁶¹) Der Vollständigkeit wegen seien hier auch diejenigen Fragmente aus dem porphyrianischen Danielkommentar mitgeteilt, die für die Erkenntnis der exegetischen Methode des P. von geringerer Wichtigkeit sind.

Dan. I 8 ff. Non est ergo temeritas, sed fidei, ob quam regias dapes contempserunt. Der polemische Ton lässt eine Spitze gegen P. vermuten, der Daniel und seine Gefährten wegen der zu strengen Gewissenhaftigkeit in der Beobachtung der Speisegesetze getadelt zu haben scheint.

Ib. 46. Tum rex Nebuchodnozor cecidit in faciem. Hunc locum calumniatur Porphyrius, quod numquam superbissimus rex captivum adoraverit etc. Vgl. Behrmann und Martz. St. Die Schwierigkeit liegt nicht sowohl darin, dass sich Daniel hatte als Gott anbeten lassen, als vielmehr in der unglaublichen Demut des sonst stolzen Königs. Danach sind die genannten Erklärer zu berichtigen.

III. Kaiser Julianus.

Als Christ geboren und erzogen, war Julianus (gest. 363) mit dem biblischen Schrifttum, und zwar in griechischer Sprache, vertraut. Eine genaue Kenntnis der Bibel tritt in der julianischen Streitschrift „Gegen die Galiläer“, *Κατὰ τῶν Γαλιλαίων*¹⁾, zutage. Aus dieser Schrift, die ursprünglich drei Bücher umfasste, hat sich das erste Buch fast vollständig erhalten, nämlich in der apologetischen Schrift *Κατὰ Ἰουλιανοῦ* Kyrillus' aus Alexandrien. Von der kyrillischen Apologie besitzen wir aber bloss die ersten zehn Bücher, die sich mit dem ersten Buch des Julianus auseinandersetzen, die übrigen sind bis auf geringe Bruchstücke verloren gegangen. Letztere lassen mit ziemlicher Sicherheit den Schluss ziehen, dass Buch 2 und 3 der julianischen Schrift der Kritik des Neuen Testaments gewidmet waren. So hat es ein seltsames Geschick gefügt, dass wir von Porphyrius mit Ausnahme des Danielkommentars von alttestamentlicher Bibelkritik fast gar nichts haben, wogegen von der Streitschrift des Julianus nur derjenige Teil erhalten blieb, der sich auf das Alte Testament bezieht, die neutestamentliche Kritik aber bis auf äusserst geringe Spuren verloren gegangen ist. Unter diesen Umständen²⁾ ist es schwierig

Ib. 48. Tum rex Daniele in sublimē extulit. Et in hoc calumniator ecclesiae prophetam reprehendere nititur, quare non recusarit et honorem Babylonium susceperit. Der Tadel ist wahrscheinlich so zu fassen, dass P. sich auf den Standpunkt der Christen stellte, die dazumal jeden Anteil an römischen Staatsämtern ablehnten. Ist dieser Standpunkt richtig, so wäre Daniel tadelnswert, wenn nicht, trifft der Tadel die Christen. In „Babylonius honor“ kann man auch eine Anspielung auf Rom, „Neubabylon“ finden.

V 10. Regina autem pro re quae acciderit respondit. Cogitet ergo Porphyrius, qui eam Balthazaris somniatur uxorem et illudit eam plus scire quam maritum. In Wahrheit ist die Mutter-Königin gemeint, da entfällt die Schwierigkeit.

XI 1. Hic est Darius, qui cum Cyro Chaldaeos Babyloniosque superavit, ne putemus illum Dariū, cuius secundo anno templum aedificatum est; quod Porphyrius suspicatur, ut annos Danielis extendat etc. Porphyrius hat somit noch Darius gelesen, Unsere Theodotion- und LXX- Ausgaben haben hier: Cyrus statt Darius.

¹⁾ So scheint der Titel der Schrift gelautes zu haben, nicht *Κατὰ τῶν Χριστιανῶν*, wie üblich angenommen wird.

²⁾ Vgl. die Prolegomena zur kritischen Ausgabe der Fragmente der julianischen Schrift, *Juliani Imperatoris Librorum contra Christianos*, quae supersunt rec. Carolus Joannes Neumann, Lipsiae MDCCCLXXX.

festzustellen, inwieweit Porphyrius auf Julianus einen Einfluss ausgeübt hat. Denn die Tatsache selbst, dass die porphyrianische Bibelkritik auf Julianus eingewirkt hat, kann man auf Grund der wenigen erhalten gebliebenen Stellen³⁾ nachweisen. Indes beziehen sich diese Stellen auf das NT, nur eine Stelle lässt vermuten, dass auch in betreff des AT der Einfluss des Porphyrius auf Julianus entscheidend war.

In letzterer Stelle handelt es sich um die uns bereits bekannte (ob. S. 63) Behauptung des Porphyrius von der Tätigkeit Esras als Redaktor des AT. Nach Porphyrius sei von Moses selbst nichts zurückgeblieben, da sämtliche schriftliche Überlieferung beim Untergang des Tempels verbrannt worden sei. Was die Juden an Schriften besitzen, freilich mit Ausnahme des nach Porphyrius im hellenistischen Zeitalter entstandenen Danielbuches, rühre von Esra her. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Bibel als solche lediglich eine Erfindung Esras sei. Es handelt sich vielmehr um etwaige Zusätze, die Esra als Redaktor in die Bibel eingeschaltet haben mag, daher die Unsicherheit hinsichtlich der Authentizität einzelner Bibelstellen. Das dürfte der Sinn der Behauptung Porphyrius, von dem fragwürdigen Charakter der alttestamentlichen Textüberlieferung sein. Allenfalls hat es Julianus so verstanden. Das einschlägige julianische Fragment bildet somit gleichsam einen Kommentar zu Porphyrius:

Anonymus (Porphyrius) b. Macarius Magnes (Μονογενής ἡ Ἀποκριτικός ed. Harnack, S. 34)	Julianus b. Cyrillus, Contra Jul. 168 A (Jul. ed. Neumann, Fr. 14, S. 237).
------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------

Μωσέως οὐδὲν ἀποσώζεται. Συγγράμματα γὰρ πάντα συνεμπεπρήσθαι τῷ ναῶ λέγεται ὅσα δ' ἐπ' ὀνόματι Μωσέως ἐγράφη μετὰ ταῦτα...	Τὸν Ἑσδρα ἀπὸ γνώμης ἰδίας πρόσεπενεγκεῖν τινα διατεί- νεται ⁴⁾ .
ὑπὸ Ἑσδρα καὶ τῶν ἀμφ' αὐτὸν συνεγρᾶφη.	

³⁾ Die gleichen Einwände gegen die Evangelien finden wir bei Porphyrius und Julianus. Zu Lucas 12, 33: wenn alle Menschen ihr Besitztum veräußern wollten, würde kein Gemeinwesen bestehen können, Macarius III, 5 ed. Harnack, S. 40 f. Jul. bei Photius, quaest. Amphil. 101 (b. Neumann Fr. 12, S. 237). Andere Parallelstellen siehe Neumann, Prolegom. S. 129.

⁴⁾ Neumann S. 20 findet einen Widerspruch zwischen dem anonymen Philosophen bei Macarius und Julianus. In Wahrheit lässt sich die Ansicht des letzteren mit der des Philosophen gut vereinbaren, denn auch

Auch andere bibelkritische Bemerkungen sind wahrscheinlich auf Porphyrius zurückzuführen. So hat z. B. Porphyrius Spuren polytheistischer Gottesauffassung im AT festgestellt⁵⁾. In polytheistischem Sinne sei nach Julianus Deuteronomium 4, 19 zu verstehen, wonach Gott den Völkern Sonne und Mond zugeteilt hätte⁶⁾. Polytheistischen Götterdienst enthalte auch Leviticus 16, 8: „Und soll das Los werfen über die zwei Böcke, ein Los dem Herrn und das andere dem Abwehler des Unheils“. Die griechische Übersetzung gibt das hebräische שָׁרֵטִים mit τῶ ἀποτροπαίῳ wieder. Nach Julianus handelt es sich um die Anbetung der θεοὶ ἀποτροπαῖοι (di averrunci). Das stehe aber im Widerspruch zur sonstigen Bekämpfung der Vielgötterei in der Bibel. So lesen wir bei Kyrillus 298 E (Jul. b. Neumann 217): „Ja, er (Julianus) glaubt sogar, der Hierophant Moses habe auch den scheusslichen θεοὶ ἀποτροπαῖοι Opfer darbringen lassen..., damit wir ihn bei seinen eigenen Satzungen auf einem Widerspruch ertappen könnten. Moses hat gesagt: Wer fremden Göttern opfert, ohne dem Herrn allein, der sei verbannt (Exodus 22, 19)“⁷⁾. Also

der Philosoph schrieb Esra nur die redaktionelle Tätigkeit zu (δὲν Ἐσδρα... συνεγγράφη). Jedoch ist der Schluss Neumanns, dass der Anonymus mit Julianus nicht identisch ist, wohl berechtigt.

⁵⁾ Mac. IV, 23 ed. Harnack, S. 90. P. beruft sich auf Exod. 22, 27; Deut. 12, 30 (13, 3); 28, 14, Jerem. 7, 6. Das Vorhandensein anderer Götter sei hier nach P. die Voraussetzung. Vgl. dazu A. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums S. 24. Zur Gleichsetzung der heidnischen Götter mit den biblischen Engeln bei Julianus (253 C, ed. N. 211) lese man Mac. IV, 21, ed. H. 86. Hierzu wäre zu vergleichen Pesikta de r. Kahana XXIX (ed. Buber 188 a): וְאֵין אֱלִים אֶלָּא מַלְאכֵי הַשְּׂרָת („Unter „Göttern“ sind die Engel des Dienstes zu verstehen“). Auch Marcion fand in der Bibel Spuren von Polytheismus, und zwar zählte er unter den contrarietates praeceptorum, dass Gott im AT ein Abbild zu machen verbietet und doch eine ehernen Schlange aufzurichten wie auch Cherubimbilder herzustellen befiehlt. S. Harnack, Marcion² 286*f. Dass aber Porphyrius oder Julianus Marcion gekannt hätten, lässt sich nicht beweisen. Vgl. Harnack, w. o. 174, 337*.

⁶⁾ πλήν εἰ μὴ τις ἐκεῖνα συγχωρήσειεν, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῖς καὶ τὴν σελήνην ἀπέμενεν 99 E, ed. Neumann S. 176. Die hypothetische Form scheint eine andere Deutung von Deut. 4, 19 vorzusetzen. Vgl. Talmud bab. Megilla 9 b: Gott hätte die Himmelskörper den Völkern „zugeteilt“, damit sie ihnen leuchten. In diesem Sinne hätten die siebenzig Bibelübersetzer die Stelle geändert. Sonst hätte die Stelle bei dem König Ptolemaios, dem Urheber der Übersetzung, Anstoss erregen können.

⁷⁾ καὶ γοῶν τὸν ἱεροφάντην ᾤψθη Μωσῆς μιαιοῖς καὶ ἀποτροπαίοις δαίμοσι θυσίας ἐπιτελεῖν... ἔν' αὐτοῖς ἑαυτῶ τάναντία θεομοθετῶν ἀλλοικηταί πρὸς ἡμῶν.

die bekannte porphyrianische Methode, die Bibel aus der Bibel zu widerlegen: ἵν' ἐαυτῷ τάναντία θεσμοθετῶν ἀλίσκεται. Diese Worte beziehen sich nicht nur auf den fraglichen Widerspruch, vielmehr wird damit ein methodologisches Moment der porphyrianischen Bibelkritik gekennzeichnet.

Kaiser Julian hat zweifellos die hellenistisch-jüdische Allegoristik gekannt. Nachdem er einiges — wie die sprechende Schlange, die Bäume der Erkenntnis und des Lebens in dem biblischen Schöpfungsberichte — als „mythenhaft“ getadelt hat⁸⁾, fügt er hinzu: „Wenn alle diese Geschichten nicht etwa Mythen sind, deren Kern eine mysteriöse Spekulation bildet, dann strotzen die Erzählungen von Gott, wenigstens meinem Dafürhalten nach, von Lästerei“⁹⁾. Julianus lässt also, wenn auch nur bedingungsweise, die allegorische Deutung der biblischen Mythen zu. Ist es nicht wahrscheinlich, dass Julianus die philonische Umdeutung des biblischen Schöpfungsberichtes vor Augen hatte? Befasste sich doch Philo, wie wir bereits sahen¹⁰⁾, mit den gleichen Einwänden in seiner Schrift *De opificio mundi* und gelangte zu demselben Schluss, dass hier nur die bildliche Deutung der biblischen Erzählung zulässig sei. Auch die Auffassung der Allegoristik als Mysterium (ἔχων θεωρίαν ἀπόρρητον) kommt bei Philo häufig vor¹¹⁾. Allein das ist die einzige Stelle, wo Julianus die Allegorie in betreff der Bibel gelten lässt, sonst bleibt sie nach dem Vorgang des Porphyrius unberücksichtigt.

Lehrreich ist die Kritik der biblischen Erzählung von dem Turmbau (Gen. 11), die unter Heranziehung des homerischen Aloadenmythus geübt wird. Der Einwand, dem wir bereits bei Philo und Celsus begegnen, wird übernommen, ohne dass vom allegorischen Lösungsversuch des Philo auch nur Notiz genommen wird. Angesichts der in Einzelheiten auffallenden Berührungspunkte zwischen Julianus und Philo darf man die Abhängigkeit Julianus von Philo annehmen.

⁸⁾ ταῦτα γάρ ἐστι μυθώδη παντελῶς, 75 B, ed. Neumann 167.

⁹⁾ τούτων τοίνυν ἕκαστον, εἰ μὴ μῦθος ἔχων θεωρίαν ἀπόρρητον εἶη, ὅπερ ἐγὼ γενόμενα, πολλῆς γέμουσιν οἱ λόγοι περὶ τοῦ θεοῦ βλασφημίας, 95 Ef, ed. Neumann 169.

¹⁰⁾ Siehe oben S. 52.

¹¹⁾ Hierzu vgl. meine Abhandlung, Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria, S. 39 f.

<p>Philo De conf. lingu. § 4.</p> <p>εἰς (μῦθος) μὲν οὖν ἔστιν ὁ εἰκῶς τῶ συντεθέντι ἐπὶ τῶν Ἀλωειδῶν, οὗς... Ὁμηρος διανοηθῆναι φησι τρία τὰ περιμῆιστα τῶν ὄρων ἐπιφορῆσαι κτλ.</p>	<p>Celsus IV, 21</p> <p>Μωυσῆς μέντοι παραφθεύρων γε τὰ περι... τῶν Ἀλωέως οὐδῶν... τοιαῦτα ἀναγέγραφεν.</p>	<p>Julianus 135 A. f., ed. Neumann S. 182.</p> <p>ἀπιστεῖτε δὲ ὑμεῖς τοῖς ὕφ' Ὁμήρου λεγομένοις ὑπὲρ τῶν Ἀλωαδῶν, ὡς ἄρα τρία ἐπ' ἀλλήλοις ὄρη θεῖναι διανοοῦντο... φημι μὲν γὰρ ἐγὼ καὶ τοῦτο παραπλησίως ἐκείνῳ μυθῶδες εἶναι κτλ.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Das Unmögliche eines solchen Unternehmens, wie es in der Bibel geschildert wird, suchen Philo und Julianus durch den Hinweis zu veranschaulichen, dass die ganze Erde nicht dazu reichen würde, einen Turm bis zum Himmel aufzurichten.

<p>Philo ib. § 5.</p> <p>καὶ γὰρ εἰ τὰ τῆς συμπάσης μέρη γῆς ἐποικοδομηθεῖ... μυρρίοις τῆς αἰθερίου σφαιρας ἀπολεφθήσεται διαστήμασιν.</p>	<p>Jul. ib.</p> <p>κἂν ἐκκλινθεύσωσι τὴν γῆν πᾶσαν ἀπείρων γὰρ δεήσει... ἄχρι τῶν σελήνης ἀφικέσθαι κόκλων.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ausser dem Vergleich mit den homerischen Aloaden und der fast gleichlautenden Begründung der Unmöglichkeit eines himmelstürmischen Baues berührt sich Julianus mit Philo auch sonst, und zwar in den folgenden Einwüfen:

a) Gen. 11, 5 „Gott stieg herab, um zu sehen die Stadt und den Turm“ sucht Philo „ganz figürlich“ (τροπικώτερον πάντως) zu erklären, wodurch der im „Herabsteigen“ Gottes enthaltene Anthropomorphismus hinweggedeutet werden soll, da es ungereimt wäre zu behaupten, dass Gott, der das ganze Weltall umfasst, „hinabsteigen“ könne. „Denn wer weiss est nicht, dass der Herabsteigende den einen Ort verlassen und den anderen einnehmen muss? Gott aber erfüllt die ganze Welt“...¹²⁾ Darauf folgt die bildliche Deutung. Ohne die figürliche Deutungsart Philos anzunehmen, wiederholt Julianus zu dieser Stelle den Vorwurf von

¹²⁾ ἐπεὶ τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι τῶ κατιόντι τὸν μὲν ἀπολείπειν, τὸν δὲ ἐπιλαμβάνειν τόπον ἀναγκαῖον; ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα... De conf. lingu. 136.

der göttlichen Kathodos. „(Moses bemerkt nur), er sei dazu vom Himmel herabgestiegen, offenbar, weil er es nicht von oben her, ohne auf die Erde herabzusteigen, hätte ausführen können“¹³⁾. Die Anlehnung an Philo wird noch deutlicher, wenn man die Worte Kyrillos berücksichtigt: „Er (Julianus) verhöhnt die Ausdrucksweise des Moses, in dessen Schrift erzählt wird, dass der Gott des Alls von oben auf die Welt niedergefahren ist“¹⁴⁾.

b) Auch der Plural im Satze: „wohlan wir wollen herabsteigen und daselbst ihre Sprache verwirren“ (Gen. 11, 7) erregte Anstoss. Philo und Julianus betonen in gleicher Weise, dass es sich an dieser Stelle nur um göttliche Gefährten handeln kann:

Philo, De conf. lingu. § 168

Jul. 146 B, ed. N. 187.

φαίνεται γὰρ διαλεγόμενός τισιν ἑὸδηλον, ὅτι παραπλησίους αὐτῶ τοῦς
ὡς ἂν συνέργοις αὐτοῦ, συγκατιόντας ὑπελάμβανεν.

Julianus nennt sie auch οἱ σὸν αὐτῶ τὰς διαλέκτους συγγέοντες, was dem philonischen σύνεργοι noch näher kommt. Philo deutet den Plural auf die göttlichen Kräfte (δυνάμεις θεοῦ), während Jul. auch hier eine Spur polytheistischer Gottesauffassung in der Bibel findet.

Trotz all dieser Berührungspunkte zwischen Julianus und Philo lässt sich eine unmittelbare Benutzung des philonischen Schrifttums durch Julianus nicht mit Sicherheit behaupten. Manches scheint sogar dagegen zu sprechen¹⁵⁾. Entscheidend bleibt aber

¹³⁾ ὅτι καθελθὼν ἐξ οὐρανοῦ μὴ δυνάμενος ἄνωθεν αὐτὸ ποιεῖν, ὡς ἔοικεν, εἰ μὴ κατήλθεν ἐπὶ τῆς γῆς, 138 A, ed. Neumann 183.

¹⁴⁾ κατειρωνεύεται τὴν τοῦ Μωυσῆως φωνὴν καθικέσθαι γεγραφότος ἄνωθεν ἐπὶ τῆς γῆς τὸν ὅλων θεόν, 139 B, bei Neumann Anm. zu 183, 13. Auch die Worte τὸν ὅλων θεόν sind auf Julianus zurückzuführen. Inhaltlich ist diese Wendung mit dem philonischen ὑπὸ δὲ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα verwandt. Sowohl Philo als Julianus wollen die Unverträglichkeit der allumfassenden Gewalt Gottes mit der κάθοδος θεοῦ zum Ausdruck bringen.

¹⁵⁾ 347 B (ed. N. 228) fragt Julianus einen Bischof, was Gen. 4, 7 ὁρθῶς δὲ μὴ διέλης bedeute. Der Gefragte weiss keine richtige Antwort zu geben. Sodann erklärt der Kaiser selbst die schwierige Stelle und gibt sich darauf viel zugute. Eine Erklärung dieser Stelle findet sich aber bei Philo, De agricultura § 128. Jul. hat sie offenbar nicht gekannt. Vgl. zur Stelle E. Stein, Philo und der Midrasch (Giessen 1931), S. 10.

die Tatsache, dass die philonische Bibelkritik bei Julianus noch fortwirkt. Wir sahen oben, dass Julianus einer anderen, näheren Quelle, nämlich Porphyrius vieles verdankte. Dieser Umstand tritt besonders im Zusammenhang mit der Behauptung von der Erweiterung der Bibel durch Esra klar zu Tage. Philo und Porphyrius bleiben somit mittelbar oder unmittelbar die Hauptquellen für Julianus.

Warszawa

Edmund Stein.