

# Abrahams Aufbruch

Philon von Alexandria,  
*De migratione Abrahami*

*Scripta Antiquitatis Posterioris*  
*ad Ethicam RELigionemque pertinentia*

XXX

---

**Mohr Siebeck**

# SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris  
ad Ethicam Religionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike  
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von

Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold,  
und Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von

Simone Seibert und Andrea Villani

Band XXX





# Abrahams Aufbruch

Philon von Alexandria, *De migratione Abrahami*

eingeleitet, übersetzt und  
mit interpretierenden Essays versehen von

Heinrich Detering, Lutz Doering,  
Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold,  
Heinz-Günther Nesselrath, Maren R. Niehoff,  
Peter Van Nuffelen, Florian Wilk

herausgegeben von

Maren R. Niehoff  
und Reinhard Feldmeier

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-153819-3 / eISBN 978-3-16-156425-3

ISSN 1611-5945 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Dieses Werk ist seit 11/2019 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CCBY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Der Band wurde vonseiten des Herausgebergremiums von Reinhard Feldmeier betreut und von Marius Pfeifer, Maurice Jensen und Andrea Villani in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

## SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, „Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen“) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch die sinnliche des ‚Schmeckens‘ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch ‚auf den Geschmack‘ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.



## Vorwort zu diesem Band

Zum ersten Mal wird bei SAPERE ein Werk des jüdischen Religionsphilosophen Philon von Alexandria (ca. 20 v. Chr.–50 n. Chr.) mit Übersetzung und Kommentierung herausgegeben. Philon ist der erste uns bekannte monotheistische Philosoph, der die biblischen Erzählungen als Allegorien platonischer Ideen verstand und ihre Protagonisten als Figuren einer individuellen Seelenlehre las. Damit nimmt er Positionen und Deutungen vieler späterer Autoren und Bibelausleger voraus und wurde für das zu seiner Zeit entstehende Christentum, das seine Werke überliefert hat, zum Wegbereiter für dessen Synthese von griechischem Geist und biblischem Glauben, welche von der Spätantike bis zur Neuzeit die europäische Kultur geprägt hat. Wegweisend war dabei nicht zuletzt, dass Philon das Judentum nicht nur als die Religion eines bestimmten Volkes, sondern auch als eine universale Religion gedeutet hat, welche die politischen Strukturen komplementiert und – auch für den Staat nützlich – die Privatsphäre ethisch gestaltet.

Doch Philon war nicht nur ein philosophischer Exeget. Als Mitglied der jüdischen Minderheit war er von den zunehmenden Spannungen zwischen der griechischen Bevölkerung der einst stolzen Hauptstadt des ptolemäischen Königreiches, die sich seit Augustus' Eroberung in die Rolle einer Provinzhauptstadt fügen musste, und der nicht unerheblichen jüdischen Bevölkerung betroffen. Das zwang ihn als Leiter der schwierigen Gesandtschaft der jüdischen Gemeinde zum römischen Kaiser Gaius Caligula zu politischem Handeln. Die Erfahrungen, die er dort während der drei Jahre seines Aufenthaltes gemacht hat, haben ihn nachhaltig geprägt; so rezipierte er seitdem noch entschiedener stoische Ideen, wandte sich der Gattung der Historiographie zu und beleuchtete in seinen Werken markante Aspekte des Römischen Reiches, etwa das Verhältnis von Hauptstadt und Provinz oder die Beziehungen zwischen Politik und Religion. Davon ist jedoch in den allegorischen Kommentaren über das Buch Genesis, die einer früheren Schaffensperiode angehören und zu der auch die hier vorgelegte Schrift gehört, noch nichts zu bemerken.

Der vorliegende Band ist das Ergebnis lebhafter Diskussionen eines Kreises von Forschern aus verschiedenen Disziplinen, die sich am 26./27.2. 2016 in Göttingen trafen und über Philons Werk austauschten. Der klassische Philologe Heinz-Günther Nesselrath (Göttingen) besorgte die Übersetzung. Maren R. Niehoff (Jerusalem), Spezialistin für jüdische Religionsgeschichte mit Forschungsschwerpunkten bei Philon von Alexandria ver-

fasste die Einführung. Deren erster Teil bietet eine Biographie des Alexandriners, welche die verschiedenen Werke in den Kontext seiner Lebensumstände stellt. Im zweiten Teil der Einführung wird dann die Deutung von Gen 12 auf die Seelenwanderung Abrahams in der *Migratio* als ein Schlüsselwerk philonischen Denkens gewürdigt, welches einen tiefen Einblick in seine Philosophie, seine Religiosität und seine Arbeit am biblischen Text, aber auch in seine Persönlichkeit gibt. Eigens wird gezeigt, wie Abraham hier erstmals zur Schlüsselfigur der jüdischen Religion wird und auf Parallelen zu Paulus in dieser Frage hingewiesen. Die Anmerkungen zum Text stammen zur Hauptsache von Maren R. Niehoff, sie sind aber, wie bei SAPERE üblich, auch von anderen Beiträgern ergänzt worden, allen voran von Heinz-Günther Nesselrath.

Der Reigen der kommentierenden Essays wird eröffnet mit drei Beiträgen, die Philons Schrift jeweils in ihrem geistigen und religiösen Kontext verorten. Als erste zeigt Maren R. Niehoff, wie sich die *Migratio* auf Auseinandersetzungen in der jüdischen Gemeinde Alexandrias bezieht, in der sie Philon am elitären und philosophisch-frommen Ende des Spektrums verortet. Wird der Religionsphilosoph auf diese Weise als Vertreter des hellenisierten Diasporajudentums identifiziert, so fragt Lutz Doering, in Münster für Neues Testament und antikes Judentum zuständig, nach den Beziehungen der Werke des Alexandriners zum palästinischen Mutterland. Er weist Entsprechungen in halachischen und haggadischen Einzelheiten auf, und zwar zu Traditionen unterschiedlicher Provenienz, wobei die palästinische Seite zumeist, aber nicht immer die gebende gewesen sein dürfte. Die Kontextualisierung Philons wird ergänzt durch den Beitrag von Rainer Hirsch-Luipold, der in Bern Neues Testament und Antike Religionsgeschichte lehrt und hier Philon als Vertreter des kaiserzeitlichen Platonismus würdigt. Besonders das Motiv des Weges aus der Verfangenheit in körperlichen Dingen zum Heil mit Hilfe der Bildung lässt bei aller Eigenständigkeit Philons ein religiös-philosophisches Interesse erkennen, das religionsübergreifend ist.

Die folgenden zwei Beiträge vertiefen jeweils einen zentralen Aspekt der Schrift und stellen sie in einen weiteren geistes- und religionsgeschichtlichen Kontext. Reinhard Feldmeier, Neutestamentler aus Göttingen, geht dem Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis in Philons Schrift nach. Dass Gotteserkenntnis nur in Gestalt der Selbsterkenntnis möglich ist, wie Philon explizit betont, verbindet den Juden mit dem Stoiker Seneca, dem Mittelplatoniker Plutarch und dem Christgläubigen Paulus. Der Vergleich zeigt Gemeinsamkeiten, lässt aber auch das Spezifikum der jeweiligen Positionen deutlich hervortreten. Peter van Nuffelen, Religionsgeschichtler aus Gent, zeigt, wie sich in Philons *Migratio* ein vielschichtiges Bewusstsein der Topoi der griechisch-römischen Exilliteratur finden lässt. Abraham wird als Bürger des Kosmos vorgestellt, für den der

Auszug etwas Positives ist, weil, wie in der Exilliteratur, der Verlust der sozialen Bindungen einen Fortschritt in der Tugend ermöglicht, was für Philon insbesondere im Judentum möglich ist, in dessen Identität kollektive Exilserfahrungen gleichsam eingeschrieben sind.

Abgeschlossen werden die kommentierenden Essays durch zwei Untersuchungen zur Figur des Abraham. Der Göttinger Neutestamentler Florian Wilk setzt die *Migratio* zu dem Abraham des Neuen Testaments in Beziehung. Dazu legt er zunächst Philons Schrift als ein innerjüdisches Lehrgespräch aus, das in der Form eines Kommentars zum biblischen Text den Weg zum Heil aufweist, welches Gott dem Menschen zugedacht hat. Ins Auge fallen zunächst die Unterschiede: So ist etwa Abraham bei Philon nicht eine eigenständige Figur, sondern steht allegorisch für den Weisen, und auch manch andere scheinbare parallele Aussagen erweisen sich bei genauerem Zusehen als nicht wirklich vergleichbar. Dagegen lassen sich zu anderen Stellen, etwa im Galaterbrief oder noch deutlicher im Hebräerbrief, interessante Entsprechungen finden. Den Schlusspunkt setzt eine Auslegung des Abraham-Kapitels im zweiten Teil von Thomas Manns Tetralogie *Joseph und seine Brüder* durch den Göttinger Germanisten Heinrich Detering. In impliziter Auseinandersetzung mit Feuerbachs Religionskritik geht es dort ebenfalls um Gotteserkenntnis, um Abrahams „Gotteserfindung“ bzw. sein „Hervordenken Gottes“, wie Mann das nennt. Beides sind kalkulierte ambivalente Ausdrücke, welche zwei entgegengesetzten Perspektiven auf die menschliche Gotteserfahrung Rechnung tragen, der bleibenden Ambivalenz von psychischem Prozess und Offenbarungsgeschehen, von Projektion und Widerfahrnis. Abgeschlossen wird der Essay unter der Überschrift „Von Abraham zu Mohammed“ mit einer Erhellung der interreligiösen Quellengeschichte von Manns Abrahamkapitel.

Die in eckigen Klammern gekennzeichneten Querverweise innerhalb der Fußnoten zu Beiträgen des Bandes sowie der Anmerkungen zur Übersetzung wurden von Simone Seibert eingefügt.

Jerusalem und Bayreuth,  
im April 2017

Maren R. Niehoff  
Reinhard Feldmeier



# Inhaltsverzeichnis

SAPERE . . . . .	V
Vorwort zum Band . . . . .	VII

## A. Einführung

Einführung in die Schrift ( <i>Maren R. Niehoff</i> ) . . . . .	3
1. Philon von Alexandria: eine kurze Biographie . . . . .	3
1.1. Die Chronologie von Philons Leben und Werken . . . . .	9
2. Die <i>Migratio</i> . . . . .	11
2.1. Bibelkommentar und Allegorese . . . . .	13
2.2. Philons radikale Allegoristen und Paulus' Kritik am jüdischen Gesetz . . . . .	17
2.3. Philosophische Schulen . . . . .	20
2.4. Übersicht über die Textabweichungen dieser Ausgabe gegenüber der Ausgabe von Wendland . . . . .	26

## B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

ΠΕΡΙ ΑΠΟΙΚΙΑΣ ( <i>Text und Übersetzung von Heinz-Günther Nesselrath</i> ) . . . . .	28
Anmerkungen zur Übersetzung ( <i>Maren R. Niehoff u. a.</i> ) . . . . .	114

## C. Essays

Ist Philon ein typischer Vertreter des Diasporajudentums? ( <i>Maren R. Niehoff</i> ) . . . . .	133
Philon im Kontext des palästinischen Judentums ( <i>Lutz Doering</i> ) . . . . .	147
1. Hinführung . . . . .	147
2. Überblick über die Forschung und methodische Fragen . . . . .	148
3. Philon und palästinische Quellen – Beispiele einer Ähnlichkeit in der Halacha	155
3.1. Halachisch regulierte Sabbatruhe nach <i>Migr.</i> 91 . . . . .	155
3.2. Das Ernteverbot am Sabbat nach <i>Mos.</i> II 22 . . . . .	156
3.3. Sabbatverdrängung bei Angriff und Naturkatastrophen ( <i>Somn.</i> II 125–128) . . . . .	157
3.4. Die Position des Omer-Tages im Festkalender ( <i>Spec.</i> II 162) . . . . .	158
3.5. Das Wochenfest als Erstlingsfest des Weizens ( <i>Spec.</i> II 175) . . . . .	160
3.6. Reinigung unmittelbar nach Kontakt mit einem Leichnam ( <i>Spec.</i> III 205f.; vgl. I 261) . . . . .	161
4. Philon und palästinische Quellen – Beispiele einer Ähnlichkeit in der Aggada	162
4.1. Sabbat und Licht ( <i>Leg.</i> I 17–18) . . . . .	162
4.2. Licht und die sieben Schöpfungswerke des ersten Tages ( <i>Opif.</i> 29) . . . . .	164
4.3. Brot vom Himmel ( <i>Mos.</i> I 201f.; II 267) . . . . .	165

5. Ergebnis . . . . .	166
Unterwegs zu Weisheit und Heil. Philons Interpretation von Abrahams Auszug als Zeugnis der religiösen Philosophie der frühen Kaiserzeit ( <i>Rainer Hirsch-Luipold</i> ) . . . . .	167
1. Grundzüge der religiösen Philosophie der frühen Kaiserzeit in Philons <i>Migratio</i> . . . . .	172
1.1. Die Grundlage der Wahrheitssuche: Das mosaische Gesetz . . . . .	172
1.2. Gott als Geber der Erkenntnisgründe der Wahrheit . . . . .	173
1.3. Die Methode der Auslegung: Philosophische Interpretation der religiösen Tradition mittels bildhaft-allegorischer Deutung . . . . .	174
1.4. Auszug der Seele aus dem Körper: Philosophie als Suche nach wahren Leben . . . . .	177
1.5. Die Rolle der Sinne . . . . .	177
2. Einige motivisch-formale Eigenheiten von <i>De migratione</i> im Kontext der zeitgenössischen Literatur . . . . .	178
2.1. Das Wegmotiv . . . . .	178
2.2. Personifikationen . . . . .	180
2.3. Etymologien . . . . .	181
2.4. Die Hochschätzung der Riten und Feste . . . . .	182
3. Fortführung und Ergänzung: Das Wegmotiv in <i>De congressu eruditionis gratia</i>	182
4. Resümee . . . . .	185
Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis. Philons <i>Migratio</i> in ihrem religionsgeschichtlichen Kontext ( <i>Reinhard Feldmeier</i> ) . . . . .	187
1. Hinführung . . . . .	187
2. Der religionsphilosophische Kontext: Seneca, Paulus und Plutarch . . . . .	188
3. Abrahams Weg in die Fremde als Heimkehr der Seele – Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis in Philons <i>Migratio</i> . . . . .	194
4. Synkrisis . . . . .	198
<i>De migratione Abrahami</i> und die antike Exilliteratur ( <i>Peter Van Nuffelen</i> ) . .	203
1. Philon und das Exil . . . . .	205
2. Exil und das Leben der Seele . . . . .	209
3. Fünf Gaben, vier Sorgen . . . . .	211
4. Die Beschwerlichkeit der Reise . . . . .	216
5. Zusammenfassung . . . . .	217
<i>De migratione Abrahami</i> als Kontext des Neuen Testaments ( <i>Florian Wilk</i> )	219
1. Einführung . . . . .	219
2. Zu Form, Thema und Anlage der philonischen Schrift . . . . .	220
2.1. Ein innerjüdisches Lehrgespräch . . . . .	220
2.2. ... über den „Weg zum Heil“ . . . . .	221
2.3. ... in Form eines Kommentars zur allegorisch verstandenen Gesetzgebung . . . . .	228
3. Zur Verknüpfung der philonischen Schrift mit dem Neuen Testament . . . .	232
3.1. Sackgassen und methodologische Konsequenzen . . . . .	233
3.2. Gangbare Wege und Einsichten . . . . .	235
4. Schluss . . . . .	243

„Die schöne Geschichte und Gotteserfindung“ – Zu einem Abraham-Kapitel in Thomas Manns <i>Joseph-Roman</i> (Heinrich Detering) . . . . .	245
1. Mit Feuerbach, gegen Feuerbach: Zur Argumentation des Kapitels . . . . .	246
2. Sprachbewegungen: Zu Erzählweise und Rhetorik des Kapitels . . . . .	253
3. Von Abraham zu Mohammed: Zur interreligiösen Quellengeschichte des Kapitels . . . . .	257

## D. Anhang

I. Literaturverzeichnis . . . . .	265
1. Abkürzungen . . . . .	265
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen . . . . .	265
3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren) . . . . .	266
II. Indices ( <i>Andrea Villani</i> ) . . . . .	271
1. Stellenregister (in Auswahl) . . . . .	271
2. Namens- und Sachregister . . . . .	279
III. Die Autoren dieses Bandes . . . . .	291



## *A. Einführung*



# Einführung in die Schrift

Maren R. Niehoff

## 1. Philon von Alexandria: eine kurze Biographie

Philon ist sehr sparsam mit autobiographischen Äußerungen, so dass wir kaum etwas über seine Person wissen. Josephos teilt uns mit, dass er einer der wohlhabendsten Familien Alexandrias angehörte, die beste Beziehungen zur römischen Kaiserfamilie und Handelsbeziehungen bis nach Indien pflegte. Sein Bruder war Alexander der Alabarch, einer der reichsten Geschäftsleute seiner Zeit, der sogar Prinzen Geld lieh und das ägyptische Anwesen des römischen Kaiserhauses verwaltete.<sup>1</sup> Man kann wohl annehmen, dass Philons Familie schon vor Alexanders Karriere sehr wohlhabend war und ihren Kindern die beste Erziehung angedeihen lassen konnte. Aus Philons Schriften geht in der Tat hervor, dass er eine umfassende griechische Bildung genossen hat, die Literatur, Musik, Rhetorik und natürlich Philosophie umfasste, die er als ihren Höhepunkt betrachtete. Besonders schätzte er Platon, auf dessen Ideen und Formulierungen er oft rekurriert. Platon ist auch der einzige Philosoph, den Philon explizit zitiert und zwar aus dem in Alexandria sehr beliebten Dialog *Theaitetos*, vor allem aus der berühmten Digression, in der es, wie wir sehen werden, um die *Imitatio Dei* geht.<sup>2</sup>

Gleichzeitig ist klar, dass Philon mit der jüdischen Bibel in ihrer griechischen Übersetzung, nämlich der Septuaginta (LXX), aufgewachsen ist.<sup>3</sup> Obwohl er nie über seine jüdische Erziehung spricht, muss Philon schon früh an die Bibellektüre herangeführt worden sein, denn er zitiert regelmäßig aus dem Kopf, hat die gesamte Tora sowie die prophetischen Bücher vor Augen und kann Verse aus ganz verschiedenen Zusammenhängen miteinander in Verbindung bringen. Zu Beginn seiner Karriere wendet sich Philon an Kollegen in der jüdischen Gemeinde Alexandrias, die ebenso wie er ein brennendes Interesse an der detaillierten Auslegung

---

<sup>1</sup> Ios. *Ant. Iud.* XVIII 259; XIX 276f.; XVIII 147–167; XX 100; zu Philons Familie und griechischer Bildung, siehe auch KAISER 2015, 25–29.

<sup>2</sup> *Congr.* 74–80; 6–7; *Fug.* 63–82; siehe auch BARTELS 2015. [Siehe unten S. 23–25, wo Philons Interpretation der Digression näher erläutert wird.]

<sup>3</sup> Siehe auch P. KATZ, *Philo's Bible* (Cambridge 1950); STERLING 2012.

der Schrift haben und untereinander verschiedene Interpretationen austauschen.

Bislang bestand kein Konsens über die Chronologie von Philons Schriften und damit ließ sich auch sein intellektueller Werdegang nicht erschließen. Kürzlich jedoch haben sich neue Erkenntnisse ergeben. Das Problem kann nämlich gelöst werden, indem man die historischen Schriften, die in einem klar erkennbaren politischen Zusammenhang entstanden sind, zum Ausgangspunkt macht.<sup>4</sup> Wenn wir uns ein umfassendes Bild von Philons Persönlichkeit gegen Ende seiner Karriere machen, können wir von hier aus seine anderen Werke beurteilen und chronologisch einordnen. Die *Legatio* und *Gegen Flaccus*, eine Anklageschrift gegen den römischen Statthalter in Alexandria, berichten über das Pogrom im Sommer 38 n. Chr. sowie über die darauf folgende jüdische Gesandtschaft an Gaius Caligula, deren Leiter Philon war.<sup>5</sup> Die Gesandtschaft machte sich im Spätherbst 38 n. Chr. auf den Weg und nahm sogar die Gefahren einer Schiffsfahrt in dieser eigentlich nicht mehr dafür geeigneten Saison in Kauf, um möglichst schnell nach Rom zu gelangen. In der Hauptstadt des Imperiums stellte Philon fest, wie schwierig es war, eine Audienz bei dem für seine Exzesse berüchtigten Kaiser zu erlangen, der oft durch andere, oft abwegige Angelegenheiten abgelenkt war. Daher gelang es den Gesandten kaum, ihn vor seiner Ermordung im Februar 41 n. Chr. zu einer ernsthaften Unterredung zu erreichen. Philon schildert das Gespräch, das letztlich doch stattfand, als eine Farce, die Gaius dazu nutzte, sich über jüdische Bräuche lustig zu machen, statt sich mit den Zivilrechten der alexandrinischen Juden zu befassen. Philon inszeniert diese Begegnung als einen Ort der jüdischen Identität, die er in Abgrenzung von Caligula und der rivalisierenden, ägyptischen Gesandtschaft konstruiert. Es ist bemerkenswert, dass Caligula sich zwar über koscheres Essen lustig macht, aber keineswegs auf seiner Anerkennung als Gott insistiert. Mit Verweis auf die jüdische Verweigerung solcher Ehren bemerkt er nur kurz: „sie scheinen mir weniger schlechte als armselige Menschen zu sein“ und verlässt das Zimmer.<sup>6</sup>

Philon verfasste seine historischen Traktate nach der Ermordung Caligulas und der Exilierung des Flaccus, also nach 41 n. Chr. In beiden Schriften geht es ihm nicht um eine chronologische Darstellung der Ereignisse, sondern um eine theologische Reflexion und Bestimmung jüdischer Identität im Römischen Reich. Er inszeniert sich dabei selbst als eine religiöse Führungspersönlichkeit, die dank philosophischer Bildung die Wendungen des Schicksals besser durchblicken kann als andere. Gott sei der eigent-

<sup>4</sup> Siehe Details bei NIEHOFF 2017; zum Forschungsstand siehe auch KAMESAR 2009; KAISER 2015.

<sup>5</sup> Zu dem Pogrom siehe bes. *Flacc.* 41–96; VAN DER HORST 2003.

<sup>6</sup> *Legat.* 367; siehe auch E. GRUEN, „Caligula, the Imperial Cult, and Philo’s *Legatio*“, *SPhA* 24 (2012) 135–147.

lich Handelnde in der Geschichte, der sein Volk providentiell beschützt und lenkt. Von den Abirrungen des Caligula und Flaccus abgesehen, die Gott prompt von der Bühne der Politik entfernte, betont Philon die Harmonie zwischen Rom und dem Judentum, das sich kaiserlicher Anerkennung und sogar besonderer Unterstützung erfreut. Das Judentum wird als Repräsentant eines ethischen Kodex aufgefasst, der mit der vernünftig geordneten Natur übereinstimmt und so für ein breites Publikum anziehend ist. Außerdem wird jüdische Identität mit römisch-stoischen Schlagworten der Kolonisation beschrieben. Während Jerusalem die Mutterstadt oder Metropolis aller Juden ist, die aufgrund von Überbevölkerung Siedler in alle Welt schickt, erkennen die Juden ihren jeweiligen Wohnort als Heimat an, zu deren Gedeihen sie oft ausschlaggebend beitragen.

Ebenfalls in die Zeit der politischen Krise und damit in eine spätere Phase seines Schaffens gehören die philosophischen Traktate Philons, in denen er teilweise in Dialogform und teilweise in freistehenden Abhandlungen Themen wie Freiheit, Vorsehung und menschliche Rationalität behandelt. Die späte Abfassung dieser Schriften geht aus einem Verweis auf die Gesandtschaft hervor (*Anim.* 54), aber auch aus ihrer allgemeinen Thematik. Parallel zu den historischen Traktaten zielt Philon hier auf ein breites Bildungspublikum und stützt sich dabei besonders auf stoisches Gedankengut. So entspricht seine Auffassung von menschlicher Rationalität, die er grundsätzlich von der beschränkten Einsichtsfähigkeit der Tiere unterscheidet, stoischen Mustern, während Philons Neffe Tiberius Alexander die platonische Auffassung einer Kontinuität zwischen menschlicher und tierischer Intelligenz vertritt. Ebenso ist Philons Konzept der Freiheit als eines paradoxalen inneren Phänomens, das keinesfalls äußeren Gegebenheiten wie politischer oder persönlicher Freiheit entsprechen muss, eindeutig stoisch.

Philon verfasste eine weitere, sehr umfassende Serie von Werken, die sogenannte Exposition der Gesetze, die sich von einem Traktat über die Schöpfung, den Biographien der Erzväter bis hin zu fünf Traktaten über den Dekalog und die Einzelgesetze erstreckt. Auch hier gibt es Anzeichen einer politischen Krise, die sich leicht mit den Folgen des Pogroms in Alexandria identifizieren lassen. In der Einleitung zum dritten Buch der *Einzelgesetze* schreibt Philon folgendes:

Es gab einmal eine Zeit, da ich mich ganz der Philosophie und der Betrachtung der Welt und ihrer Teile hingab, da ich mich des herrlichen, vielbegehrten, wahrhaft seligen Geistes freute, in stetem Verkehr mit göttlichen Gedanken und Lehren, an denen ich mich mit nie zu stillendem und zu sättigendem Verlangen erquickte... Damals, ja damals erschaute ich, aus Aethershöhen herniederblickend und das Geistesauge wie von einer Warte hinabrichtend, die unzähligen Bilder von allem, was auf Erden ist, und pries mich glücklich, den Verhängnissen des Menschenlebens durch Anpassung meiner Kräfte entronnen zu sein. Da aber lauerte das schlimmste der Übel, der Neid, der Feind des Schönen, mir auf: plötzlich fiel er über mich her und ließ nicht eher ab,

mich gewaltsam hinabzuzerren, als bis ich mich in die weite Flut der politischen Sorgen gestürzt hatte, in der ich nun umhergetrieben werde, ohne auch nur ein wenig daraus emporzutauchen zu können. Seufzend halte ich mich aber doch aufrecht, weil ich seit frühester Jugend festgewurzelt in meiner Seele ein Sehnen nach Bildung trage, das sich stets meiner erbarmt, mich aufmuntert und aufrichtet (*Einzelgesetze* III 1–6, Übersetzung Heinemann).

Aus dieser Selbstreflexion geht hervor, wie dramatisch für Philon der Wechsel vom kontemplativen zum politischen Leben war. In der Tat stellt er in jeder Hinsicht einen Einbruch dar. In der bisherigen Forschung ist fast ausschließlich die persönliche Bedeutung der Gesandtschaft wahrgenommen worden, denn Philon wurde ja offensichtlich aus seiner kontemplativen Ruhe in Alexandria auf die politische Bühne Roms katapultiert. Die Gesandtschaft nach Rom brachte aber auch bisher übersehene intellektuelle Veränderungen mit sich. In Alexandria war Philon in die große und sehr vielseitige jüdische Gemeinde eingebunden und konnte an deren lange Tradition in der Bibelauslegung anknüpfen. Außerdem befand er sich in einer stark platonisch ausgerichteten Atmosphäre, der ein intensives Studium der klassischen Dialoge zugrunde lag. In Rom dagegen scheint die jüdische Gemeinde vergleichsweise klein gewesen zu sein. Von literarischer Aktivität ist dort nichts bekannt. Philosophisch war Rom in erster Linie nicht auf Platon, sondern auf die Stoa ausgerichtet. Arius Didymus, Freund des Augustus und damit eine wichtige politische Figur, gab neue Impulse. Mit Philons jüngerem Zeitgenossen Seneca erreichte die Stoa einen Höhepunkt in Rom und drängte andere Strömungen, wie die epikureische, in den Hintergrund. Musonius und Epiktet führten die stoische Philosophie in Rom fort, indem sie jeweils eigene Akzente setzten. Die Stoa vertrat eine wesentlich immanenteren Weltauffassung als Platon. Ihr ging es keineswegs um eine Flucht aus der materiellen Welt und den Aufstieg der Seele in höhere Gefilde, sondern um eine an der Natur orientierte Ethik. Damit meinten Zenon, Kleantes und Chrysippos, und ihnen folgend Seneca, Musonius und Epiktet vor allem eine Ausrichtung menschlichen Handelns auf den Kosmos, den sie sich rational und von dem mit Zeus identifizierten Kosmosgott providentiell geleitet vorstellten. Die individuelle Natur des Menschen spielte besonders bei Chrysippos und Seneca eine wichtige Rolle. Seneca diskutiert in zahlreichen Traktaten und Briefen, wie sich der Einzelne innerhalb der Gesellschaft verwirklichen und einen rationalen Lebensweg einschlagen kann, der auch zu innerem Glück und hohen moralischen Werten führt.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Zur römischen Stoa, siehe auch A. A. LONG, „Roman Philosophy“, in: D. SEDLEY (Hg.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy* (Cambridge 2003) 184–210; INWOOD / DONINI 1999; B. INWOOD, *Reading Seneca. Stoic Philosophy in Rome* (Oxford 2005); G. REYDAMS-SCHILS, *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection* (Chicago 2005); V. LAURAND, *Stoïcisme et lien social. Enquête autour de Musonius Rufus* (Paris 2014); SORABJI 2006.

Philon scheint mit ungewöhnlicher Schnelligkeit und intellektueller Flexibilität auf seine neuen Lebensumstände reagiert zu haben. In der Tat hat er jedes neue Tröpfchen Wissen förmlich aufgesogen. Während der drei Jahre, die er wahrscheinlich in Rom im Zusammenhang mit der Gesandtschaft verbrachte, nahm er viele Impulse auf und begann in dem für Rom typischen Genre der Historiographie zu schreiben. In diesem Zusammenhang entstanden die Biographien der Erzväter, die wichtige, aber bisher noch übersehene Vorläufer von Plutarchs Biographien darstellen.<sup>8</sup> Zu dieser Zeit unternahm Philon auch besondere Anstrengungen, das jüdische Gesetz zu erklären, indem er auf den stoischen Begriff der Natur rekurrierte und zeigte, wie jedes der Gebote in den ethischen Prinzipien der Natur wurzelt. Während er schon in Alexandria mit einigen Grundideen der Stoa in Berührung kam, vertiefte er sein Wissen in Rom und machte ausgiebigen Gebrauch von ihrer Ethik im Zusammenhang mit dem Judentum. Die Schöpfung, so argumentiert er mit der Stoa, legt die Grundlage für die jüdische Theologie, da sie den monotheistischen Gott in seiner Güte und Macht darstellt (*Opif.* 170–172). Die Schöpfungsgeschichte zeigt darüber hinaus, dass das mosaische Gesetz in der Natur gründet. Nach Philons Meinung deutet Moses an, „dass sowohl die Welt mit dem Gesetz als auch das Gesetz mit der Welt im Einklang steht und dass der gesetzestreue Mensch ohne weiteres Weltbürger ist“.<sup>9</sup> An zahlreichen Stellen seiner Abhandlung über das Gesetz versucht Philon zu zeigen, wie das konkret aussieht. So erklärt er zum Beispiel, dass die jüdischen Feiertage auf signifikante Zeiten im Jahresablauf fallen und damit den Menschen zu einem Leben nach der Natur hinführen. Das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, sei ein Naturgesetz, das man auch von Tieren lernen könne. Andere Zeichen stoischer Ausrichtung findet man in Philons Spätwerk in seinen Biographien der Erzväter, die die stoische Konzeption des Individuums zugrunde legen und im Hinblick auf ein gesamtes Leben in der Gesellschaft untersuchen. In diesem Bereich leistet Philon mit seinen Biographien des Moses, Abraham und Joseph besonders wichtige Pionierarbeit, indem er die didaktische Biographie des Plutarch vorwegnimmt und Anekdoten als Charakterindizien in den Vordergrund stellt sowie seine Helden als Rollenmodelle diskutiert.<sup>10</sup>

Der reife Philon nimmt also zunehmend römische Diskurse auf und entspricht damit der Rolle damaliger Diplomaten, deren Aufgabe keineswegs

---

<sup>8</sup> Details bei M. R. NIEHOFF, „Philo and Plutarch as Biographers: Parallel Reactions to Roman Stoicism“, *GRBS* 52 (2012) 361–392.

<sup>9</sup> *Opif.* 3 (Übersetzung COHN); siehe auch KAISER 2015, 149f. 160; RUNIA 2001, 106–108, der allgemein platonische Einflüsse betont.

<sup>10</sup> *Opif.* 1–22; *Leg.* II 42–54; *Mos.* I 51; *Plut. Alex.* 1–3; zu Philons Interpretation der jüdischen Feiertage siehe auch LEONHARDT 2001; zu Plutarchs Biographien siehe T. HÄGG, *The Art of Biography in Antiquity* (Cambridge 2012) 239–281.

auf das Gebiet der reinen Politik begrenzt war. Griechische Intellektuelle, wie z. B. die berühmten athener Diplomaten sowie Krates aus Mallos und Plutarch, die aus dem griechischsprachigen Osten in diplomatischem Dienst nach Rom kamen, nutzten ihre Zeit auch für intellektuelle Aktivität. Der römische Republikaner Cato war von dem rhetorischen Erfolg der athener Philosophen so alarmiert, dass er die zeitgenössischen Politiker drängte, ihre Angelegenheit möglichst schnell abzuwickeln, um sie wieder nach Hause zu entlassen und ihren Einfluss auf die römische Jugend wenigstens etwas einzudämmen (Plut. *Cat. M.* 22). Plutarch nutzte seine Aufenthalte in Rom für archivarische und pädagogische Tätigkeiten.<sup>11</sup> Philons Gesandtschaft muss in diesem Kontext gewürdigt werden. Auch er verband seinen diplomatischen Dienst mit intellektueller Tätigkeit und verfasste erstaunlich viele Traktate zur Zeit seiner Gesandtschaft oder direkt danach. In weniger als zehn Jahren schrieb er nicht nur drei historische Werke, von denen zwei erhalten sind, sondern auch fünf philosophische Traktate und die zehn Bücher der Exposition des Gesetzes, die sich alle an ein breites römisch-hellenistisches Bildungspublikum wenden und aktuelle Diskurse in der Hauptstadt des Imperiums aufnehmen. Damit sind fast die Hälfte von Philons erhaltenen Schriften in einem römischen Zusammenhang entstanden.

Die andere Hälfte seines Werkes gehört einer früheren Schaffensphase in Alexandria an. Der Allegorische Kommentar ist um eine systematische Erklärung von Genesis 2,1–18,2 bemüht und lässt die äußere Welt noch ganz außen vor. Die ethnischen Spannungen in Alexandria, die letztlich zum Pogrom im Jahr 38 n. Chr. führten, scheinen sich noch nicht zugespitzt zu haben. Philon ist hier im Gespräch mit zeitgenössischen Juden, denen er keine allgemeine Einführung in das Judentum oder die Tora geben muss, sondern bei denen er direkt in *medias res* mit detaillierten Erläuterungen des biblischen Textes gehen kann. Diese Zeitgenossen sind oft von der alexandrinischen Homerforschung inspiriert und stellen kritische literarische Fragen an den biblischen Text.<sup>12</sup> Philon beantwortet solche Fragen mit Allegorese. Im Gegensatz zu der stoischen Allegorie, die besonders in Pergamon praktiziert wurde, geht Philon davon aus, dass Moses als Verfasser der Schrift den allegorischen Sinn durchaus intendiert hat. Er gab seinen Lesern Wegzeichen, indem er problematische Stellen im Text stehen ließ, die sozusagen als „Stolpersteine“ auf den übertragenen Sinn hinweisen. So verbindet Philon auf eine völlig neue Art homerische Textkritik mit allegorischer Bedeutung. Die Stoa dagegen nahm an, dass sich der Autor

<sup>11</sup> Siehe Details bei R. HIRSCH-LUIPOLD, „Der Autor: Plutarch“, in: R. FELDMIEIER / U. BERNER / B. HEININGER / R. HIRSCH-LUIPOLD / H.-G. NESSELRATH (Hg.), *Plutarch. „Ist Lebe im Verborgenen“ eine gute Lebensregel?* SAPERE 1 (Darmstadt 2000) [11–30] 13–15.

<sup>12</sup> Siehe Details unten, S. 142–145. [Zur Bezeichnung des Allegorischen Kommentars siehe auch den Beitrag von Florian Wilk, S. 220 Anm. 5 in diesem Band.]

größtenteils der Inhalte seines Textes nicht bewusst ist. Der Leser ist deshalb aufgerufen, sich über den einfachen Wortsinn hinwegzusetzen und die Allegorie aufzudecken, ohne besondere textliche Rechtfertigungen zu benötigen.<sup>13</sup> Philon weicht in einem weiteren gewichtigen Punkt von der Stoa ab: er benutzt keine naturwissenschaftlichen Konzepte in seiner Allegorese, sondern stützt sich hauptsächlich auf die platonische Seelenlehre. So wird der biblische Text als ein Aufruf gelesen, sich aus der Materie zu befreien und ideelle Werte anzustreben. Das höchste Ziel ist die Gottähnlichkeit, die mit völliger Transzendenz und einem radikalen Auszug aus allem Weltlichen gleichgesetzt wird. Das Individuum wird im Gegensatz zu den Spätwerken kaum als ein Glied der Gesellschaft und des Kosmos verstanden, sondern in erster Linie als eine rationale Instanz, die den Himmel strebt und alles Persönliche hinter sich lässt.

Philon hat somit einen beachtlichen Weg zurückgelegt und sich von einem jüdischen Exegeten in Alexandria mit stark platonischer Ausrichtung in einen eher stoischen Historiker und Philosophen für ein breites römisch-griechisches Bildungspublikum entwickelt. Seine Gottesvorstellung hat sich auch gewandelt: Zu Beginn seiner Laufbahn konzipiert er einen streng transzendenten Gott, dessen Andersartigkeit von seinem Logos überbrückt wird, während er später hauptsächlich vom providentiellen, väterlich guten Gott des Volkes Israel spricht, der unmittelbar in der Welt wirkt, ohne deshalb vollkommen immanent zu sein, und z. B. Gaius Caligula durch die römischen Senatoren umbringen lässt. Das Werk, dem dieser Band gewidmet ist, die *Migratio*, gehört dem Allegorischen Kommentar an und stammt damit aus Philons früher Schaffensphase in Alexandria. Was dies im Einzelnen bedeutet, werden wir im Anschluss an die folgende Chronologie erläutern.

## 1.1. Die Chronologie von Philons Leben und Werken

ca. 20 v. Chr. Geburt Philons in Alexandria.

ca. 10–35 n. Chr. Philon arbeitet in Alexandria im Kontext der jüdischen Gemeinde an einer systematischen Interpretation von Genesis und Exodus.

### Der Allegorische Kommentar

*Allegorische Erklärung (Leg.) I–III – Legum allegoriae*  
*Über die Cherubim (Cher.) – De cherubim*

<sup>13</sup> Siehe auch L. BRISSON, *How Philosophers saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology* (Chicago / London 2004); H. J. KLAUCK, „Allegorische Exegese im Frühjudentum und Urchristentum“, in: H.-G. NESSELRATH (Hg.), *Cornutus. Die Griechischen Götter. Ein Überblick über Namen, Bilder und Deutungen*. SAPERE 14 (Tübingen 2009) 179–206.

- Über die Opfer Abels und Kains (Sacr.) – *De sacrificiis Abelis et Caini*  
 Über die Nachstellungen, die das Schlechtere dem Besseren bereitet (Det.) – *Quod deterius potiori insidari solet*  
 Über die Nachkommen Kains (Post.) – *De posteritate Caini*  
 Über die Riesen (Gig.) – *De gigantibus*  
 Über die Unveränderlichkeit Gottes (Deus) – *Quod Deus sit immutabilis*  
 Über die Landwirtschaft (Agr.) – *De Agricultura*  
 Über die Pflanzung Noahs (Plant.) – *De plantatione*  
 Über die Trunkenheit (Ebr.) – *De ebrietate*  
 Über die Nüchternheit (Sobr.) – *De sobrietate*  
 Über die Verwirrung der Sprachen (Conf.) – *De confusione linguarum*  
 Über die Wanderung Abrahams (Migr.) – *De migratione Abrahami*  
 Über die Frage: Wer ist der Erbe göttlicher Dinge? (Her.) – *Quis rerum divinarum heres sit*  
 Über das Zusammenleben um der Allgemeinbildung willen (Congr.) – *De congressu eruditionis gratia*  
 Über die Flucht und das Finden (Fug.) – *De fuga et inventione*  
 Über die Namensfindung (Mut.) – *De mutatione nominum*  
 Über Gott (Deo) – *De Deo*  
 Über die Träume (Somn.) I–II – *De Somniis*

### Fragen und Antworten

- Fragen und Antworten zu Genesis (QG) I–IV – Quaestiones et solutiones in Genesisin*  
*Fragen und Antworten zu Exodus (QE) I–IV – Quaestiones et solutiones in Exodum*

38 n. Chr. (Herbst) Philon reist nach Rom als Leiter der jüdischen Gesandtschaft zu Gaius Caligula.

38–41 Philon ist aktiv in Rom als Gesandter und Autor, der wahrscheinlich auch die Verhandlungen mit Claudius nach dessen Thronbesteigung im Jahre 41 n. Chr. leitet.

Frühjahr 39 Empfang der jüdischen Gesandtschaft bei Gaius Caligula.

Sommer 40 Gaius' Ankündigung seines Plans, eine Statue seiner Person im Jerusalemer Tempel aufzustellen.

ca. 40–49 Verfassung von Philons späteren Werken.

### Historische Schriften

*Gesandtschaft an Caligula (Legat.) – Legatio ad Gaium*  
*Gegen Flaccus (Flacc.) – In Flaccum*

### Philosophische Schriften

*Über die Rationalität der Tiere (Anim.) – De animalibus* (aus dem Armenischen übersetzt von Terian)

*Apologie der Juden (Hypoth.) – Hypothesica*

*Über die Freiheit des Tüchtigen (Prob.) – Quod omnis probus liber sit*

*Über die Vorsehung (Prov.) I–II – De providentia*

*Über die Ewigkeit der Welt (Aet.) – De aeternitate mundi*

*Über das betrachtende Leben (Cont.) – De vita contemplativa*

### Die Exposition

*Über die Weltschöpfung (Opif.) – De opificio mundi*

*Über Abraham (Abr.) – De Abrahamo*

*Über Joseph (Jos.) – De Iosepho*

*Über das Leben Moses (Mos.) I–II – De vita Mosis*

*Über den Dekalog (Dec.) – De decalogo*

*Über die Einzelgesetze (Spec.) I–IV – De Specialibus Legibus*

*Über die Tugenden (Virt.) – De virtutibus*

*Über Belohnungen und Strafen (Praem.) – De praemiis et poenis*

ca. 49 Tod Philons.

## 2. Die Migratio

Philons Buch über die Seelenwanderung Abrahams ist in vieler Hinsicht ein Schlüsselwerk des alexandrinischen Juden, welches einen tiefen Einblick in seine Persönlichkeit, Philosophie, Religiosität und Arbeit am biblischen Text vermittelt. Es ist verfasst in der Form eines laufenden Kommentars zu Gen 12,1–6 und thematisiert die Bedeutung von Gottes Aufforderung an Abraham „Gehe aus deinem Land und von deiner Verwandtschaft und aus dem Haus deines Vaters“. Die biblischen Verse dienen Philon als Sprungbrett, seine allegorische Exegese auf einen ihrer Höhepunkte

zu bringen, indem er Abrahams Reise als eine Seelenwanderung interpretiert und zeigt, dass jeder Mensch aufgerufen ist, den materiellen Bereich zu überwinden und sich zu ideellen Werten, besonders Gott hinzuwenden. Unser Traktat spricht damit ein zentrales Thema der Philosophie um die Zeitwende an, das noch heute aktuell ist, und beleuchtet wichtige Entwicklungen im zeitgenössischen Judentum, im frühen Christentum und in der hellenistischen Kultur. Mit Lebensdaten von ca. 20 v. Chr. – 49 n. Chr. ist Philon in der Tat relevant für eine breite Palette von Fragestellungen, u. a. auch die moderne Frage, wie man im christlichen Europa die Figur des Abraham im Spiegel der monotheistischen Religionen zu verstehen hat.

Die *Migratio* enthält eine wichtige Stelle, in der Philon über seine eigene Erfahrung spricht und damit eine seiner ganz wenigen autobiographischen Daten preisgibt. Er gibt folgende Beschreibung seiner Arbeit:

Ich schäme mich nicht, mein eigenes Erleben – von dem ich weiß, dass ich es schon unzählige Male erlebt habe – zu erzählen: Manches Mal, wenn ich nach der bei philosophischen Darlegungen gewohnten Schreibweise vorgehen wollte und, was zu verfassen sei, genau wusste, fand ich mein Denken steril und unfruchtbar und ließ unverrichteter Dinge davon ab; ich tadelte mein Denken für seinen Dünkel und erstaunte vor der Macht des Seienden, nach dessen Willen es sich ergibt, dass sich der Schoß der Seele sowohl öffnet als auch schließt. Und manches Mal, wenn ich leer daherkam, wurde ich plötzlich voll, da die Gedanken von oben unvermerkt über mich hereinschnitten und in mir ausgesät wurden, so dass ich aufgrund gottbeseelter Ergriffenheit mich wie ein Korybant aufführte und alles vergaß: den Ort, die Anwesenden, mich selbst, was gesagt wurde, was geschrieben wurde. Ich erhielt nämlich einen Zustrom von Verstehen, einen Genuss von Licht, eine ungemein scharfsichtige Vision und distinkteste Klarheit der Dinge, wie sie sich augenfällig aus vollkommen klarer Erweisung ergeben kann (*Migr.* 34f.).

Philon stellt sich hier als Philosoph vor, der regelmäßig Zeit für seine intellektuelle Arbeit hat und bemüht ist, sich nach den Regeln dieser Disziplin auszudrücken. In der Antike war eine solche Muße für die Wissenschaften fast ausschließlich den oberen Gesellschaftsschichten vorbehalten, die ihren Kindern eine enzyklopädische Erziehung angedeihen lassen und sich selber Zeit für philosophische Studien nehmen konnten. Wie bereits erwähnt, entstammte Philon in der Tat einer der wohlhabendsten Familien Alexandrias. Er war mit der griechischen Bildung bestens vertraut und konnte darüber hinaus mit einer exakten Bibelkenntnis aufwarten, die er auch bei seinen Lesern voraussetzte. So kann er in unserem Traktat ganz informell sagen, dass etwas „irgendwo“ geschrieben steht oder Moses „oft“ ein bestimmtes Wort gebraucht.<sup>14</sup>

Am auffälligsten in dem oben zitierten Paragraphen ist jedoch Philons Rekurs auf platonische Begriffe der mystischen Erhöhung. Er erwähnt die Korybanten, die Begleiter der Kybele, die den Göttern in orgiastischen Tänzen huldigen und schon von Platon als Metapher göttlicher Inspira-

<sup>14</sup> *Migr.* 48 (ἔστι [...] ὅπου); 8 (πολλαχοῦ).

tion verwendet werden (*Kriton* 54b). Philon betont besonders den Aspekt des Göttlichen und stellt eine Spannung zwischen menschlichem Verstand und göttlicher Eingebung dar, den Platon so nicht formuliert hat. Nach seiner Meinung geht das eine auf Rechnung des anderen und in dem Maße, wie der Mensch sein Vertrauen auf seinen eigenen Verstand aufgibt, kann er Gott Einlass gewähren. In seinen eigenen Worten: „Ich tadelte mein Denken für seinen Dünkel und erstaunte vor der Macht des Seienden.“ In dem Moment, wo Philon seinen Intellekt abschaltet, ist er offen, den ‚göttlichen Samen‘ zu empfangen und klare Einsichten auf sich ‚einschneiden‘ zu lassen. Sein Intellekt wird so zu einem passiven Gefäß göttlicher Einsichten, die ihn die reale Welt um sich herum vergessen lassen.

Philons Ausführungen über seine mystische Erfahrung sind typisch für den Allegorischen Kommentar, zu dem auch die *Migratio* gehört. Diese Serie von Werken stammt aus der Frühzeit seiner Karriere, als er im Rahmen der jüdischen Gemeinschaft in Alexandria das Buch Genesis systematisch kommentiert, sich mit abweichenden Interpretationen seiner Kollegen auseinandersetzt und vorsichtig seinen eigenen allegorischen Ansatz vorstellt.<sup>15</sup> In dieser Zeit ist er auf das innere Seelenleben des Menschen konzentriert und scheint die äußere Welt kaum wahrzunehmen. Sein Hauptbestreben ist, wie oben erläutert, die Überwindung der Materie, die mit einem Aufstieg der Seele in höhere Gefilde einhergeht.<sup>16</sup> Philons allegorische Auslegung von Gen 12,1 ist stellvertretend für den gesamten Kommentar, der konsequent einen Auszug aus dem materiellen Bereich empfiehlt, nämlich „dem Körper, der sinnlichen Wahrnehmung und dem nach außen gerichteten Logos. Das Land nämlich – so ergibt es sich hier – ist Symbol für den Körper, die Verwandtschaft für die sinnliche Wahrnehmung und das Haus des Vaters für den Logos“ (*Migr.* 2).

## 2.1. Bibelkommentar und Allegorese

Da Philon sich in der *Migratio* an die Bibelexperten der jüdischen Gemeinde in Alexandria wendet, muss er nicht erklären, was die Tora ist und wie man sie kommentiert. Stattdessen appelliert er ganz natürlich an die „die die Gesetze gelesen“ und besondere Details im Text beobachtet haben (*Migr.* 177). Als jungem Mann geht es ihm darum, sich in der bunten Menge der Anschauungen zu profilieren. Während die meisten Juden Alexandrias dem wörtlichen Sinn der Schrift verpflichtet waren und oft literarisch-kritische Forschungen betrieben, versuchte sich Philon auf dem Gebiet des übertragenen Sinnes. Zu diesem frühen Zeitpunkt seiner Karriere ist sein Stil oft überraschend zögernd oder apologetisch. Manchmal

<sup>15</sup> Zur frühen Verfassung des Allegorischen Kommentars siehe oben, S. 8; KAISER 2015, 33–35; NIEHOFF 2017.

<sup>16</sup> Siehe oben, S. 8–9.

erwartet er geradezu ausgelacht zu werden oder jedenfalls auf Widerstand zu stoßen.<sup>17</sup> In unserem Traktat finden sich keine extremen Formulierungen, aber dennoch geht Philon zögernd vor („wie mir jedenfalls scheint“) und ist bedacht, sich von vorherrschenden Meinungen abzusetzen („wie einige von den Unbedachten annehmen“).<sup>18</sup>

Die Form des systematischen Kommentars war in Alexandria, dem Zentrum der hellenistischen Homerforschung, fest verwurzelt. Seit Aristarchos, dem führenden Homerforscher der Stadt im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, war es unter den Griechen und ansatzweise auch unter den Juden verbreitet, kanonische Texte Vers-für-Vers zu interpretieren und aus sich selbst heraus zu verstehen.<sup>19</sup> Diesem Ansatz folgend macht sich Philon systematisch an das Buch Genesis und teilweise auch an Exodus, indem er jeweils einen oder mehrere Verse zitiert und dann einer gründlichen Untersuchung unterzieht. Er fragt nach dem Stil des Moses beim Verfassen der Schrift, untersucht die genaue Bedeutung von Wörtern durch vergleichende Studien und problematisiert augenscheinliche Widersprüche sowie Paradoxa im Text. Für Philon ist die allegorische Interpretation eine Lösung solcher Textprobleme, die die biblischen Geschichten glätten kann. Er geht davon aus, dass schon Moses diese Zugangsweise intendiert hat und mit Hilfe von „Stolpersteinen“ im Text den Leser auf einen übergreifenden Sinn hinweisen wollte.<sup>20</sup> Philon verdanken wir somit den ersten in der jüdischen Tradition erhaltenen, systematischen Kommentar der Schrift, der nicht mehr, wie sonst in der Zeit des Zweiten Tempels üblich, den biblischen Stoff nacherzählt oder prophetisch auslegt (Qumran), sondern spezifische Lemmata zitiert, nach literarischen Gesichtspunkten analysiert und dann zur Diskussion stellt. Philon bietet auch zum ersten Mal einen durchgehenden allegorischen Kommentar an, der mit besonderem Interesse von dem Kirchenvater Origenes aufgenommen wurde.

Philons Bibellektüre basiert ausschließlich auf der Septuaginta. Es gibt keine handfesten Anzeichen für seine Hebräischkenntnisse, wie kürzlich erneut von Tessa Rajak auf Grund der hebräischen Etymologien in Philons Werk postuliert wurde. Yehoshua Amir und Lester Grabbe haben jedoch eine überzeugende Alternative vorgeschlagen und Philons hebräische Etymologien vor dem Hintergrund weitverbreiteter Listen (*Onomastica*) verstanden, die er benutzte, ohne jedoch selbst genügend Kenntnisse zu ha-

<sup>17</sup> *Det.* 15; 167; *Somm.* I 73; 93.

<sup>18</sup> *Migr.* 86; 45; für Details über andere alexandrinische Bibelinterpreten siehe unten, S. 142–145.

<sup>19</sup> Zur alexandrinischen Homerforschung, siehe bes. F. SCHIRONI, „Alexandrian Scholarship“, in: M. FINKELBERG (Hg.), *Homer Encyclopedia* (Oxford 2001) Bd. 1: 30–32; Dies. 2009.

<sup>20</sup> *Conf.* 14; 191; *Sobr.* 16; *Gig.* 6; *Her.* 22; *Det.* 32–39; *Post.* 32.

ben, um sie zu überprüfen oder den Bibeltext im Original zu lesen.<sup>21</sup> Diese Interpretation wirft auch Licht auf die etymologischen Erklärungen in unserem Traktat. Philon leitet z. B. den Namen Harran von „Loch“ (τρώγλη) ab, wobei er davon auszugehen scheint, dass das hebräische Wort חרר etwas mit חור zu tun hat (*Migr.* 188). Philon hat sich offensichtlich auf eine Überlieferung verlassen, die sehr gut zu seiner allegorischen Interpretation passt, nach der Harran das Stadium der Sinnenauffassung mittels Löchern wie Augen und Nase symbolisiert.<sup>22</sup> Bezeichnend für seine Unkenntnis des Hebräischen ist weiterhin die Tatsache, dass Philon nicht einmal auf den Urtext der Bibel rekurriert, selbst wenn er dadurch ein textuelles Problem ganz einfach lösen könnte. Manchmal macht er große Anstrengungen, die Einwürfe kritischer Bibelexegeten auf der Ebene des griechischen Textes zu beantworten, während ein kleiner Hinweis auf den hebräischen Text genügt hätte, um das Problem als hinfällig zu erweisen (z. B. *Deus* 140–141).

Dementsprechend ist es nicht überraschend, dass Philon selbstverständlich die griechische Übersetzung benutzt, auch wenn diese, ohne sein Wissen, vom hebräischen Text, wie wir ihn in der Masora kennen, abweicht. In unserem Traktat zitiert Philon z. B. Ex 1,21 nach der LXX und geht davon aus, dass die Hebammen sich selbst Häuser bauten, während dies im hebräischen Text Gott tut.<sup>23</sup> Ebenso zitiert Philon Dtn 4,7 nach der LXX, nach der Gott „sich nähert“ (ἐγγίζων) statt schon nahe zu sein (קרבים). Für Philon ist der Vorgang des Sich-Näherns wichtig und er bereitet seine Leser geistig vor, indem er sie ermahnt, „standhaft und ohne Erschrecken auszuhalten“ (*Migr.* 58). Die griechische Übersetzung ist somit Philons exegetischer Ausgangspunkt und gilt ihm als perfekt, ja geradezu identisch mit dem hebräischen Original. Er spricht zum ersten Mal von einer prophetischen Inspiration der Übersetzer, ein Motiv, das in dem *Aristeasbrief* noch fehlt, aber später bei den Kirchenvätern großen Anklang fand.<sup>24</sup> Bei Philons Benutzung der Septuaginta muss man sich vergegenwärtigen, dass seine Version von der christlich tradierten und uns heute bekannten Form in mancher, allerdings nicht gewichtiger Weise abweicht. Das Buch Exodus z. B. ist ihm unter dem Namen *Exagoge*, Herausführung, bekannt (*Migr.* 14). Manchmal scheint Philon auch eigenständig den griechischen

<sup>21</sup> RAJAK 2009, 149f.; siehe auch Hirsch-Luipold in diesem Band, S. auf Seite 181; GRABBE 1988, der auf S. 233–235 eine englische Übersetzung von Amirs ursprünglich auf Hebräisch verfasster Argumentation bietet; siehe auch STERLING 2012.

<sup>22</sup> Für andere Beispiele von Namensetymologien siehe *Migr.* 205; 213; 221; 223f.

<sup>23</sup> *Migr.* 215; siehe auch A. LE BOULLUEC / P. SANDEVOIR, *La Bible d'Alexandrie. L'Exode* (Paris 2004) 79.

<sup>24</sup> Mos. II 37–40; siehe auch F. ALBRECHT, „Die alexandrinische Bibelübersetzung – Einsichten zur Entstehungs-, Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der Septuaginta“, in: GEORGES / ALBRECHT / FELDMEIER 2013, [209–244] 209–215; WRIGHT 2015, 429–458; WASSERSTEIN / WASSERSTEIN 2006, 19–50.

Text an seine Interpretation anzupassen. So ändert er bestimmte Worte in zitierten Versen, um sie als Schlüssel im Kommentar zu benutzen und für seine Allegorese fruchtbar zu machen.<sup>25</sup>

Die *Migratio* vermittelt einige besondere Einsichten in Philons Arbeit an der Bibel. Die Natur seines Kommentars wird deutlich an den konkreten Fragen, die er in dem Text wahrnimmt. Er bemerkt z. B., dass Gottes Versprechen, Abraham das Land zu zeigen, in das er einwandern soll, futurisch formuliert ist. Es heißt nicht „das ich dir zeige“, sondern „das ich dir zeigen werde“ (*Migr.* 43). Philon zeigt sich hier als philologisch orientierter Bibelkommentator und erklärt den Vers als eine sorgsam ausgewählte Formulierung, die auf die Natur des Glaubens hindeutet. An anderer Stelle weist er auf den biblischen Ausdruck „Lot zog mit ihm“ hin, der seiner Meinung nach einer genaueren Untersuchung bedarf, denn Lot bedeute allegorisch ein Sich-Wenden der Seele (*Migr.* 148). Besonders interessant ist Philons Diskussion des textlichen Problems beim Übergang von Kap. 11–12, welches bekanntlich Abrahams Auswanderung aus Chaldäa zweimal erzählt, einmal als ein Begleiten von Terah, der in Harran stirbt (Gen 11,31f.), und einmal als Reaktion auf Gottes persönliche Ansprache an ihn (Gen 12,1–4). Philon ist sich dieses Problems, das in der modernen Forschung als ein paradigmatischer Fall von Quellenkontaminierung identifiziert wird, sehr wohl bewusst:

Niemand von denen, die die ‚Gesetze‘ gelesen haben, kann darüber in Unwissen sein, dass Abraham zuerst aus dem Chaldäer-Land wegzog und in Harran siedelte, dass er aber nach dem Tod seines Vaters auch von dort wieder aufbrach, so dass er bereits zwei Orte verlassen hat. Was ist nun (hierzu) zu sagen? (*Migr.* 177f.)

Philon setzt das Problem als bekannt voraus und deutet auf seine volle Tragweite, indem er seinen Leser einen Augenblick in Spannung lässt, wie seine Lösung wohl aussehen wird. Im Gegensatz zu manchen seiner zeitgenössischen Kollegen und insbesondere modernen Forschern neigt Philon nicht zur Quellenscheidung. Für ihn kommt es also nicht in Frage, eine der beiden Reisealternativen als eine spätere Hinzufügung oder einen redaktionellen Fehler abzuqualifizieren. Seine Antwort ist stattdessen die Allegorie. An einer anderen Stelle im Allegorischen Kommentar sagt er, man dürfe Gen 11,31 nicht lesen als stamme es „aus einem Geschichtsbuch“ (*Somn.* I 52). Dieser Vers stellt also seiner Meinung nach keine historisch glaubhaften Ereignisse dar, sondern muss allegorisch verstanden werden. Nicht von einer physischen Reise sei hier die Rede, sondern von einer „für das Leben nützlichen und auf den Menschen überhaupt berechneten Lehre“ (ebd.). Die Chaldäer seien für ihre Astrologie bekannt und symbolisierten deshalb die sinnliche Wahrnehmung. Das Bild von Abrahams scheinbar doppelter Reise wird demnach in der *Migratio* so gedeutet,

<sup>25</sup> Siehe z. B. *Cher.* 49f.; *Mut.* 140.

dass Moses neben der aktuellen Reise auf eine Auswanderung der Seele hindeutet. Das textliche Problem erweist sich also als ein Sprungbrett zu dem tieferen Sinn der Schrift, der die Flucht aus der Materie und der Sinneswahrnehmung thematisiert.<sup>26</sup>

Philon befasst sich in der *Migratio* nicht nur mit dem laufenden Text von Gen 12,1–4, sondern führt viele sekundäre Verse ein, die er beim Leser als bekannt voraussetzt. Den Begriff Erde z. B. bringt er in Zusammenhang mit Gen 3,19, wo von der Rückkehr Adams zur Erde die Rede ist, und den Ausdruck „Haus deines Vaters“ assoziiert er mit dem Bild „Haus Gottes“ in Gen 28,17, das er lakonisch einführt als die Worte des Asketen, nämlich Jakobs. Diese sekundären Verse sind ein wichtiger Teil seines Kommentars und verselbständigen sich in bemerkenswerter Weise. Statt nur den ursprünglichen Vers zu erläutern, erzählen diese Verse eine eigene Geschichte und schaffen ein reiches allegorisches Netzwerk. Zu Beginn unseres Traktats z. B. assoziiert Philon die Auswanderung Abrahams aus Chaldäa mit dem Exodus aus Ägypten. Das wiederum führt ihn zu Joseph, den es nach Ägypten verschlagen hat, dessen Knochen aber nach Israel heimgebracht werden. Philon zitiert zahlreiche Schlüsselbegriffe der Josephsgeschichte, die dem Leser seinen Werdegang und besonders seine Einstellung zu Ägypten in Erinnerung rufen. Dabei kann er vom festen Bibelwissen seiner Leser ausgehen und sich mit einzelnen Worten begnügen, die er nicht einmal einführen oder kontextualisieren muss. Er rekurriert z. B. auf die Anrede von Potiphars Frau an Joseph „lass uns zusammen schlafen“, ohne die Sprecherin zu identifizieren.<sup>27</sup> Dieses reiche Netz von sekundären Versen suggeriert eine weitverbreitete Typologie von Auszügen aus der Materie ins Gelobte Land der rationalen Wahrnehmung und religiösen Wahrheit.<sup>28</sup>

## 2.2. Philons radikale Allegoristen und Paulus' Kritik am jüdischen Gesetz

Die *Migratio* ist für Philons Auseinandersetzung mit den sogenannten radikalen Allegoristen der jüdischen Gemeinde bekannt. Er beschwert sich hier über Leute, die „die explizit formulierten Gesetze als Zeichen intelligibler Dinge ansehen und daher die einen allzu genau beachten, die an-

<sup>26</sup> *Migr.* 178–186; zu textkritischen Studien unter alexandrinischen Juden, siehe M. R. NIEHOFF, „Jüdische Bibelinterpretation zwischen Homerforschung und Christentum“, in: GEORGES / ALBRECHT / FELDMIEIER 2013, 341–360; zur modernen Forschung siehe bes. J. SKINNER, *Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (Edinburgh 1980, <sup>1</sup>1910) 236–247.

<sup>27</sup> *Migr.* 3; 5; 19. David Runia hat besonders auf die sekundären Bibelzitate aufmerksam gemacht: siehe RUNIA 1984; D. RUNIA, „Further Observations on the Structure of Philo's Allegorical Treatise“, VC 41 (1987) 105–138; zu Joseph, siehe auch OERTEL 2015.

<sup>28</sup> Siehe einen Überblick über die Auswanderungen in Philons Werk bei F. CALABI, „Le migrazioni di Abramo in Filone di Alessandria“, *RSIB* (2014) 251–267.

deren aber leichtfertig vernachlässigen“ (*Migr.* 89). Hier geht es also um alexandrinische Juden, die nach der allegorischen Lektüre der Schrift den wörtlichen Sinn und damit die Gesetzesobservanz aufgeben. Für Philon dagegen ist der wörtliche Sinn besonders der halachischen, also gesetzlichen Teile der Bibel neben dem allegorischen Sinn weiterhin verbindlich. Er betont, dass Abraham, das Symbol der Seelenwanderung, Gottes Gesetze unbedingt einhielt.<sup>29</sup> Seine Argumentation in unserem Traktat ist von besonderem Interesse. Es ist die einzige Stelle im Allegorischen Kommentar, an der Philon die *Halacha* oder die jüdische Gesetzesobservanz diskutiert. Wie schon in der einführenden Biographie gezeigt, geht er in seinem Spätwerk detailliert auf jüdische Bräuche ein und erklärt ihren ethischen Sinn in vier separaten Traktaten, wobei er vorwiegend auf den stoischen Begriff der Natur rekurriert. In seiner frühen Schaffensphase dagegen zeigt Philon weniger Interesse am Gesetz und argumentiert aus einer eher platonischen Perspektive. Er identifiziert die allegorische Interpretation mit der Seele und der spirituellen Ebene, während die konkrete Gesetzesbeobachtung die körperliche Existenz betrifft. Juden, die die Observanz zugunsten der allegorischen Interpretation aufgeben, meint Philon, verhalten sich „als ob sie in der Einöde allein für sich lebten oder Seelen ohne Körper wären und weder eine Stadt noch ein Dorf noch ein Haus noch überhaupt eine Gemeinschaft von Menschen kennen“ (*Migr.* 90). Philon ermahnt solche Kollegen in der jüdischen Gemeinde, dass die Sitten und Bräuche von „göttlich inspirierten und besseren Männern, als es zu unserer Zeit gibt“ festgelegt wurden (ebd.). Zu diesem Zeitpunkt in seiner Karriere denkt Philon also noch ganz traditionell und vertraut auf die Autorität seiner Vorgänger.

Wir müssen hier nachhaken und fragen, ob Philons allegoristische Kollegen die paulinische Gesetzeskritik vorwegnehmen. Während Eusebios sicher falsch ging in seiner Annahme, Philon habe frühe christliche Gruppen gekannt und sogar geschätzt, stellt sich hier trotzdem die Frage, ob die alexandrinische Auseinandersetzung den Streit zwischen Paulus und der Jerusalemer Kirche präfiguriert, wobei die letztere auf Gesetzesobservanz insistiert und damit in gewisser Hinsicht Philons Meinung fortsetzt, während Paulus eine Parallele in Philons Kollegen hätte.<sup>30</sup> Der Galaterbrief ist in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung, da er einen konkreten Einblick in die frühe christliche Debatte gibt. Ein Vergleich mit Philons Stelle ist von vornherein eine Herausforderung, denn bei Philon werden nur die Argumente gegen wörtliche Observanz referiert und widerlegt, während bei Paulus nur die Argumente für Observanz referiert und widerlegt werden. Beide Quellen spiegeln damit eine Debatte über die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes wider, allerdings unter umgekehrtem

<sup>29</sup> *Migr.* 130; siehe auch KAISER 2015, 142–152.

<sup>30</sup> Zu Eusebs Lektüre von Philon siehe NIEHOFF 2015.

Vorzeichen. Paulus lässt sich bekanntermaßen über die geschichtliche Bedingtheit der jüdischen Gesetze aus, die seiner Meinung nach nur in einem ganz bestimmten Zeitraum eine sinnvolle Funktion ausübten. Das Gesetz, so betont er, sei erst gegeben worden, nachdem schon Abraham einen Glaubensbund mit Gott geschlossen hatte und blieb dann bis zur Ankunft Christi gültig (Gal 2,21; 3,5–29). Mit Jesus setzt eine neue Epoche ein, die unter dem Zeichen der Freiheit und Liebe steht. Statt der Vielzahl mosaischer Gesetze gilt nun nur noch das Gebot der Nächstenliebe. Paulus geht mit der jüdischen Tradition recht polemisch um und setzt sie mit Knechtschaft und unmündigem Kindesalter gleich. Der reife Mensch, suggeriert er, wird das Gesetz überwinden und sich der freien christlichen Gemeinschaft anschließen. Diese Polemik zielt zwar in ihrer Heftigkeit auf rivalisierende Apostel, die für eine Konversion zum Judentum als Teil der christlichen Mission warben, hat aber schwerwiegende Folgen für spätere christliche Einstellungen zum Judentum gehabt.<sup>31</sup>

Soweit man von der *Migratio* auf das alexandrinische Judentum schließen kann, scheinen die typisch paulinischen Argumente dort gänzlich gefehlt zu haben. Philons Kollegen haben offensichtlich die Gesetzesobservanz nur im Zusammenhang mit der Allegorese in Frage gestellt und nichts deutet darauf hin, dass sie damit auch ihre jüdische Identität bezweifelten. Falls sie andere Argumente, wie etwa Freiheit oder geschichtliche Bedingtheit des Gesetzes in einem größeren historiosophischen Rahmen angeführt hätten, wäre Philon gewiss darauf eingegangen. Da ihm die *Halacha* sehr am Herzen lag, hätte er sicher kein Argument gegen sie einfach im Raum stehen lassen. Ist die *Migratio* daher gänzlich irrelevant zum Verständnis des paulinischen Ansatzes? Keineswegs. In unserem Traktat und überhaupt im Allegorischen Kommentar wird Abraham zum ersten Mal im Antiken Judentum zu einer Schlüsselfigur der jüdischen Religion. Während der Autor des Jubiläenbuches ihn schon als den Entdecker des Monotheismus hervorhob (Jub 11,14–12,8),<sup>32</sup> sieht Philon in Abraham denjenigen, der den Seelenweg zu Gott zeigt. Er ist der Schlüssel für das spirituelle Verständnis des Judentums, welches Philon in seiner frühen Schaffenszeit betont (im Gegensatz zu seiner späteren Phase, in der Moses als Führer und Gesetzgeber der Israeliten im Vordergrund steht). In der *Migratio* identifiziert Philon Abraham als den Glaubenden schlechthin, der sich eben durch seinen Glauben und Frömmigkeit Gott näherte (*Migr.*

<sup>31</sup> Siehe D. FLUSSER, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem 1988) 617–634; K. STENDHAL, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia 1946, Nachdruck 1976) 7–22; SH. COHEN, „Galatians. Introduction and Annotations“, in: A.-J. LEVINE / M. Y. BRETTLER (Hg.), *The Jewish Annotated New Testament* (Oxford 2011) 332–344.

<sup>32</sup> [Zu Abraham als Entdecker des Monotheismus siehe auch den Beitrag von Heinrich Detering in diesem Band, S. 245–261, der die Rezeption dieses Gedankens anhand von Thomas Manns *Joseph*-Roman darstellt.]

131–133). Nicht weniger bedeutend ist Philons Auslegung von Gottes Segen an Abraham (Gen 12,3). Ursprünglich als ein Versprechen an seine biologischen Nachkommen konzipiert, wird dieser Vers nun zu einer Verheißung für die Gerechten. Abraham wird als eine wahrhafte „Stütze des Menschengeschlechts“ interpretiert, wobei alle diejenigen, die einen vernunftbestimmten und frommen Lebensweg einschlagen, in seiner Nachfolgerschaft gesegnet werden.<sup>33</sup> Obwohl es noch umstritten ist, ob Paulus mit Philons Schriften vertraut war, scheint es doch möglich, dass er in seinen Briefen an die Galater und Römer auf philonisches Gedankengut aufbaut, das er nun aber gegen das jüdische Gesetz und damit gegen die jüdische Tradition ausspielt.<sup>34</sup>

### 2.3. Philosophische Schulen

Die *Migratio* vermittelt modernen Lesern einen hervorragenden Einblick in Philons Ethik und Theologie und damit auch in zeitgenössische philosophische Diskussionen in Alexandria. Wir haben schon zu Beginn gesehen, dass Philon sich als Philosoph versteht, der sich den schriftstellerischen Regeln der Disziplin verpflichtet fühlt. Welche philosophischen Schulen kennt er? Zu welcher fühlt er sich besonders hingezogen? Wie wir schon gesehen haben, stehen für Philon Platon und die Stoa im Vordergrund. Auf beiden Gebieten ist er bedeutend, da er der erste Mittelplatoniker ist, dessen Werke größtenteils erhalten sind, und schon in seiner frühen Schaffensphase ein gewisses Interesse an der Stoa zeigt, was in Alexandria ungewöhnlich ist und ihn damit zu dem Hauptzeugen für diese Schule um die Zeitenwende macht.<sup>35</sup>

Philon verweist in der *Migratio* an mehreren Stellen auf bekannte philosophische Systeme. Die von ihm als die „besten Philosophen“<sup>36</sup> bezeichneten sind gewiss Stoiker, denn er charakterisiert sie durch das ethische Schlagwort dieser Schule, nämlich „folgend der Natur zu leben“ (τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν). Diogenes Laertios, der Autor des wichtigen Kompendiums *Leben der Philosophen* aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert, berichtet, dass der Gründer der stoischen Schule, Zenon, der erste Philosoph war, der das Ziel der Ethik als ein Leben „nach der Natur“ definierte (Diog. Laert. VII 86). Für ihn war dies gleichbedeutend mit einem moralischen Leben, weil die Natur sich nach dem göttlichen Logos ausrichtete. Dieser Ansatz wurde von Zenons Schülern aufgenommen, wobei es zu gewissen Divergenzen zwischen Kleanthes, dem zweiten Schulhaupt, und

<sup>33</sup> τὸ γὰρ ὄντι ἔρεισμα τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν ὁ δίκαιος (*Migr.* 121).

<sup>34</sup> Cf. auch D. BOYARIN, *A Radical Jew* (Berkeley 1997); DEINES / NIEBUHR 2004; Florian Wilk in diesem Band, S. 232–243.

<sup>35</sup> Siehe RUNIA 1993a.

<sup>36</sup> παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν (*Migr.* 128).

Chrysippos, dessen sehr einflussreichem Nachfolger, kam. Beide waren sich einig, dass sich der Mensch nach der universalen Natur auszurichten hat. Chrysippos fügte dabei einen stark individualistischen Akzent hinzu, indem er von der spezifischen Natur eines jeden Menschen ausging und davon sprach, dass „unsere Naturen Teil des Ganzen sind“ (Diog. Laert. VII 87–89). Der Mensch beginnt wie die Tiere, sich anfangs nach Kriterien seines eigenen Überlebens zu orientieren, bevor er sich später des normativen Rahmens des Universums bewusst wird. Der Begriff der *oikeiosis*, oder Vertrautheit mit sich selbst, hat daher bei Chrysippos eine besondere Bedeutung: der Mensch ist bis zu einem gewissen Grad der Maßstab seiner Ethik, bis er sich des gesamten Kosmos bewusst wird, seine eigenen Bedürfnisse überwindet und sich nach dem übergeordneten All ausrichtet.<sup>37</sup>

Nimmt Philon diese klassischen stoischen Gedanken auf? Er benutzt das Schlagwort eines naturgerechten Lebens, um Gen 12,4 zu interpretieren. Der Vers „Abraham machte sich auf den Weg, wie ihm der Herr gesagt hatte“ ist für ihn gleichbedeutend mit dem stoischen Ziel der Ethik (*Migr.* 128). Er führt noch aus, dass ein naturgerechtes Leben erreicht wird, „wenn der Verstand auf den Pfad der Tugend kommt und auf der Spur des richtigen Logos geht und Gott folgt“ (ebd.). Zunächst fällt auf, dass die stoische Philosophie es Philon ermöglicht, den biblischen Vers metaphorisch zu interpretieren. Durch Heranziehung des stoischen Prinzips wird klar, dass in der Bibel nicht von einer Reise im wörtlichen Sinn die Rede ist. Weiterhin betont Philon wie üblich die göttlichen Aspekte. Der individualistische Zugang von Chrysippos hat keinen Einfluss auf ihn, denn die Vorstellung vom Menschen als einem natürlichen und immanenten Maßstab der Ethik ist ihm völlig fremd. Bezeichnenderweise tritt der Begriff *oikeiosis* kein einziges Mal in unserem Traktat auf. Philons Ausrichtung des stoischen Prinzips auf den jüdischen Gott entspricht eher Kleantes, der die religiösen und universalen Aspekte besonders in seinem *Zeushymnus* betonte. Im Ganzen ist jedoch deutlich, dass sich Philon zu Beginn seiner Laufbahn nicht wirklich auf die stoische Ethik einlässt und ihre verschiedenen Ideen in ihrer ganzen Tragweite aufnimmt. Vielmehr hat man den Eindruck, er benutze einen bekannten Begriff ziemlich oberflächlich, fast als eine rhetorische Geste, die aktualisierend auf seine Leser gewirkt haben dürfte.

Der Eindruck von Philons Vorbehalt gegenüber der Stoa vertieft sich in späteren Teilen der *Migratio*, besonders wenn Philon die Chaldäer als Anhänger einer Philosophie kritisiert, die auf Sinneswahrnehmung aufbaut. Eine solche Ausrichtung führe dazu, entweder den materiellen Kosmos als solchen oder seine Seele mit Gott zu identifizieren (*Migr.* 179). Diese

<sup>37</sup> Einer der wenigen Forscher, die den Unterschied zwischen Chrysippos und Kleantes deutlich wahrgenommen haben, ist M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (Göttingen 1947); siehe auch INWOOD / DONINI 1999, 677–690.

stark immanente Theologie ist charakteristisch für die Stoa, wobei Philon hier übersieht, dass die Stoiker, wie besonders in Ciceros *De natura Deorum* deutlich wird, auch nach einem übergreifenden Prinzip im Kosmos suchten und eben dies mit Gott identifizierten. Philon stellt die stoische Position recht einseitig dar, um sie dann um so vehementer abzulehnen. Er führt gegen sie das „unumstößliche Gesetz“ an, nach dem „das Seiende umfasst, nicht aber umfasst wird“ (*Migr.* 182) und betont, „Gott ist nämlich weder der Kosmos noch die Seele des Kosmos“ (*Migr.* 181). Der typisch stoische Versuch, Gott von der Natur, besonders der Beobachtung der Himmelskörper her zu beweisen, wird von Philon ebenfalls abgelehnt. Er sagt konkret „verlasst also die unnötig-übereifrige Beschäftigung mit dem Himmel und bewohnt, wie ich sagte, euch selbst“ (*Migr.* 187). Gott kann nach dem jungen Philon nur erkannt werden, wenn der Mensch sich nach innen kehrt und von den rationalen und beseelten Teilen seiner Seele auf das Göttliche schließt.<sup>38</sup> Zu diesem Zeitpunkt liegt es ihm noch völlig fern, Abraham als einen Himmelsbeobachter zu interpretieren, der von dem geordneten Lauf der Sterne auf Gottes übergreifende Macht schließt, wie er es in seinem Spätwerk, der Biographie Abrahams, tun wird (*Abr.* 70).

Philons Interesse an der Stoa, mit gleichzeitigen intellektuellen Vorbehalten, ist charakteristisch für den gesamten Allegorischen Kommentar. Einmal beruft er sich auf einen „Traktat“ über die vier Begierden, die der Stoa als Grundpfeiler der Ethik galten, ohne jedoch auf das wichtigste Merkmal des stoischen Ansatzes einzugehen. So spricht Philon nicht von den Begierden als falsche kognitive Bewertungen von äußerlichen Begebenheiten, sondern benutzt das bekannte Schlagwort der vier Begierden, um das biblische Motiv der vierbeinigen Kriechtiere in Lev 11,42 allegorisch zu erklären.<sup>39</sup> Hier hilft ihm wieder ein philosophisches Prinzip, um den tieferen Sinn der Schrift zu eruieren. Ähnlich recurriert Philon auf den Begriff *oikeiosis* in einem sehr idiosynkratischen Sinn. Für ihn bedeutet es durchgehend ein Annähern an den Gott der Israeliten und keinesfalls eine Ausrichtung auf die individuelle menschliche Natur.<sup>40</sup> Im Gegensatz zu seiner Spätzeit, als Philon in Rom konzentriert auf stoisches Gedankengut trifft und die jüdische Tradition in einem neuen Licht sieht, macht er zu Beginn seiner Karriere eher oberflächlichen Gebrauch von dieser Schule.<sup>41</sup> Ihm geht es in erster Linie um die richtige, spirituelle Auslegung der Schrift. Dies bedeutet, dass er einerseits bekannte philosophische Begrif-

<sup>38</sup> Siehe auch Reinhard Feldmeier in diesem Band, besonders S. 187–188.

<sup>39</sup> Zur stoischen Auffassung von Begierden siehe SORABJI 2000, 17–28; M. GRAVER, *Stoicism and Emotion* (Chicago / London 2007).

<sup>40</sup> *Leg.* III 39; *Post.* 12; *Cher.* 18; *Gig.* 29.

<sup>41</sup> Vergl. C. LÉVY, „Philo’s Ethics“, in: KAMESAR 2009, 146–171, der von einer allgemein oberflächlichen stoischen Ausrichtung Philons spricht.

fe auf biblische Worte anwendet und sie so für den philosophischen Diskurs fruchtbar macht. Andererseits will er auch zeigen, dass die Bibel die gesamte Wahrheit enthält und damit auch die Philosophie. Philon ist es wichtig, seinen Lesern zu zeigen, dass Moses die Stoa im Blick hatte und ihre Ideen schon vorwegnahm – auch wenn er es eben mit diesen Ideen noch nicht sehr genau nimmt.

Die aristotelische Philosophie vermag kaum Philons Interesse zu erregen. Prinzipiell die Auffassung dieser Schule von einem ewigen und ungeschaffenen Kosmos ablehnend, erwähnt er doch die „zivilisierte und gemeinschaftsorientierte Form der Philosophie“, nach der „Tugenden ... mittlere Zustände“ sind (*Migr.* 147). In der aristotelischen Ethik geht es in der Tat um den goldenen Mittelweg, der durch menschliches Einsehen und Abwägen erreicht wird.<sup>42</sup> Philon geht auch hier nicht in die Details und vermeidet es, sich den Konsequenzen für seinen eigenen, auf Gott konzentrierten Zugang zu stellen. Er begnügt sich stattdessen damit, den aristotelischen Begriff mit dem biblischen Motiv des „Königswegs“ zu assoziieren, von dem man weder nach links noch nach rechts abweicht (*Num* 20,17). An anderer Stelle kritisiert er die Mäßigung der Leidenschaften, die seiner Meinung nach ausgerottet werden sollten (*Leg.* III 129).

Eine dritte Schule wird in der *Migratio* fassbar und hierbei muss es sich um die platonische Schule handeln, denn Philon spricht von den „Erkenntnissen der Philosophie“, die zu einer „Schau des geistig Wahrnehmbaren“ führt, das nicht mit den Sinnen erfassbar ist. Das Ziel ist, die Augen zu schließen und die Ohren zu verstopfen, um „in Einsamkeit und Dunkel zu leben, damit nicht das Auge der Seele, dem Gott verliehen hat, die geistig wahrnehmbaren Dinge zu erblicken, von irgendetwas Wahrnehmbaren überschattet wird“ (*Migr.* 191). Philons Erklärungen basieren auf klassischen platonischen Prinzipien, nämlich der grundsätzlichen Unterscheidung von Wissen und Meinung, wobei das erstere durch rationale Einsicht, die letztere aber durch Sinneswahrnehmung erzielt wird.<sup>43</sup> Die Sinne werden deshalb von Platon und Philon als das größte Hindernis auf dem Weg zur richtigen Erkenntnis gesehen. Philon wird in unserem Traktat nicht müde, die Flucht aus der Materie und der Sinneswahrnehmung zu ideellen Werten und besonders zu Gott zu schildern. Typisch ist Jakobs Auswanderung:

Und er selbst wird, sobald er einmal vollendet ist, das Haus der sinnlichen Wahrnehmung verlassen und das Haus der Seele als wirklich der Seele gehörig errichten, das er, als er noch in seinen Mühen und Übungen steckt, sich (bereits) ausmalt; er sagt nämlich: „Wann werde ich mir selbst ein Haus bauen?“ (*Gen* 30,30). Wann werde ich über die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und sinnlichen Wahrnehmungen hinwegsehen und

<sup>42</sup> Arist. *Eth. Nic.* II 6f.; siehe auch J. O. URMSON, „Aristotle's Doctrine of the Mean“, in: A. OKSENBERG RORTY, *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley 1980) 157–170; DILLON 1996, 150f.

<sup>43</sup> *Tim.* 28a; siehe auch GUTHRIE 1978, 250–269.

Intellekt und Denken bewohnen, indem ich mich von Dingen nähre, die (nur) vom Logos betrachtet werden können, und mit ihnen mein Leben verbringe, wie die Seelen, die nach dem Unsichtbaren suchen – man ist gewohnt, sie ‚Hebammen‘ zu nennen –? Diese nämlich fertigen eigene Schutzmauern und –stätten für tugendliebende Seelen; das sicherste Haus aber war die Furcht vor Gott für die, die ihn zu einer nicht niederreißbaren Festung und Mauer für sich gemacht haben. „Da“, so sagt nämlich Moses, „die Hebammen Gott fürchteten, machten sie für sich Häuser“ (Ex 1,21 LXX)<sup>44</sup> (*Migr.* 214f.).

Der Weg der Seele von sinnlich wahrnehmbaren Dingen zu unsichtbaren Wahrheiten ist für Philon mit moralischem Fortschritt verbunden. Er bedeutet ein Sich-Annähern an Gott und seinen absoluten Maßstab der Güte. Platon ist ihm dabei ein wichtiger Wegweiser. In einem Traktat über die Flucht, der sich wie die *Migratio* in erster Linie mit der geistigen Flucht aus der Materie beschäftigt, zitiert Philon direkt aus dem *Theaitetos*, einem der mittleren Dialoge, der sich mit der Epistemologie befasst. Philon führt Platon als einen „berühmten Mann“ ein, der „wegen seiner Weisheit bewundert wird“ (*Fug.* 63). Im zeitgenössischen Alexandria ist Platon gut bekannt und auch geschätzt. Philon ist besonders an der bekannten Digression über die *Imitatio Dei* interessiert, die von dem Rest des eher skeptischen Dialogs abweicht, aber Themen anderer platonischer Texte aufnimmt.<sup>45</sup> Während Platon allgemein die menschliche Fähigkeit, objektives und stabiles Wissen zu erzielen, problematisiert, stellt er hier ein positives, religiöses Paradigma vor, nach dem der Mensch sich nach Gott ausrichtet: „Deshalb muss man auch versuchen, von hier nach dort so schnell als möglich zu fliehen. Fliehen aber bedeutet Gott so sehr als möglich gleich werden, Gott gleich werden heißt mit Einsicht gerecht und fromm werden.“<sup>46</sup>

Philon zitiert den platonischen Abschnitt zweimal in einer Ausführlichkeit, die keine Parallele in seinem gesamten *Oeuvre* hat.<sup>47</sup> Platon ist offensichtlich zentral für ihn. Er sieht in ihm sogar „einen alten Weisen, der nach dem gleichen Ziel wie ich lief“ (εις ταὐτὸ τοῦτο συνδραμῶν). Philon schätzt Platon u. a. für seinen „Mut“, prekäre Dinge auszusprechen. Damit meint er wohl spirituelle Dinge, die nicht explizit in der Tora formuliert sind, aber von Philon in Gefolge Platons als ein wichtiger Aspekt der jüdischen Religion anerkannt werden. Platon hat damit Philons Auffassung bahnbrechend geprägt und ihn ermuntert, ganz neue Gedanken ins Judentum einzuführen. In der Tat hat seine stark transzendent-ethische

<sup>44</sup> S. o. zum Abweichen der LXX vom masoretischen Text.

<sup>45</sup> Siehe BARTELS 2015; Platon selbst spricht von einer „Digression“ (παρέργον).

<sup>46</sup> Platon, *Tht.* 172c–177c, bes. 176a; D. SEDLEY, *The Midwife of Platonism. Text and Subtext in Plato's Theaetetus* (Oxford 2004) 74–86; Ders., „The Ideal of Godlikeness“, in: G. FINE (Hg.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (Oxford 1999) 309–328; vgl. GUTHRIE 1978, 89–92; C. KAHN, *Plato and the Post-Socratic Dialogue* (Cambridge 2013) 47–52, 88f. Im *Theaitetos* nimmt Platon keinen Rekurs auf die idealen Formen, die er in seinen vorherigen Dialogen entwickelt hatte (*Phaed.* 65d–68e; *Rep.* 176a–b).

<sup>47</sup> *Fug.* 63; 82.

Ausrichtung keine Vorgänger. Philon ist der erste jüdische Autor, der von einem grundsätzlichen Gegensatz zwischen materiellen und spirituellen Werten und einer Flucht aus dieser Welt spricht.

In Alexandria ist Philon mit diesen Ideen in guter Gesellschaft. Die Digression im *Theaitetos* genoss hier besondere Beliebtheit unter den Platonikern. Der anonyme Kommentator des Dialogs, der von Harold Tarrant zu recht ins erste vorchristliche Jahrhundert datiert wurde, sowie der Mittelplatoniker Eudoros stützten sich auf ihn, um ihren dogmatischen Ansatz zu untermauern.<sup>48</sup> Sie lehnten die skeptische Interpretation von Platons Werk, die sich besonders auf diesen Dialog stützte, ab und leiteten eine neue, dogmatische Phase des Platonismus ein.<sup>49</sup> Eudoros, der im ersten vorchristlichen Jahrhundert in Alexandria aktiv war,<sup>50</sup> interpretierte den Abschnitt über die *Imitatio Dei* in folgender Weise:

Platon beschreibt dies sehr klar, indem er hinzufügt „soweit wie möglich“, weislich sich nur auf das beziehend, was möglich ist, nämlich Gott durch Tugend ähnlich zu werden. Die Schöpfung und Leitung der Welt gehören Gott an, während die Organisation des Lebens und die Ausrichtung der eigenen Existenz dem Menschen angehört (Eudoros bei Stob. *Ecl.* II 66, 21 Meineke).

Dieser Abschnitt zeigt die Ausrichtung eines paganen Philosophen, der sich auf denselben platonischen Text wie Philon konzentriert und ihn mit einer ähnlichen religiösen Hingabe interpretiert. Die Idee der *Imitatio Dei* scheint unter alexandrinischen Platonikern ein zentraler Aspekt der Ethik gewesen zu sein, den Philon unter jüdischem Vorzeichen gerne aufnimmt.

Ebenfalls platonisch ist Philons Seelenteilung. Während die Stoa von einem einheitlichen *hegemonikon* ausging, das auf Affekte von außen reagiert, nimmt Philon Konflikte innerhalb der menschlichen Seele an. Er benutzt die klassischen platonischen Metaphern des Wagenlenkers und Steuermannes für den rationalen Teil, der immer in Gefahr ist, von den Begierden weggerissen zu werden (*Migr.* 67f.). Es entsteht ein Kampf zwischen den verschiedenen Seelenteilen, der, so hofft Philon, in der völligen Kontrolle der Begierden kulminiert. Dieser Ansatz stammt von Platons berühmtem Mythos im *Phaidros*, in dem er die Seele mit einem Wagen

<sup>48</sup> H. TARRANT, „The Date of the Anon. In *Theaitetum*“, *CQ* 33 (1983) [161–187] 170–172. 187, dessen historische Argumente nicht durch seine verfehltete Annahme kompromittiert werden, dass Eudoros selber der Autor des Kommentars sein könnte; siehe auch SEDLEY 1996, 83–84. 93–103.

<sup>49</sup> *Comm. in Theat.* Col. 54,39–43; 55,9–10 (H. DIELS / W. SCHUBART, *Anonymer Kommentar zu Platon Theaitet [Papyrus 9782]* [Berlin 1905] 36; G. BASTIANINI / D. N. SEDLEY, *Commentarium in Platonis Theaitetum*, *CPF* III [Firenze 1995] 246–250); vgl. die späte Datierung vorgeschlagen von M. BONAZZI, „Le commentateur anonyme du *Théétète* et l’invention du platonisme“, in: D. EL MURR (Hg.), *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon* (Paris 2013) [309–333] 310–312.

<sup>50</sup> Zu Eudoros siehe Stob. *Ecl.* II 48; M. BONAZZI, „Eudorus of Alexandria and Early Imperial Platonism“, in: R. W. SHARPLES / R. SORABJI (Hg.), *Greek and Roman Philosophy 100BC–200AD* (London 2007) 365–377.

vergleicht, der von zwei Pferden gezogen wird, wobei eines nach unten, das andere nach oben zieht. Es ist die Aufgabe des Wagenlenkers, für die himmlische Ausrichtung zu sorgen und die Seele sicher in höhere Gefilde zu führen.<sup>51</sup>

So verbindet die *Migratio* wichtige philosophische, exegetische und persönliche Elemente, die sich wie ein roter Faden durch Philons gesamtes Werk ziehen. Da es sich hier um einen übersichtlichen Traktat handelt, der sich auf die Interpretation von Gen 12,1–6 konzentriert, bietet er einen vorzüglichen Einblick in Philons Welt, die auch für die Entwicklung des frühen Christentums und der griechischen Kultur im Römischen Reich von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

#### 2.4. Übersicht über die Textabweichungen dieser Ausgabe gegenüber der Ausgabe von Wendland<sup>52</sup>

Stelle	Wendland	diese Ausgabe
19	ἐνύπνια ὄντα (***)	ἐνύπνια ὄντα
20	ἐπὶ τῷ γένος εἶναι Ἑβραίων	ἐπὶ τῷ γένους ( <i>coni.</i> Wendland) εἶναι Ἑβραίων
35	σχεδὸν γὰρ ἐρμηνεύει εὐρεσιν ( <i>corrupta</i> Wendland)	ἔσχον γὰρ ἐρμηνείας ῥεῦσιν ( <i>coni.</i> Markland)
81	τὰ πρὸς τὸν θεόν	τῶν ( <i>coni.</i> Nesselrath) πρὸς τὸν θεόν
149	κατὰ τὴν ἔνθεν ὀλισθοῦς ( <i>corrupta</i> Wendland)	κατὰ τὴν ὁδὸν ( <i>coni.</i> Wendland) ἐνθεῖναι (Cohn, ἐμποιεῖν Wendland) ὀλισθοῦς
214	ἰδρύεται	ἰδρύσεται (Mangey)

<sup>51</sup> Plat. *Phaedr.* 246a–248a; siehe bes. die folgenden Begriffe: λογιστικόν, ἀλόγιστον καὶ ἐπιθυμητικόν und θυμοειδής; siehe auch SORABJI 2006, 115–136.

<sup>52</sup> WENDLAND 1897, 268–314.

*B. Text, Übersetzung und Anmerkungen*

## ΠΕΡΙ ΑΠΟΙΚΙΑΣ

1. “Καὶ εἶπε κύριος τῷ Ἀβραάμ· ἄπελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου εἰς τὴν γῆν, ἣν σοὶ δεῖξω· καὶ ποιήσω σε εἰς ἔθνος μέγα καὶ εὐλογήσω σε καὶ μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου, καὶ ἔσῃ εὐλογητός. καὶ εὐλογήσω τοὺς εὐλογοῦντάς σε, καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσομαι, καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς.”

2. βουληθεὶς ὁ θεὸς τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν καθῆραι πρῶτον αὐτῇ δίδωσιν ἀφορμὴν εἰς σωτηρίαν παντελεῖ τὴν ἐκ τριῶν χωρίων μετανάστασιν, σώματος, αἰσθήσεως, λόγου τοῦ κατὰ προφοράν· τὴν μὲν γὰρ γῆν σώματος, τὴν δὲ συγγένειαν αἰσθήσεως, τὸν δὲ τοῦ πατρὸς οἴκου λόγου συμβέβηκεν εἶναι σύμβολον. 3. διὰ τί; ὅτι τὸ μὲν σῶμα καὶ ἐκ γῆς ἔλαβε τὴν σύστασιν καὶ ἀναλύεται πάλιν εἰς γῆν – μάρτυς δὲ Μωυσῆς, ὅταν φη· “γῆ εἶ, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση”· καὶ γὰρ παγῆναί φησιν αὐτὸ χοῦν εἰς ἀνθρωπείαν μορφήν τοῦ θεοῦ διαπλάσαντος, ἀνάγκη δὲ τὸ λυόμενον εἰς τὰ δεθέντα λύεσθαι – αἰσθησις δὲ συγγενὲς καὶ ἀδελφὸν ἐστὶ διανοίας, ἄλογον λογικῆς, ἐπειδὴ μιᾶς ἄμφω μέρη ψυχῆς ταῦτα· πατρὸς δὲ οἶκος ὁ λόγος, ὅτι πατὴρ μὲν ἡμῶν ὁ νοῦς σπειρῶν εἰς ἕκαστον τῶν μερῶν τὰς ἀφ’ ἑαυτοῦ δυνάμεις καὶ διανέμων εἰς αὐτὰ τὰς ἐνεργείας ἐπιμέλειάν τε καὶ ἐπιτροπὴν ἀνημμένους ἀπάντων· οἶκος δέ, ἐν ᾧ διαιτᾶται, τῆς ἄλλης ὑπεξηρημένος οἰκίας ὁ λόγος· καθάπερ γὰρ ἀνδρὸς ἐστία, καὶ νοῦ λόγος ἐνδιαίτημα.

4. ἑαυτὸν γοῦν καὶ ὅσα ἂν ἐνθυμήματα τέκη, ὥσπερ ἐν οἴκῳ τῷ λόγῳ διαθεῖς καὶ διακοσμήσας ἐπιδείκνυται. μὴ θαυμάσης δέ, εἰ νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον· καὶ γὰρ τὸν τῶν ὄλων νοῦν, τὸν θεόν, οἶκον ἔχειν φησὶ τὸν ἑαυτοῦ λόγον. 5. οὗ τὴν φαντασίαν ὁ ἀσκητὴς λαβὼν ἄντικρυς ὁμολογεῖ ὅτι “οὐκ ἔστι τοῦτο ἀλλ’ ἡ οἶκος θεοῦ”, ἴσον τῷ ὁ τοῦ θεοῦ οἶκος οὐκ ἔστι τοῦτο τῶν εἰς δεῖξιν ἐρχο-

## Über die Auswanderung Abrahams\*

1. „Und es sprach der Herr zu Abraham: „Geh fort aus deinem Land und von deiner Verwandtschaft und aus dem Haus deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde; und ich werde dich zu einem großen Volk machen und ich werde dich segnen und deinen Namen großmachen, und du wirst gesegnet sein. Und ich werde die segnen, die dich segnen, und die dich verfluchen, die werde ich verfluchen, und gesegnet sein werden in dir alle Stämme der Erde.“<sup>1</sup>

### *[Kommentierung des Genesis-Verses 12,1]*

2. Da Gott die Seele des Menschen reinigen will, gibt er ihr als Ausgangspunkt zu vollkommenem Heil den Weggang aus drei Bereichen: dem Körper, der sinnlichen Wahrnehmung und dem nach außen gerichteten Logos.<sup>2</sup> Das Land nämlich – so ergibt es sich hier – ist Symbol für den Körper, die Verwandtschaft für die sinnliche Wahrnehmung und das Haus des Vaters für den Logos. 3. Weshalb (ist das so)? Weil der Körper seine Existenz aus der Erde bekommen hat und auch wieder in die Erde aufgelöst wird – Zeuge dafür ist Moses, wenn er sagt: „Erde bist du, und zur Erde wirst du zurückkehren“;<sup>3</sup> denn der Körper, sagt er, sei fest geworden, als Gott Staub<sup>4</sup> zu einer menschlichen Gestalt formte, und das, was sich auflöst, muss sich (wieder) in das auflösen, was zusammengebunden worden war –; die sinnliche Wahrnehmung aber ist Verwandte und Schwester des Denkens, d. h. etwas ohne Logos ist (Geschwister) von etwas mit Logos, da diese beide Bestandteile einer einzigen Seele<sup>5</sup> sind; des Vaters Haus aber ist der Logos, weil unser Vater der Intellekt ist, der in jeden der Teile die von ihm ausgehenden Fähigkeiten aussät und ihnen ihre Tätigkeiten zuteilt, da ihm die Fürsorge für und Aufsicht über alle obliegt; das Haus aber, in dem er wohnt, ist der Logos, separiert von der übrigen Behausung; wie nämlich der Wohnplatz eines Mannes der Herd ist, so ist dies für den Verstand der Logos.

4. Jedenfalls zeigt der Verstand sich, und welche Gedanken er auch immer hervorbringt, indem er sie wie in einem Haus – dem Logos – disponiert und ordnet. Man wundere sich aber nicht, dass (Moses<sup>6</sup>) den Logos im Menschen das Haus des Verstandes genannt hat; denn von dem Verstand des Alls, Gott, sagt (er), dass er als Haus seinen eigenen Logos habe. 5. Davon erfasst der Asket<sup>7</sup> eine sinnliche Vorstellung und bekennt geradewegs, dass „dies nichts anderes ist als das Haus Gottes“, was der Aussage gleichkommt: Das Haus Gottes<sup>8</sup> ist nicht dies, nämlich (eines) von denjenigen Dingen, welche „gezeigt“ werden können oder

μένων ἢ συνόλως πιπτόντων ὑπ' αἴσθησιν, οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀόρατος, ἀειδής, ψυχῇ μόνον ὡς ψυχῇ καταλαμβανόμενος.

6. τίς ἂν οὖν εἶη πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων, οὗ καθάπερ οἶακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὄλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα, καὶ ὅτε ἐκοσμοπλάσσει χρῆσάμενος ὀργάνῳ τούτῳ πρὸς τὴν ἀνυπαίτιον τῶν ἀποτελουμένων σύστασιν; 7. ὡς μὲν τοῖνυν γῆν μὲν τὸ σῶμα, συγγένειαν δὲ τὴν αἴσθησιν, οἶκον δὲ πατρὸς τὸν λόγον αἰνίττεται, δεδηλώκαμεν.

τὸ δὲ “ἄπελθε ἐκ τούτων” οὐκ ἔσθ' ὅμοιον τῷ διαζεύχθητι κατὰ τὴν οὐσίαν, ἐπεὶ θάνατον ἦν διαγορεύοντος ἢ πρόσταξις, ἀλλ' ἴσον τῷ τὴν γνώμην ἀλλοτριώθητι, πρὸς μηδενὸς περισχεθεῖς αὐτῶν ὑπεράνω στήθι πάντων· ὑπήκοοί σου εἰσι, μηδέποτε ὡς ἡγεμόσι χρῶ· 8. βασιλεὺς ὧν ἄρχειν ἀλλὰ μὴ ἄρχεσθαι πεπαιδευσο, πάντα τὸν αἰῶνα γίνωσκε σεαυτὸν, ὡς καὶ Μωυσῆς πολλαχοῦ διδάσκει λέγων “πρόσεχε σεαυτῷ”· οὕτως γὰρ ὧν τε ὑπακούειν καὶ οἷς ἐπιτάττειν προσήκεν αἰσθήσει.

9. ἄπελθε οὖν ἐκ τοῦ περὶ σεαυτὸν γεώδους, τὸ παμμίαιρον, ὃ οὔτος, ἐκφυγῶν δεσμοτήριον, τὸ σῶμα, καὶ τὰς ὥσπερ εἰρκτοφύλακας ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας αὐτοῦ παντὶ σθένει καὶ πάσῃ δυνάμει, μηδὲν τῶν εἰς κάκωσιν παρεῖς, ἀλλὰ πάντα ἀθρόα συλληβδὴν ἐπανατεινόμενος.

10. ἄπελθε κακὴς τῆς συγγενοῦς αἰσθήσεως· νυνὶ μὲν γὰρ κέχηρκας ἐκάστη σεαυτὸν καὶ γέγονας ἀλλότριον τῶν δεδανεισμένων ἀγαθῶν ἀποβεβληκῶς τὸ ἴδιον. οἶδας δέ, κἂν πάντες ἡσυχάζωσιν, ὡς ὀφθαλμοὶ σε ἄγουσι καὶ ὦτα καὶ ἡ ἄλλη τῆς συγγενείας πληθὺς ἅπασα πρὸς τὰ φίλα ἑαυτοῖς. 11. ἐὰν δὲ ἐθελήσης κομίσασθαι τὰ σαντοῦ δάνεια καὶ τὴν ἰδίαν κτήσιν περιβαλέσθαι μηδὲν αὐτῆς διαζεύξας ἢ ἀλλοτριώσας μέρος, εὐδαίμονος μεταποίησι βίου, χρῆσιν καὶ ἀπόλαυσιν οὐκ ὀθνεῖων ἀλλ' οἰκείων ἀγαθῶν εἰς αἰεὶ καρπούμενος.

12. ἀλλὰ μετανάστηθι κακὸν τοῦ κατὰ προφορὰν λόγου, ὃν πατρὸς οἶκον ὠνόμασεν, ἵνα μὴ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων ἀπατηθεῖς κάλλεσι τοῦ πρὸς ἀλήθειαν κάλλους, ὅπερ ἔστιν ἐν τοῖς δηλουμένοις πράγμασι, διαζευχθῆς. ἄτοπον γὰρ ἢ σκιὰν σωμάτων ἢ μίμημα

insgesamt in den Bereich der sinnlichen Wahrnehmung fallen, oh nein, sondern es ist unsichtbar, ohne (wahrnehmbare) Form und wird nur von der Seele nach Art einer Seele<sup>9</sup> erfasst.

6. Wer folglich könnte es anders sein als der Logos, der ältere im Vergleich zu denen, die Entstehung bekommen haben, den der Steuermann des Alls<sup>10</sup> wie ein Steuerruder ergriffen hat und (auf diese Weise) alles zusammen steuert, den er auch, als er die Welt formte, als Instrument verwendete zur untadeligen Zusammensetzung der Dinge, die da vollendet wurden? 7. Dass (Moses) also mit der Erde den Körper, mit der Verwandtschaft die sinnliche Wahrnehmung und mit dem Haus des Vaters den Logos andeutet,<sup>11</sup> haben wir klargemacht.

Die Aufforderung „Geh fort von diesen“ aber ist nicht gleichbedeutend mit ‚Trenne dich (von ihnen) existentiell‘, weil der Befehl dann von jemand käme, der den Tod anordnen würde, sondern ist das Gleiche wie ‚Entfremde dich (von ihnen) in deinem Bewusstsein‘, ‚lass dich von keinem von ihnen umgarnen und stehe über allem‘; untertan sind sie dir, gebrauche sie niemals als Führer; 8. sei als König erzogen zu herrschen, aber nicht beherrscht zu werden, die ganze Zeit hindurch erkenne dich selbst, wie auch Moses an vielen Stellen lehrt, indem er sagt „Achte auf dich selbst“;<sup>12</sup> denn so wirst du wahrnehmen, welchen Dingen zu gehorchen und welchen zu gebieten dir zukommt.

9. Geh also fort von dem, was um dich herum erdhaft ist, und entfliehe – ja du! – dem ganz abscheulichen Gefängnis, dem Körper,<sup>13</sup> und seinen Lüsten und Begierden,<sup>14</sup> die gleichsam seine Gefängniswächter<sup>15</sup> sind, mit aller Kraft und aller Macht, lass nichts von dem aus, was zu ihrer Unterdrückung führt, sondern strenge alle Kräfte geballt an.

10. Geh fort auch von der dir vertrauten Wahrnehmung. Jetzt nämlich hast du dich einer jeden verpfändet und bist zu einem fremden Gut der Verleiher geworden, da du das eigene eingebüßt hast. Du weißt jedoch, dass, auch wenn alle (Sinne) Ruhe geben, Augen und Ohren und die ganze übrige Menge ihrer Verwandtschaft dich zu dem ziehen, was ihnen lieb ist.<sup>16</sup> 11. Wenn du aber das, was du verpfändet hast, zurückholen und den eigenen Besitz um dich versammeln und kein Teil davon von dir trennen oder entfremden willst, dann wirst du dir Anteil verschaffen an einem glückseligen Leben und den Gebrauch und Genuss nicht von fremden, sondern von eigenen Gütern auf immer erhalten.

12. Doch entferne dich auch von dem nach außen gerichteten Logos, den (Moses) das Haus des Vaters genannt hat, damit du nicht, getäuscht von den Schönheiten der Wörter und Namen, getrennt wirst von der auf die Wahrheit ausgerichteten Schönheit, die in den offenbaren Dingen liegt. Denn es ist abwegig, dass ein Schatten mehr gelten soll als Körper

ἀρχετύπων φέρεσθαι πλέον· σκιαῖ μὲν δὴ καὶ μιμήματι ἔοικεν ἐρμηγεία, σώμασι δὲ καὶ ἀρχετύποις αἱ τῶν διερμηνευομένων φύσεις πραγμάτων, ὧν τὸν ἐφιέμενον τοῦ εἶναι μᾶλλον ἢ τοῦ δοκεῖν χρῆ περιέχεσθαι διοικιζόμενον ἀπ' ἐκείνων.

13. ἐπειδὴν γοῦν ὁ νοῦς ἄρξεται γνωρίζειν ἑαυτὸν καὶ τοῖς νοητοῖς ἐνομιλεῖν θεωρήμασιν, ἅπαν τὸ κλινόμενον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ αἰσθητὸν εἶδος ἀπώσεται, ὃ κέκληται παρ' Ἑβραίοις Λώτ. οὐ χάριν ὁ σοφὸς εἰσάγεται λέγων ἄντικρυς· “διαχωρίσθητι ἀπ' ἐμοῦ”· συν-οικεῖν γὰρ ἀμήχανον τὸν ἀσωμάτων καὶ ἀφθάρτων ἕρωτι κατεσχημένον τῷ πρὸς τὰ αἰσθητὰ καὶ θνητὰ ῥέποντι.

14. παγκάλως οὖν ὁ ἱεροφάντης μίαν τῆς νομοθεσίας ὄλην ἱεράν βίβλον Ἐξαγωγήν ἀνέγραψεν, οἰκείον ὄνομα εὐράμενος τοῖς περιεχομένοις χρησμοῖς· ἅτε γὰρ παιδευτικὸς ὢν καὶ πρὸς νουθεσίαν καὶ σωφρονισμόν ἐτοιμότατος τῶν οἴων τε νουθετεῖσθαι καὶ σωφρονίζεσθαι πάντα τῆς ψυχῆς τὸν λεῶν ἀπὸ τῆς Αἰγυπτίας χώρας, τοῦ σώματος, καὶ τῶν οικητόρων αὐτῆς ἐξελεῖν διανοεῖται, χαλεπώτατον καὶ βαρύτερον ἄχθος ἠγούμενος ὀρατικὴν διάνοιαν πρὸς σαρκὸς ἡδονῶν πιεσθῆναι καὶ ἐπιτάγμασιν ὑπηρετεῖν, ἅττ' ἂν αἱ ἀνηλεεῖς προστάττωσιν ἐπιθυμίαι.

15. τούτους μὲν οὖν στενάξαντας καὶ πολλὰ ἐκδακρῦσαντας τὴν σωματικὴν εὐθηγίαν καὶ τὰς τῶν ἐκτὸς ἀφθόνους περιουσίας – λέγεται γὰρ ὅτι “ἔστενάξαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀπὸ τῶν ἔργων” – ὑψηγησαμένου τοῦ ἰλεω θεοῦ τὰ περὶ τὴν ἕξοδον ὁ προφήτης αὐτοῦ ῥύεται. 16. εἰσὶ δ' οἱ μέχρι τῆς τελευταίας τὰς πρὸς σῶμα σπονδάς ἔθεντο καὶ ὡσπερ λάρνακι ἢ σορῶ ἢ ὅπως ὀνομάζειν ἑτέρως φίλον τῷδε ἐνετάφησαν. ὧν τὰ μὲν ὅσα φιλοσώματα καὶ φιλοπαθῆ μέρη λήθη παραδοθέντα κατορύττεται· εἰ δὲ πού τι φιλάρετον παρανέβλαστε, μνήμαις ἀνασφίζεται, δι' ὧν τὰ καλὰ ζωपुरεῖσθαι πέφυκε. 17. τὰ γοῦν ὅσα Ἰωσήφ, λέγω δὴ τὰ μόνα ὑπολειφθέντα τῆς

oder eine Nachahmung mehr als ihre Vorbilder;<sup>17</sup> einem Schatten ja und einer Nachahmung gleicht eine Umsetzung in Sprache, Körpern aber und Vorbildern die Naturen der Dinge, die sprachlich verdeutlicht werden; wer nach diesen Naturen strebt, der muss mehr das Sein als das Scheinen zu erfassen suchen und sich von jenen (Schatten und Nachahmungen) distanzieren.

13. Sobald nun der Verstand beginnt, sich selbst zu erkennen und sich mit den nur gedanklich erfassbaren Betrachtungsgegenständen bekannt zu machen, wird er alles von der Seele, was sich zur wahrnehmbaren Gestalt hinneigt, wegstoßen, was bei den Hebräern Lot heißt.<sup>18</sup> Deswegen wird der Weise eingeführt als jemand, der geradeheraus sagt: „Trenne dich von mir!“<sup>19</sup> Denn es ist unmöglich, dass derjenige, der von Liebe zu den unkörperlichen und unvergänglichen Dingen beherrscht ist, mit dem zusammenwohnt, der zu den wahrnehmbaren und sterblichen Dingen neigt.

14. In sehr schöner Weise also hat der Hierophant<sup>20</sup> ein ganzes heiliges Buch seiner Gesetzgebung, nämlich die „Hinausführung“,<sup>21</sup> aufgeschrieben und damit eine passende Bezeichnung für die darin enthaltenen Offenbarungssprüche gefunden. Da er nämlich in Erziehung bewandert ist und in höchstem Maße bereit zur Ermahnung und Mäßigung derjenigen, die fähig sind, sich ermahnen und mäßigen zu lassen, ist es seine Intention, das ganze Volk „der Seele“ aus dem ägyptischen Land – dem Körper – und aus seinen Bewohnern herauszunehmen, da er es für eine außerordentlich mühsame und beschwerliche Last hält, dass das betrachtende Denken von den Lüsten des Fleisches bedrängt wird und Befehlen dient, welche auch immer die erbarmungslosen Begehren ihm auferlegen.

15. Diese also, da sie seufzten und oft ihr körperliches Wohlergehen und das in reichem Überfluss gegenwärtige Vorhandensein der äußerlichen Güter beweinten – es heißt nämlich, dass „die Söhne Israels aufgrund ihrer Arbeiten seufzten“<sup>22</sup> – rettet der Prophet Gottes, wobei der gnädige Gott ihn in allem, was zu diesem Auszug gehört, anleitete. 16. Manche aber hielten ihr Bündnis mit dem Körper bis zu ihrem Ende aufrecht und wurden dann wie in einer Kiste oder Urne, oder wie man auf andere Weise dies zu nennen beliebt, in ihm begraben. Von diesen werden alle Teile, die den Körper und die Affekte lieben, dem Vergessen übergeben und vergraben; wenn aber irgendwo etwas, was nach Tugend strebt, daneben aufgesprossen ist, wird es zu neuem Leben erweckt durch die Erinnerungen, durch welche die schönen Dinge wie in einer Flamme lebendig werden. 17. So jedenfalls ist es mit den Gebeinen des Joseph, ich meine: mit dem, was einzig übriggeblieben ist von einer

τοσαύτης ψυχῆς ἀδιάφθορα καὶ ἀξιομνημόνευτα εἶδη, περιποιεῖται ὁ ἱερός λόγος, ἄτοπον ἡγούμενος καθαρά μὴ καθαροῖς συνεξεῦχθαι.

18. τὰ δ' ἀξιομνημόνευτα ταῦτα ἦν· τὸ πιστεῦσαι ὅτι “ἐπισκέψεται ὁ θεός” τὸ ὄρατικὸν γένος καὶ οὐ παραδώσει μέχρι παντός αὐτὸ ἀμαθία, τυφλῆ δεσποίνῃ, τὸ διακρίναι τὰ τε θνητὰ τῆς ψυχῆς καὶ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ μὲν ὅσα περὶ τὰς σώματος ἡδονὰς καὶ τὰς ἄλλας παθῶν ἀμετρίας θνητὰ ὄντα Αἰγύπτῳ καταλιπεῖν, περὶ δὲ τῶν ἀφθάρτων σπονδὴν ποιήσασθαι, ὅπως μετὰ τῶν ἀναβαινόντων εἰς τὰς ἀρετῆς πόλεις διακομισθῆ, καὶ ὄρκῳ τὴν σπονδὴν ἐμπεδώσασθαι.

19. τίνα οὖν τὰ ἄφθαρτα; ἢ πρὸς ἡδονὴν ἀλλοτριώσισι τὴν λέγουσαν „συνευνασθῶμεν” καὶ τῶν ἀνθρωπιῶν ἀπολαύσωμεν ἀγαθῶν· ἢ μετὰ καρτερίας ἀγχίνοια, δι' ἧς τὰ τῶν κενῶν δοξῶν νομιζόμενα ἀγαθὰ ὡς ἂν ἐνύπνια ὄντα\* διακρίνει καὶ διαστέλλει, ὁμολογῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς καὶ σαφεῖς τῶν πραγμάτων συγκρίσεις εἶναι κατὰ θεόν, τὰς δὲ ἀδήλους καὶ ἀσαφεῖς φαντασίας κατὰ τὸν πλάνητα καὶ τύφου μεστὸν μήπω κεκαθαρμένον ἀνθρώπων βίον τὰς διὰ σιτοπόνων καὶ μαγείων καὶ οἰνοχόων τέρψεσι χαίροντα· 20. τὸ μὴ ὑπήκοον, ἀλλ' ἄρχοντα Αἰγύπτου πάσης, τῆς σωματικῆς χώρας, ἀναγραφῆναι· τὸ αὐχεῖν ἐπὶ τῷ γένους\* εἶναι Ἑβραίων, οἷς ἔθος ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ μετανίστασθαι – περὰ τῆς γὰρ ὁ Ἑβραῖος ἐρμηνεύεται – τὸ σεμνύνεσθαι ὅτι “ᾧδε οὐκ ἐποίησεν οὐδέν” – τὸ γὰρ μηδὲν τῶν ἐνταῦθα σπουδαζομένων παρὰ τοῖς φαύλοις ἐργάσασθαι, διαμῆσαι δὲ καὶ ἀποστραφῆναι πάντα οὐ μετρίως ἐπαινετόν – 21. τὸ ἐμπαίζειν ἐπιθυμιῶν καὶ πάντων παθῶν ἀμετρίαις· τὸ φοβεῖσθαι τὸν θεόν, εἰ καὶ μηδέπω γέγονεν ἀγαπᾶν ἱκανός· τὸ ζωῆς ἐν Αἰγύπτῳ μεταποιεῖσθαι τῆς ἀληθοῦς – ὁ δὲ ἠθαυμάσας ὁ ὄρων (καὶ γὰρ ἄξιον ἦν καταπλαγῆναι) φησί· „μέγα μοί ἐστιν, εἰ ἔτι ὁ υἱός μου Ἰωσήφ ζῆ”, ἀλλὰ μὴ κεναῖς δόξαις καὶ τῷ νεκροφορομένῳ σώματι συντέθηκε – 22. τὸ ὁμολογεῖν ὅτι „τοῦ θεοῦ ἐστὶ”, τῶν δ' εἰς γένεσιν ἐλθόντων οὐδενός· τὸ γνωριζόμενον τοῖς ἀδελφοῖς πάντας τοὺς φιλοσωμάτους κινήσαι καὶ σαλευῖσαι

so großen Seele als unzerstörbare und der Erinnerung würdige Formen; die heilige Schrift<sup>23</sup> lässt sie bewahren, da sie es für abwegig hält, dass Reines mit Nicht-Reinem zusammengespannt ist.

18. Das der Erinnerung Würdige aber war dies:<sup>24</sup> (Josephs) Vertrauen darauf, dass „Gott sich“ des mit Sehen begabten Geschlechts<sup>25</sup> „annehmen“<sup>26</sup> und es nicht auf alle Zeit der Unwissenheit – einer blinden Herrin – überantworten wird; (seine) Entscheidung(sfähigkeit) zwischen den sterblichen Teilen der Seele<sup>27</sup> und den unvergänglichen; (sein) Zurücklassen von allem Sterblichen, das mit den Lüsten des Körpers und den übrigen Maßlosigkeiten der Affekte verbunden ist, in Ägypten; (sein) Abschluss eines Vertrages über die unvergänglichen Dinge, damit sie zusammen mit denen befördert werden, die zu den Städten der Tugend hinaufziehen, und die Besiegelung des Vertrags durch einen Eid.<sup>28</sup>

19. Welches nun sind die unvergänglichen Dinge? Die Abwendung von der Lust, die sagt „lass uns miteinander schlafen“<sup>29</sup> und die menschlichen Güter genießen; die Klugheit, gepaart mit Standhaftigkeit, durch die er die scheinbaren Güter leerer Meinungen, da sie ja nur Träume sind,<sup>30</sup> erkennt und fortschickt, wobei er anerkennt, dass die wahren und klaren Deutungen<sup>31</sup> der Dinge Gott gemäß sind,<sup>32</sup> dagegen die unklaren und undeutlichen Vorstellungen dem irrenden und von täuschender Einbildung vollen Leben von Menschen gemäß, die noch nicht gereinigt sind, einem Leben, das sich an den durch Bäckern, Köchen und Mundschenken vermittelten Ergötzungen erfreut; 20. ferner (Josephs) Eintragung nicht als Untertan, sondern als Herrscher ganz Ägyptens, des Landes des Körpers;<sup>33</sup> sein stolzes Bekenntnis, vom Geschlecht<sup>34</sup> der Hebräer zu sein,<sup>35</sup> für die es Sitte ist, von den sinnlich wahrnehmbaren zu den intelligiblen Dingen überzugehen – übersetzt bedeutet ‚Hebräer‘ nämlich „Hinübergeher“<sup>36</sup> –; sein Stolz, dass er „hier nichts getan hat“<sup>37</sup> – denn nichts von dem getan zu haben, was dort bei den Bösen getrieben wird, sondern alles zu verabscheuen und sich davon abzuwenden, ist außerordentlich lobenswert –; 21. sein Sich-Lustigmachen über die Maßlosigkeiten der Begierden und aller Affekte; seine Furcht vor Gott,<sup>38</sup> auch wenn er noch nicht hinreichend fähig ist, ihn zu lieben; sein Anspruch-Erheben in Ägypten auf das wahre Leben – was der, der es sieht, bewundert (denn es war wert, davon beeindruckt zu sein) und spricht „es ist etwas Großes für mich, wenn mein Sohn Joseph noch lebt“,<sup>39</sup> statt zusammen mit leeren Meinungen und dem als Leichnam zum Begräbnis getragenen Körper gestorben zu sein –; 22. sein Bekenntnis, dass er „Gott gehört“,<sup>40</sup> dagegen keinem von den Dingen, die ins Werden treten;<sup>41</sup> sein in Bewegung und ins Wanken Bringen – als er von den Brüdern erkannt wird – aller den Körper liebender Verhaltensweisen, die

τρόπους ἐστάναι παγίως ἐπὶ τῶν ἰδίων οἰομένους δογμάτων καὶ ἀνὰ κράτος ἀπόσασθαι· τὸ φάναι μὴ πρὸς ἀνθρώπων ἀπεστάλθαι, ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ κεχειροτονησθαι πρὸς τὴν τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς ἔννομον ἐπιστάσιαν· 23. πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα τούτοις ὁμοίотροπα τῆς ἀμείνωνος καὶ ἰερωτέρας ὄντα τάξεως, Αἴγυπτον τὸν σωματικὸν οἶκον οἰκεῖν οὐκ ἀνέχεσθαι οὐδ' ἐνθάπτεσθαι σορῶ τὸ παράπαν, ἔξω δὲ παντὸς τοῦ θνητοῦ κεχωρηκότα παρέπεσθαι θεσμοθέτη λόγῳ, Μωυσῆ ποδηγετοῦντι.

24. τροφεὺς γὰρ καὶ τιθηνὸς οὗτος ἀστείων ἔργων, λόγων, βουλευμάτων, ἅ, κἂν τοῖς ἐναντίοις ἀνακραθῆ ποτε διὰ τὴν ὑποσύγχυτον τοῦ θνητοῦ πολυμιγίαν, οὐδὲν ἦττον διακρίνει παρ-ελθῶν, ἵνα μὴ μέχρι παντὸς τὰ καλοκάγαθίας σπέρματα καὶ φυτὰ ἀφανισθέντα οἴχηται. 25. καὶ προτρέπεται μάλα ἐρωμένως ἀπολιπεῖν τὴν παντὸς ἀτόπου χρηματίζουσαν μητέρα, μὴ μέλλοντας καὶ βραδύνοντας, ἀλλ' ὑπερβάλλοντι τάχει χρωμένους· φησὶ γὰρ μετὰ σπουδῆς δεῖν θύειν τὸ Πάσχα, τὸ δὲ ἐστὶν ἐρμηνευθὲν διάβασις, ἵν' ἀνευδοκίᾳ γνῶμη καὶ προθυμίᾳ συντόνῳ χρώμενος ὁ νοῦς τὴν τε ἀπὸ τῶν παθῶν ἀμεταστρεπτι ποιῆται διάβασιν καὶ τὴν πρὸς τὸν σωτήρα θεὸν εὐχαριστίαν, ὃς εἰς ἐλευθερίαν οὐ προσδοκῆσαντα αὐτὸν ἐξείλετο.

26. καὶ τί θαυμάζομεν, εἰ τὸν ὑπηγμένον κράτει πάθους ἀλόγου προτρέπει μὴ ἐνδιδόναι μηδὲ τῇ ῥύμῃ τῆς ἐκείνου φορᾶς κατασυρῆναι, βιάσασθαι δὲ ἀντισχόντα κἂν, εἰ μὴ δύναιτο, ἀποδορᾶναι; δευτέρα γὰρ ἔφοδος εἰς σωτηρίαν τοῖς ἀμύνεσθαι μὴ δυναμένοις δρασμὸς ἐστίν· ὁπότε καὶ τὸν ἀγωνιστὴν φύσει καὶ μηδέποτε παθῶν δούλον γεγεννημένον, αἰεὶ δὲ ἀθλοῦντα τοὺς πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ἄθλους, οὐκ ἔᾶ μέχρι παντὸς τοῖς παλαίσμασι χρῆσασθαι, μὴ ποτε τῷ συνεχεῖ τῆς εἰς ταῦτὸ συνόδου χαλεπὴν ἀπ' ἐκείνων κῆρα ἀναμάξηται· πολλοὶ γὰρ ἤδη καὶ ἀντιπάλου κακίας ἐγένοντο μιμηταί, ὡς ἀρετῆς ἔμπαλιν ἕτεροι.

27. διὸ λόγιον ἐχρήσθη τοιόνδε· “ἀποστρέφου εἰς τὴν γῆν τοῦ πατρὸς σου καὶ εἰς τὴν γενεάν σου, καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ”, ἴσον τῷ γέγονας μὲν ἀθλητῆς τέλειος καὶ βραβείων καὶ στεφάνων ἠξιώθης,

glauben, fest auf ihren eigenen Überzeugungen gegründet zu sein, und sein Wegstoßen (dieser Verhaltensweisen) mit aller Macht;<sup>42</sup> seine Aussage, nicht von Menschen entsandt, sondern von Gott gewählt zu sein<sup>43</sup> zur rechtmäßigen Herrschaft über den Körper und die äußerlichen Dinge; 23. und auch noch viele andere diesen ähnliche Aussagen, die einer besseren und heiligeren Weisung angehören: Er halte es nicht aus, Ägypten, das Haus des Körpers, zu bewohnen, und auch nicht, sich überhaupt in einem Gefäß bestatten zu lassen, sondern nach dem Heraustreten aus allem Sterblichen folge er dem gesetzgebenden Logos, dem den Weg zeigenden Moses.<sup>44</sup>

24. Ein Nährer nämlich und Pfleger ist dieser von edlen Werken, Worten und Plänen, die er, auch wenn sie einmal mit dem Gegenteiligen vermischt werden wegen der verworren-vielseitigen Vermischung des Sterblichen, nichtsdestoweniger – wenn er zu ihnen gekommen ist – (voneinander) scheidet, damit nicht auf alle Zeit die Samen und Sprößlinge des guten Wesens verschwinden und dahin sind. 25. Und er fordert sehr energisch dazu auf, die Mutter, die sich auf jede Abwegigkeit einlässt, zurückzulassen und dabei nicht zu zögern oder zu säumen, sondern besondere Eile anzuwenden; er sagt nämlich, man müsse in Eile das Pascha opfern<sup>45</sup> – dies aber heißt übersetzt ‚Übergang‘<sup>46</sup> –, damit der Verstand mit entschlossenem Sinn und kraftvoller Bereitschaft sowohl den Übergang von den Affekten vollzieht, ohne sich umzudrehen, als auch seine Danksagung an den rettenden Gott, der ihn wider sein Erwarten in Freiheit brachte.

26. Und was wundern wir uns, wenn er den, der der Macht des vernunftlosen Affekts unterworfen ist, ermahnt, nicht nachzugeben und sich nicht durch die Kraft der Bewegung des Affekts herabziehen zu lassen, sondern kräftig dagegenzuhalten und, falls er das nicht könne, zu entfliehen? Denn der zweite Weg<sup>47</sup> zum Heil ist für die, die nicht Widerstand leisten können, die Flucht; auch denjenigen ja, der von Natur ein Kämpfer und nie ein Sklave der Affekte geworden ist, sondern stets die Kämpfe gegen jeden von ihnen auf sich nimmt, lässt er nicht bis in alle Zeit ringen, damit er sich nicht durch das ständige Zusammentreffen<sup>48</sup> in gleicher Situation eine schlimme Wunde von jenen aufprägen lässt; schon viele nämlich wurden zu Nachahmern einer als Gegnerin auftretenden Schlechtigkeit, so wie andere umgekehrt zu Nachahmern einer Tugend.

27. Deswegen wurde ein Spruch folgender Art verkündet: „Kehre zurück in das Land deines Vaters und zu deinem Geschlecht, und ich werde mit dir sein“,<sup>49</sup> was gleichbedeutend ist mit ‚du bist ein vollkommener Wettkämpfer geworden und wurdest für würdig befunden,

ἀγωνοθετούσης ἀρετῆς καὶ προτεινούσης ἄθλά σοι τὰ νικητήρια· κατάλυσον δὲ ἤδη τὸ φιλόνεικον, ἵνα μὴ πάντοτε πονῆς, ἀλλὰ καὶ τῶν πονηθέντων ἀπόνασθαι δυνηθῆς. 28. τοῦτο δὲ ἐνταυθοῖ καταμένων οὐδέποτε εὐρήσεις, τοῖς αἰσθητοῖς ἔτι συνοικῶν καὶ ταῖς σωματικαῖς ἐνδιατριβῶν ποιότησιν, ὧν Λάβαν ἐστὶν ἕξαρχος – ὄνομα δὲ ποιότητος τοῦτ' ἐστίν –, ἀλλὰ μετανάστην χρῆ γενέσθαι εἰς τὴν πατρῶαν γῆν τὴν ἱεροῦ λόγου καὶ τρόπον τινὰ τῶν ἀσκητῶν πατρῶς· ἡ δ' ἐστὶ σοφία, τῶν φιλαρέτων ψυχῶν ἄριστον ἐνδιαίτημα. 29. ἐν ταύτῃ τῇ χώρᾳ καὶ γένος ἐστὶ σοι τὸ αὐτομαθές, τὸ αὐτοδίδακτον, τὸ νηπίας καὶ γαλακτώδους τροφῆς ἀμέτοχον, τὸ χρησμῶ θείῳ καταβαίνειν εἰς Αἴγυπτον κεκωλυμένον καὶ τῆς σαρκὸς ἐντυγχάνειν δελεαζούσαις ἡδοναῖς, ἐπὶ κλησιν Ἰσαάκ. 30. οὐ τὸν κληρὸν παραλαβὼν ἐξ ἀνάγκης ἀποθήσῃ τὸν πόνον· αἱ γὰρ ἀφθοναὶ τῶν ἐτοίμων καὶ κατὰ χειρὸς ἀγαθῶν ἀπορίας αἰτία. πηγὴ δέ, ἀφ' ἧς ὄμβρει τὰ ἀγαθὰ, ἡ τοῦ φιλοδώρου θεοῦ σύνοδος ἐστίν· οὐ χάριν ἐπισφραγιζόμενος τὰ τῶν εὐεργεσιῶν φησιν· „ἔσομαι μετὰ σοῦ“.

31. Τί οὖν ἂν ἐπιλίποι καλὸν τοῦ τελεσφόρου {παντὸς} παρόντος θεοῦ μετὰ χαρίτων τῶν παρθένων αὐτοῦ θυγατέρων, ἅς ἀδιαφθόρους καὶ ἀμιάντους ὁ γεννήσας πατήρ κουροτροφεῖ; τότε μελέται μὲν καὶ πόνοι καὶ ἀσκήσεις ἡσυχάζουσιν, ἀναδίδονται δὲ ἄνευ τέχνης φύσεως προμηθεῖα πάντα ἀθρόα πᾶσιν ὠφέλιμα. 32. καλεῖται δ' ἡ φορὰ τῶν αὐτοματιζομένων ἀγαθῶν ἄφεις, ἐπειδήπερ ὁ νοῦς ἀφείται τῶν κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιβολὰς ἐνεργειῶν καὶ ὥσπερ τῶν ἐκουσίων ἠλευθέρωται διὰ τὴν πληθὺν τῶν ὑομένων καὶ ἀδιαστάτως ἐπομβρούντων. 33. ἔστι δὲ ταῦτα θαυμασιώτατα φύσει καὶ περικαλλέστατα. ὧν μὲν γὰρ ἂν ὠδίνῃ δι' ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ, τὰ πολλὰ ἀμβλωθρίδια, ἠλιτόμηνα· ὅσα δὲ ἂν ἐπινίφων ὁ θεὸς ἄρδη, τέλεια καὶ ὀλόκληρα καὶ πάντων ἄριστα γεννᾶται.

34. τὸ ἔμμαντοῦ πάθος, ὃ μυριάκις παθῶν οἶδα, διηγούμενος οὐκ αἰσχύνομαι· βουληθεὶς ἔστιν ὅτε κατὰ τὴν συνήθη τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων γραφὴν ἔλθῃν καὶ ἅ χρῆ συνθεῖναι ἀκριβῶς

Preise und Kränze zu erhalten, da die Tugend Wettkampfrichter war und dir die Siegespreise angeboten hat;<sup>50</sup> nun aber beende deinen Ehrgeiz, um nicht alle Zeit dich zu mühen, sondern auch in den Genuss des mühsam Erarbeiteten kommen zu können. 28. Dies aber wirst du, wenn du hier bleibst, niemals finden, da du noch mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zusammenwohnst und dich bei den Eigenschaften des Körpers aufhältst, deren Befehlshaber Laban<sup>51</sup> ist – dies ist die Bezeichnung für eine ‚Eigenschaft‘ –; sondern du musst ein Wanderer werden hin zum väterlichen Land des heiligen Logos und in gewisser Weise des Vaters der Asketen; dies (Land) aber ist die Weisheit, der beste Aufenthaltsort für die Seelen, die die Tugend lieben. 29. In diesem Gebiet hast du auch deine Sippe: Sie lernt von selbst, sie belehrt sich selbst, sie ist ohne Anteil an milchartiger Nahrung, sie ist durch einen göttlichen Orakelspruch daran gehindert, nach Ägypten hinabzusteigen<sup>52</sup> und den verlockenden Lüsten des Fleisches zu begeben, und sie heißt Isaak. 30. Wenn du dessen Erbe übernimmst, wirst du notwendigerweise die Mühsal ablegen; denn der reiche Überfluss an Gütern, die bereitstehen und zur Hand sind, ist Ursache mühelosen Lebens. Die Quelle jedoch, aus der die Güter sich ergießen, ist das Zusammenkommen mit dem Gott, der gerne Geschenke gibt; deswegen besiegelt er die Schenkung seiner Wohltaten und sagt: „Ich werde mit dir sein.“

31. Was an Schönem dürfte dann noch fehlen, wenn der Vollendung bringende Gott anwesend ist zusammen mit den Grazien,<sup>53</sup> seinen jungfräulichen Töchtern, die der Vater, der sie hervorgebracht hat, als seine unverdorbenen und unbefleckten Kinder aufzieht? Dann ruhen Sorgen und Mühen und Anstrengungen, und zugänglich wird alles für alle Nützliche in Fülle ohne künstliches Zutun durch die Vorsorge der Natur. 32. Das Sich-Einstellen der von selbst entstehenden guten Dinge wird ‚Freisetzung‘ genannt, da der Verstand freigesetzt ist von den Tätigkeiten, die er bei seinen eigenen Vorhaben unternimmt, und gleichsam von seinen Initiativen befreit ist wegen der Menge des auf ihn in Regen und kontinuierlichem Schauer Herabkommenden. 33. Es ist dies aber das von Natur Wundersamste und Schönste: Was immer nämlich die Seele durch sich selbst in Geburtswehen<sup>54</sup> hervorbringt, davon ist das meiste nicht lebensfähig und zu früh geboren; was immer aber Gott mit kühlem Nass bewässert, wird hervorgebracht als Vollkommenes, Vollständiges und von allem Bestes.

34. Ich schäme mich nicht, mein eigenes Erleben<sup>55</sup> – von dem ich weiß, dass ich es schon unzählige Male erlebt habe – zu erzählen: Manches Mal, wenn ich nach der bei philosophischen Darlegungen gewohnten Schreibweise vorgehen wollte und, was zu verfassen sei, genau

ειδώς, ἄγονον καὶ στείραν εὐρῶν τὴν διάνοιαν ἄπρακτος ἀπηλλάγην, τὴν μὲν κακίσας τῆς οἰήσεως, τὸ δὲ τοῦ ὄντος κράτος καταπλαγείς, παρ' ὄν τὰς τῆς ψυχῆς ἀνοίγνυσθαί τε καὶ συγκλείεσθαι μήτρας συμβέβηκεν. 35. ἔστι δὲ ὅτε κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην ἐπινιφομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν καὶ πάντα ἄγνοεῖν, τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἐμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα. ἔσχον γὰρ ἐρμηνείας ῥέυσιν\*, φωτὸς ἀπόλαυσιν, ὀξυδερεσεστάτην ὄψιν, ἐνάργειαν τῶν πραγμάτων ἀριδηλοτάτην, οἷα γένοιτ' ἂν δι' ὀφθαλμῶν ἐκ σαφεστάτης δείξεως.

36. τὸ μὲν οὖν δεικνύμενον τὸ ἀξιόρατον καὶ ἀξιοθέατον καὶ ἀξιέραστον ἔστι, τὸ τέλειον ἀγαθόν, ὃ καὶ τὰς τῆς ψυχῆς πικρίας πέφυκε μεταβάλλον γλυκαίνειν, ἡδυσμάτων συμπάντων παράρτυμα κάλλιστον, δι' οὗ καὶ τὰ μὴ τρέφοντα τροφή γίνεται σωτήριος· λέγεται γὰρ ὅτι “ἔδειξεν αὐτῷ κύριος ξύλον, καὶ ἐνέβαλεν αὐτὸ εἰς τὸ ὕδωρ”, τὸν κεχυμένον καὶ πλαδῶντα καὶ πικρίας γέμοντα νοῦν, ἵνα γλυκανθεὶς ἡμερωθῆ. 37. τὸ δὲ ξύλον τοῦτο οὐ μόνον τροφήν, ἀλλὰ καὶ ἀθανασίαν ἐπαγγέλλεται· τὸ γὰρ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῶ παραδείσῳ φησὶ πεφυτεῦσθαι, τὴν ἀγαθότητα δορυφορουμένην ὑπὸ τῶν κατὰ μέρος ἀρετῶν καὶ τῶν κατ' αὐτάς πράξεων· αὕτη γὰρ τὸν μεσαίτατον καὶ ἄριστον ἐν ψυχῇ κεκλήρωται τόπον.

38. ὁ δὲ ὄρῳν ἔστιν ὁ σοφός· τυφλοὶ γὰρ ἢ ἀμυδροὶ τὰς ὀψεις οἷ γε ἄφρονες. διὰ τοῦτο καὶ τοὺς προφήτας ἐκάλουν πρότερον τοὺς βλέποντας· καὶ ὁ ἀσκητὴς ἐσπούδασεν ὡτα ὀφθαλμῶν ἀντιδοὺς ἰδεῖν ἂ πρότερον ἤκουε, καὶ τυγχάνει τοῦ καθ' ὄρασιν κλήρου τὸν ἐξ ἀκοῆς ὑπερβάς. 39. εἰς γὰρ τὸν ὄρῳντα Ἰσραὴλ μεταχαράττεται τὸ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας νόμισμα, οὐπερ ἐπώνυμος ἦν Ἰακώβ, δι' οὗ καὶ τὸ ὄρῳν γίνεται φῶς τὸ θεῖον, ἀδιαφοροῦν ἐπιστήμης, ἢ τὸ τῆς ψυχῆς διοίγνυσιν ὄμμα καὶ πρὸς τὰς ὥτων τηλαυγετέρας καὶ ἀριδηλοτέρας ἄγει καταλήψεις. ὥσπερ γὰρ διὰ μουσικῆς τὰ κατὰ μουσικὴν καὶ διὰ πάσης τέχνης τὰ ἐν ἐκάστη καταλαμβάνεται, οὕτω καὶ διὰ σοφίας τὸ σοφὸν θεωρεῖται.

40. σοφία δὲ οὐ μόνον φωτὸς τρόπον ὄργανον τοῦ ὄρῳν ἔστιν, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ὄρῳ. αὕτη θεοῦ τὸ ἀρχέτυπον {ἡλίου} φέγγος, οὗ

wusste, fand ich mein Denken steril und unfruchtbar<sup>56</sup> und ließ unverrichteter Dinge davon ab; ich tadelte mein Denken für seinen Dünkel und erstaunte vor der Macht des Seienden, nach dessen Willen es sich ergibt, dass sich der Schoß der Seele sowohl öffnet als auch schließt. 35. Und manches Mal, wenn ich leer daherkam, wurde ich plötzlich voll, da die Gedanken von oben unvermerkt über mich hereinschneiten und in mir ausgesät wurden, so dass ich aufgrund gottbeseelter Ergriffenheit mich wie ein Korybant<sup>57</sup> aufführte und alles vergaß: den Ort, die Anwesenden, mich selbst, was gesagt wurde, was geschrieben wurde. Ich erhielt nämlich einen Zustrom von Verstehen,<sup>58</sup> einen Genuss von Licht, eine ungemein scharfsichtige Vision und distinkteste Klarheit der Dinge, wie sie sich augenfällig aus vollkommen klarer Erweisung ergeben kann.

36. Was aber nun gezeigt wird, ist das, was sehens- und betrachtens- und liebenswert ist, das vollkommene Gute, was von der Art ist, dass es auch die Bitterkeiten der Seele wandelt und süß macht, von allen Würzmitteln der schönste Würzstoff, durch den auch das, was nicht nährt, zur rettenden Nahrung wird; es heißt ja: „Der Herr zeigte ihm ein Holz, und er warf es in das Wasser“,<sup>59</sup> (nämlich) den hingegossenen, schlaffen und mit Bitterkeit angefüllten Verstand, damit er süß und sanft wird. 37. Dieses Holz aber verspricht nicht nur Nahrung, sondern auch Unsterblichkeit; denn (Moses) sagt, dass das Holz des Lebens in der Mitte des Paradieses gepflanzt sei (Gen 2,9), nämlich das Gute an sich, bewacht von den Einzel-Tugenden<sup>60</sup> und den sich nach ihnen richtenden Taten; sie nämlich hat den zentralen und besten Platz in der Seele zum Anteil erhalten.

38. Der Sehende aber ist der Weise; denn blind oder schwach in ihrem Sehen sind die Unverständigen. Deshalb nannten sie auch die Propheten früher die ‚Schauenden‘,<sup>61</sup> und der Asket trachtete danach, Ohren für Augen zu geben und zu sehen, was er zuvor hörte, und er erlangt das Erbteil des Sehens und überschritt das des Hörens. 39. Auf den Sehenden nämlich, Israel,<sup>62</sup> wird die Münze des Lernens und der Unterweisung umgeprägt, nach der Jakob benannt war; durch sie wird es auch zuteil, das göttliche Licht zu sehen, das vom Wissen nicht unterschieden ist, welches das Auge der Seele öffnet und zu Wahrnehmungen führt, die klarer und distinkter sind als (die der) Ohren. Denn wie durch die Kunst der Musik die Dinge der Musik und durch jede Kunst die in ihr enthaltenen Dinge erfasst werden, so wird auch durch die Weisheit das Weise wahrgenommen.

40. Die Weisheit aber ist nicht nur nach Art des Lichts ein Instrument des Sehens, sondern sie sieht auch sich selbst. Sie ist Gottes ursprüngli-

μίμημα καὶ εἰκῶν ἥλιος. ὁ δὲ δεικνὺς ἕκαστα ὁ μόνος ἐπιστήμων θεός· ἄνθρωποι μὲν γὰρ τῷ δοκεῖν ἐπίστασθαι λέγονται μόνον ἐπιστήμονες· ὁ δὲ θεὸς τῷ εἶναι ἤττον ἢ πέφυκε λέγεται· νικῶνται γὰρ ὑπὸ τῶν τοῦ ὄντος δυνάμεων οἱ περὶ αὐτὸν ἅπαντες ἅπαξ λόγοι. 41. τὴν δὲ σοφίαν αὐτοῦ διασυνίστησιν οὐ μόνον ἐκ τοῦ τὸν κόσμον δεδημιουργηκέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ τὴν ἐπιστήμην τῶν γεγονότων ἰδρυκέναι βεβαιότατα παρ' ἑαυτῷ· 42. λέγεται γὰρ ὅτι „εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν“, οὐκ ἴσον τῷ „ὄψιν ἕκάστοις προσέβαλεν“, ἀλλ' εἶδῃσιν καὶ γνῶσιν καὶ κατάληψιν ὧν ἐποίησεν εἶχεν. (οὐ) τοῖνυν εὐπρεπὲς ὑφηγεῖσθαι καὶ διδάσκειν καὶ δεικνύναι τὰ καθ' ἕκαστα τοῖς ἀγνοοῦσιν ὅτι μὴ τῷ ἐπιστήμονι, ὅστις οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὑπὸ τέχνης ὠφέληται, ἀλλ' αὐτὸς ἀρχὴ καὶ πηγὴ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν ἀνωμολόγηται.

43. παρατετηρημένως δὲ οὐ τὸν ἐνεστῶτα, ἀλλὰ τὸν μέλλοντα τῇ ὑποσχέσει χρόνον προδιώρισται, εἰπὼν οὐχ ἦν δείκνυμι ἀλλ' ἦν σοι δεῖξω“, εἰς μαρτυρίαν πίστεως ἦν ἐπίστευσεν ἢ ψυχὴ θεῷ, οὐκ ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐπιδεικνυμένη τὸ εὐχάριστον, ἀλλ' ἐκ προσδοκίας τῶν μελλόντων· 44. ἀρτηθεῖσα γὰρ καὶ ἐκκρεμασθεῖσα ἐλπίδος χρηστῆς καὶ ἀνευδοίαστα νομίσασα ἤδη παρεῖναι τὰ μὴ παρόντα διὰ τὴν τοῦ ὑποσχομένου βεβαιωτάτην πίστιν, ἀγαθὸν τέλειον, ἄθλον εὔρηται· καὶ γὰρ αὐθις λέγεται, ὅτι „ἐπίστευσεν Ἀβραάμ τῷ θεῷ“. καὶ Μωυσεὶ δὲ ὁμοίως πᾶσαν ἐπιδειξάμενος τὴν γῆν φησιν, ὅτι „ἔδειξα τοῖς ὀφθαλμοῖς σου, κάκει οὐκ εἰσελεύση“.

45. μὴ μέντοι νομίσης ἐπὶ καθαιρέσει τοῦ πανσόφου, ὡς ὑπολαμβάνουσιν ἔνιοι τῶν ἀπερισκέπτων, τοῦτο εἰρηθῆσαι· καὶ γὰρ εὐθες τοὺς δούλους οἰηθῆναι πρὸ τῶν φίλων τοῦ θεοῦ τὴν ἀρετῆς χώραν διανέμεσθαι. 46. ἀλλὰ πρῶτον ἐκεῖνό σοι βούλεται παραστήσαι, ὅτι ἕτερος νηπίων καὶ ἕτερος τελείων χωρὸς ἐστίν – ὁ μὲν ὀνομαζόμενος ἄσκησις, ὁ δὲ καλούμενος σοφία –, ἔπειτα ὅτι τὰ κάλλιστα τῶν ἐν τῇ φύσει ὄρατὰ μᾶλλον ἐστίν ἢ κτητὰ· κτησασθαι μὲν γὰρ τὰ θειοτέρας μοίρας λαχόντα πῶς ἐνεστιν; ἰδεῖν δ' οὐκ ἀδύνατον, ἀλλ' οὐχ ἅπασιν, ἔστι δ' αὐτὸ μόνον τῷ καθαρῶτάτῳ καὶ

ches Licht, dessen Nachahmung und Abbild die Sonne ist.<sup>63</sup> Der aber, der alles zeigt, ist der einzig wissende Gott; denn die Menschen werden nur deshalb ‚wissend‘ genannt, weil sie zu wissen scheinen; Gott aber wird, weil er es ist, wissend genannt; damit ist jedoch weniger gesagt, als seiner Natur entspricht; denn von den Kräften des Seienden werden die auf ihn bezogenen Aussagen allesamt übertroffen. 41. Seine Weisheit aber macht er nicht nur dadurch klar, dass er den Kosmos geformt hat, sondern auch dadurch, dass er das Wissen von den gewordenen Dingen in solidester Weise bei sich begründet hat; 42. es heißt nämlich: „Gott sah alles, was er gemacht hatte“,<sup>64</sup> was nicht gleichbedeutend ist mit „er richtete seinen Blick auf alles“, sondern mit „er hatte Wissen und Erkenntnis und Begreifen von den Dingen, die er gemacht hatte“. Es ziemte sich folglich nicht, auf die Dinge im Einzelnen hinzuführen, sie zu lehren und den Unwissenden zu zeigen außer für den Wissenden, der nicht wie ein Mensch von der Kunst Unterstützung hat, sondern selbst als der Ursprung und die Quelle der Künste und Wissenschaften anerkannt ist.

43. Bei genauer Betrachtung aber hat er nicht die Gegenwart, sondern die Zukunft durch sein Versprechen vorweg bestimmt, da er nicht sagte ‚(das Land), das ich zeige‘, sondern „das ich dir zeigen werde“,<sup>65</sup> zum Zeugnis des Glaubens,<sup>66</sup> den die Seele gegenüber Gott zeigte, da sie ihren Dank nicht aufgrund von Erfüllungen zeigte, sondern aufgrund der Erwartung des Künftigen. 44. Da sie sich nämlich an guter Hoffnung festmacht und darauf verlässt und glaubt, dass das nicht Vorhandene bereits unzweifelhaft gegenwärtig sei aufgrund des ganz festen Glaubens an den, der sein Versprechen gegeben hatte, ist das vollkommene Gut als Kampfpfeil gefunden; denn wiederum wird gesagt: „Abraham glaubte Gott.“<sup>67</sup> Auch dem Moses zeigt er in ähnlicher Weise das Land in seiner Gesamtheit und sagt: „Ich habe es deinen Augen gezeigt; dort einziehen wirst du nicht.“<sup>68</sup>

45. Meine jedoch nicht, dass dies zur Niederwerfung des Allweisen gesagt sei, wie einige von den Unbedachten annehmen; denn es ist töricht zu glauben, dass die Sklaven eher als die Freunde Gottes unter sich das Land der Tugend aufteilen. 46. Vielmehr will (die Schrift) dir zunächst jenes nahebringen, dass einer der Ort der (noch) Unmündigen und ein anderer der Ort der Vollkommenen ist – der eine heißt ‚Übung‘, der andere ‚Weisheit‘ –, ferner, dass die schönsten Dinge in der Natur eher sichtbar als besitzbar sind; denn das, was ein göttlicheres Los empfangen hat, zu erwerben – wie ist das möglich? Es zu sehen aber ist nicht unmöglich, freilich nicht allen, sondern möglich ist dies nur dem reins-

όξυωπεστάτω γένει, ᾧ τὰ ἴδια ἐπιδεικνύμενος ὁ τῶν ὅλων πατήρ ἔργα μεγίστην πασῶν χαρίζεται δωρεάν.

47. θεωρητικοῦ γὰρ τίς ἀμείνων βίος ἢ μᾶλλον οικειούμενος λογικῶ; διὰ τοῦτο καὶ τῆς τῶν θνητῶν ζώων φωνῆς κριτήριον ἐχούσης ἀκοὴν τοῦ θεοῦ λόγους οἱ χρησιμοὶ φωτὸς τρόπον ὁρωμένους μηνύουσι· λέγεται γὰρ ὅτι „πᾶς ὁ λαὸς ἔώρα τὴν φωνήν“, οὐκ „ἤκουεν“, ἐπειδήπερ οὐκ ἀέρος πληξίς ἦν διὰ τῶν στόματος καὶ γλώττης ὀργάνων τὸ γινόμενον, ἀλλὰ φέγγος ἀρετῆς τὸ περι-αυγέστατον, λογικῆς ἀδιαφοροῦν πηγῆς, ὃ καὶ ἐτέρωθι μηνύεται τὸν τρόπον τοῦτον· „ὕμεις ἑωράκατε, ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λελάληκα πρὸς ὑμᾶς“, οὐχὶ „ἤκουσατε“, διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. 48. ἔστι δ' ὅπου τὰ ἀκουστά τῶν ὄρατῶν καὶ ἀκοὴν ὄρασεως διακρίνει, λέγων „φωνὴν ῥημάτων ὑμεῖς ἤκουσατε, καὶ ὁμοίωμα οὐκ εἶδετε ἀλλ' ἢ φωνήν“, ἄγαν περιπτώως· τὴν μὲν γὰρ εἰς ὄνομα καὶ ῥῆμα καὶ συνόλως τὰ τοῦ λόγου μέρη τεμνομένην ἀκουστὴν εἰκότως εἶπεν – ὑπὸ γὰρ ἀκοῆς δοκιμάζεται –, τὴν δὲ μὴ ῥημάτων μηδ' ὀνομάτων ἀλλὰ θεοῦ φωνῆν, ὁρωμένην τῷ τῆς ψυχῆς ὀμματι, ὄρατὴν δεόντως εἰσάγει.

49. προειπὼν δὲ τὸ “ὁμοίωμα οὐκ εἶδετε” ἐπιφέρει “ἀλλ' ἢ φωνήν”, ἦν πάντως εἶδετε – τὸ γὰρ προσυπακουόμενον τοῦτ' ἂν εἶη – ὥσθ' οἱ μὲν τοῦ θεοῦ λόγοι ὄρασιν ἔχουσι τὴν ἐν ψυχῇ κριτήριον, ἀκοὴν δ' οἱ εἰς ὀνομάτων καὶ ῥημάτων ιδέας μεριζόμενοι. 50. καινὸς δ' ὢν ἐν ἅπασι τὴν ἐπιστήμην καὶ τοῦτ' ἰδίως καὶ ξένως κεκαινούργηκεν, εἰπὼν ὄρατὴν εἶναι τὴν φωνήν, τὴν μόνην σχεδὸν τῶν ἐν ἡμῖν οὐχ ὄρατὴν ὑπεξηρημένης διανοίας· τὰ μὲν γὰρ κατὰ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις πάνθ' ὄρατά, τὰ χρώματα, οἱ χυλοὶ, οἱ ἀτμοί, τὰ θερμά, τὰ ψυχρά, τὰ λεῖα, τὰ τραχέα, τὰ μαλακὰ καὶ σκληρά, ἢ σώματα.

51. τί δὲ ἔστι τοῦτο, σαφέστερον ἐρῶ· ὁ χυλὸς ὄρατός ἐστιν, οὐχ ἢ χυλός, ἀλλ' ἢ μόνον σῶμα, τὸ γὰρ ἢ χυλὸς εἴσεται ἢ γεῦσις· καὶ ὁ ἀτμός, ἢ μὲν ἀτμός, ὑπὸ ῥίνων ἐξετασθήσεται, ἢ δὲ σῶμα, καὶ πρὸς

ten und scharfsichtigsten Geschlecht, dem der Vater des Alls die eigenen Werke zeigt und damit das größte Geschenk von allen macht.

47. Denn welches Leben ist besser als das betrachtende oder dem Leben des Logos näherkommend? Deswegen auch – während die Stimme der sterblichen Lebewesen als Beurteilungsmerkmal das Hören hat – zeigen die Orakelsprüche die Worte Gottes nach Art des Lichts als solche an, die gesehen werden; es heißt nämlich „das ganze Volk sah seine Stimme“,<sup>69</sup> nicht „hörte“, da das, was sich ereignete, nicht ein Schlagen der Luft war durch die Instrumente des Mundes und der Zunge, sondern ein Licht der Tugend, und zwar das rundum strahlendste, nicht unterschieden von der Quelle des Logos, welches auch an anderer Stelle auf diese Weise verkündet wird: „Ihr habt gesehen, dass ich aus dem Himmel zu euch gesprochen habe“,<sup>70</sup> nicht „ihr habt gehört“, aus dem gleichen Grund. 48. Manchmal aber unterscheidet (Moses) das Hörbare vom Sichtbaren und das Hören vom Sehen, wenn er sagt „eine Stimme mit Worten habt ihr gehört, und ein Bild habt ihr nicht gesehen, sondern (nur) die Stimme“<sup>71</sup> – außerordentlich redundant; die ‚Stimme‘ nämlich, die in Substantiv und Verb und insgesamt die Teile der Rede aufgeteilt wird, hat er natürlicherweise ‚hörbar‘ genannt – denn vom Hören wird sie geprüft –, die Stimme aber, die nicht aus Substantiven noch aus Verben besteht, sondern diejenige Gottes ist, führt (Moses), da sie mit dem Auge der Seele erblickt wird, notwendigerweise als sichtbar ein.

49. Nachdem er aber zunächst gesagt hat „ein Bild habt ihr nicht gesehen“, fügt er hinzu „sondern die Stimme“, die ihr auf jeden Fall gesehen habt – denn dies dürfte sein, was man hier hinzu hören muss –; daher haben die Worte Gottes als Beurteilungsmerkmal die seelische Schau, dagegen die Worte, die in die Vorstellungen von Substantiven und Verben aufgeteilt werden, das Hören. 50. Da er in seinem Wissen in allem neu ist, hat er auch dies auf eigene und besondere Weise erneuert, da er sagte, die Stimme sei sichtbar, die einzige Sache, die von unseren irdischen Dingen<sup>72</sup> nicht sichtbar ist, ausgenommen das Denken; denn die Dinge, die die anderen Wahrnehmungen betreffen, sind alle sichtbar: die Farben, die Geschmacksrichtungen, die Ausdünstungen, das Warme, das Kalte, das Glatte, das Raue, das Weiche und Harte, insofern es sich um Körper<sup>73</sup> handelt.

51. Was es damit auf sich hat, will ich (noch) klarer sagen: Der Geschmack ist sichtbar, nicht insofern er Geschmack, sondern nur insofern er ein Körper ist, denn insoweit er Geschmack ist, wird das der Vorgang des Kostens feststellen; und die Ausdünstung wird, insoweit sie Ausdünstung ist, von der Nase geprüft werden, insoweit sie aber Körper ist,

ὄφθαλμῶν· καὶ τὰ ἄλλα ταύτη δοκιμασθήσεται. φωνὴ δὲ οὐθ' ὡς ἀκουστὸν οὐθ' ὡς σῶμα, εἰ δὴ καὶ σῶμά ἐστιν, ὄρατὸν εἶναι πέφυκεν, ἀλλὰ δύο ταῦτα τῶν ἐν ἡμῖν ἀόρατα, νοῦς καὶ λόγος. 52. ἀλλὰ γὰρ οὐχ ὁμοῖον τὸ ἡμέτερον ἤχειον τῷ θεῖῳ φωνῆς ὄργάνῳ· τὸ μὲν γὰρ ἡμέτερον ἀέρι κίρναται καὶ πρὸς τὸν συγγενῆ τόπον καταφεύγει, τὰ ὦτα, τὸ δὲ θεῖον ἀκρατοῦς καὶ ἀμιγροῦς ἐστὶ λόγου, φθάνοντος μὲν ἀκοὴν διὰ λεπτότητα, ὀρωμένου δὲ ὑπὸ ψυχῆς ἀκραίφνους διὰ τὴν ἐν τῷ βλέπειν ὀξύτητα.

53. Οὐκοῦν μετὰ τὴν ἀπόλειψιν τῶν θνητῶν πρώτην ὁ θεὸς χαρίζεται τῇ ψυχῇ δωρεάν, ὡς ἔφην, ἐπίδειξιν καὶ θεωρίαν τῶν ἀθανάτων, δευτέραν (δὲ) τὴν εἰς πλήθος ὁμοῦ καὶ μέγεθος τῶν ἀρετῆς δογμάτων ἐπίδοσιν· λέγει γάρ· “καὶ ποιήσω σε εἰς ἔθνος μέγα”, διὰ μὲν τοῦ ἔθνους τὸ πλήθος, διὰ δὲ τοῦ μεγάλου τὴν πρὸς τὸ ἄμεινον αὐξήσιν παραλαμβάνων. 54. τὴν δὲ τοῦ ποσοῦ καθ' ἐκάτερον εἶδος, τὸ τε ἐν μεγέθει καὶ τὸ ἐν πλήθει, παραύξησιν διασυνίστησι καὶ ὁ τῆς Αἰγύπτου βασιλεὺς· “ἰδοῦ” γάρ φησι “τὸ γένος τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ μέγα πλήθος”, ἐπειδὴ γε ἀμφοτέρω τῶ ὀρατικῷ τοῦ ὄντος γένει προσμαρτυρεῖ, ὡς πληθύν τε καὶ μέγεθος κτησαμένῳ, τὰ περὶ τὸν βίον καὶ λόγον κατορθώματα. 55. οὐ γάρ, ὅπερ ἂν τις τὸν ἐν τοῖς ὀνόμασιν εἰρμόν διαφυλάττων, πολὺ πλήθος, ἀλλὰ μέγα εἶπεν, εἰδὼς τὸ πολὺ καθ' αὐτὸ ἀτελὲς μέγεθος, εἰ μὴ προσλάβοι δύναμιν νοήσεως καὶ ἐπιστήμης. τί γὰρ ὄφελος πολλὰ μὲν θεωρήματα παραλαμβάνειν, ἕκαστον δὲ αὐτῶν εἰς τὸ ἀρμόττον μέγεθος μὴ συναυξήσαι; οὐδὲ γὰρ ἀγρὸς τέλειος, ᾧ μυρία μὲν ὄσα ἐνυπάρχει φυτὰ χαμαιζήλα, τέλειον δὲ μηδὲν ἔξνος γεωργικῆ τέχνης συνανέβλασεν ἤδη καρποτοκεῖν δυνάμενον. 56. τοῦ δὲ μεγέθους καὶ πλήθους τῶν καλῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἡ ἀδιάστατος περὶ θεοῦ μνήμη καὶ ἡ κατάκλησις τῆς ἀπ' αὐτοῦ συμμαχίας πρὸς τὸν ἐμφύλιον καὶ συγκεχυμένον καὶ συνεχῆ τοῦ βίου πόλεμον· λέγει γάρ· “ἰδοῦ λαὸς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων τὸ ἔθνος τὸ μέγα τοῦτο· ὅτι ποῖον ἔθνος μέγα, ᾧ ἐστὶ θεὸς ἐγγίζων ὡς κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐν πᾶσιν οἷς ἂν αὐτὸν ἐπικαλεσώμεθα;”

auch von den Augen; auch das Übrige wird auf diese Weise geprüft werden. Eine Stimme aber ist weder als etwas Hörbares noch als Körper – wenn sie denn ein Körper ist – von Natur aus sichtbar, sondern diese zwei Dinge der in uns befindlichen sind unsichtbar, der Intellekt und der Logos. 52. Doch ist ja unser Stimmwerkzeug nicht vergleichbar dem göttlichen Stimminstrument; denn unseres mischt sich mit Luft und nimmt seine Zuflucht zum verwandten Ort, den Ohren, das göttliche aber gehört einem unvermischten und unvermengten Logos an, der dem Hören vorausseilt wegen seiner Feinheit, aber von einer reinen Seele gesehen wird aufgrund ihrer Scharfsichtigkeit.

*[Kommentierung des Genesis-Verses 12,2]*

53. So macht, nachdem die Seele die vergänglichen Dinge zurückgelassen hat, Gott ihr als ein erstes Geschenk, wie ich sagte, den Aufweis und die Schau der unsterblichen Dinge, als ein zweites aber, in den Lehren der Tugend ebenso an Zahl wie an Größe zuzunehmen; er sagt nämlich „und ich werde dich zu einem großen Volk machen“, indem er durch das ‚Volk‘ die Menge und durch ‚groß‘ die Zunahme zum Besseren hineinbringt. 54. Die Zunahme aber an Quantität in beiderlei Gestalt, an Größe und Menge, verdeutlicht auch der König Ägyptens; er sagt nämlich „siehe, das Volk der Söhne Israels ist eine große Menge“,<sup>74</sup> da beides dem Volk, das den Seienden sieht, bezeugt, dass es Menge und Größe erworben habe, nämlich seine guten Taten<sup>75</sup> in Hinsicht auf Leben und Logos. 55. Denn er sagte nicht, was einer gesagt hätte, der die (übliche) Junktur in den Wörtern genau bewahrt hätte, eine ‚zahlreiche Menge‘, sondern eine ‚große‘ da er wusste, dass ‚zahlreich‘ für sich eine unvollkommene Größe bedeutet, wenn sie nicht die Fähigkeit des Denkens und Wissens hinzunähme. Denn was nützt es, viele Betrachtungen aufzunehmen, eine jede von ihnen aber nicht zu einer harmonischen Menge zusammenzubringen und dadurch noch zu vergrößern? Auch ein Acker ist ja nicht vollkommen, in dem zwar unzählig viele im Boden angesiedelte Pflanzen vorhanden sind, aber kein vollkommener Spross durch die Kunst des Ackerbaus zugleich emporwächst, der dann Frucht tragen kann. 56. Anfang aber und Ende der Größe und Menge der schönen Dinge ist das kontinuierliche Denken an Gott und das Herabrufen der von ihm kommenden Unterstützung für den inneren, verwirrten und unaufhörlichen Krieg des Lebens; (Moses) sagt nämlich „Siehe, ein weises und wissendes Volk ist diese große Nation; denn welche große Nation gibt es, der ein Gott nahe ist wie der Herr unser Gott in allem, worin auch immer wir ihn anrufen?“<sup>76</sup>

57. οὐκοῦν ὅτι καὶ πρὸς βοήθειαν δύναμις ἀρωγὸς εὐτρεπῆς ἐφεδρεύει παρὰ θεῶ καὶ αὐτὸς ὁ ἡγεμὼν ἐγγυτέρω πρόσσεισιν ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀξίων ὠφελείσθαι, δεδήλωται. τίνες δ' οἱ τούτων ἐπ' ἀξιοὶ τυγχάνειν εἰσίν; ἢ δῆλον ὅτι οἱ σοφίας καὶ ἐπιστήμης ἐρασταὶ πάντες; 58. οὗτοι γὰρ εἰσὶν ὁ σοφὸς καὶ ἐπιστήμων, ὃν εἶπε, λεῶς, ὧν ἕκαστος μέγας εἰκότως ἐστίν, ἐπειδὴ μεγάλων ὀρέγεται, ἐνὸς δὲ καὶ λίαν ὑπερβαλλόντως, τοῦ μὴ διαζευχθῆναι θεοῦ τοῦ μεγίστου, ἀλλὰ τὴν πρόσοδον αὐτοῦ συνεγγίζοντος σταθερῶς ἄνευ καταπλήξεως ὑπομείναι. 59. οὗτος ὁ ὄρος ἐστὶ τοῦ μεγάλου λεῶ, τὸ τῷ θεῷ συνεγγίζειν ἢ “ῶ θεὸς συνεγγίζει”.

ὁ μὲν δὴ κόσμος καὶ ὁ κοσμοπολίτης σοφὸς πολλῶν καὶ μεγάλων ἀγαθῶν ἀναπέπλησται, ὁ δὲ ἄλλος ἀνθρώπων ὄμιλος πλείοσι μὲν κέχρηται κακοῖς, ἀγαθοῖς δὲ ἐλάττοσι· σπάνιον γὰρ ἐν πεφουμένῳ καὶ συγκεχυμένῳ βίῳ τὸ καλόν. 60. διόπερ ἐν χρησμοῖς ἄδεται· “οὐχ ὅτι πολυπληθεῖτε παρὰ πάντα τὰ ἔθνη, προεῖλετο κύριος ὑμᾶς καὶ ἐξελέξατο – ὑμεῖς γὰρ ἐστε ὀλιγοστοὶ παρὰ πάντα τὰ ἔθνη – , ἀλλὰ παρὰ τὸ ἀγαπᾶν κύριον ὑμᾶς.” εἰ γὰρ τις βουληθεῖ τὸν ὄχλον μιᾶς ψυχῆς ὥσπερ κατὰ ἔθνη διανείμαι, πολλὰς μὲν ἂν εὖροι τάξεις ἀκοσμοῦσας, ὧν ἡδοναὶ ἢ ἐπιθυμίαι ἢ λύπαι ἢ φόβοι ἢ πάλιν ἀφροσύναι καὶ ἀδικίαι καὶ αἱ τούτων συγγενεῖς καὶ ἀδελφαὶ ταξιαρχοῦσι, μίαν δὲ αὐτὸ μόνον εὖ διακεκοσμημένην, ἧς ὁ ὄρθος λόγος ἀφηγεῖται.

61. παρὰ μὲν οὖν ἀνθρώποις τὸ ἄδικον πλῆθος πρὸ ἐνὸς τοῦ δικαίου προτετίμηται, παρὰ δὲ τῷ θεῷ τὸ σπάνιον ἀγαθὸν πρὸ μυρίων ἀδίκων· ῶ καὶ παραγγέλλει μηδέποτε τοιούτῳ συναινέσαι πλήθει· “οὐκ ἔσῃ” γὰρ φησὶ “μετὰ πολλῶν ἐπὶ κακία.” ἄρ' οὖν μετ' ὀλίγων χρή; μετ' οὐδενὸς μὲν οὖν φαύλου – εἷς δ' ὧν ὁ φαῦλος πολὺς ἐστὶ κακίαις, ῶ συντάσσεσθαι μεγίστη ζημία – τούναντίον γὰρ ἀνθίστασθαι καὶ πολεμεῖν ἀκαταπλήκτῳ χρωμένους δυνάμει προσήκει.

62. “ἐὰν” γὰρ φησὶν “ἐξέλθῃς εἰς πόλεμον ἐπὶ τοὺς ἐχθρούς σου καὶ ἴδῃς ἵππον”, τὸ ὑπέραυχον καὶ σκιρτητικὸν πάθος ἀφηνιάζον, “καὶ ἀναβάτην”, τὸν ἐποχούμενον αὐτῷ φιλοπαθῆ νοῦν, “καὶ λαὸν

57. Dass also zu unserer Hilfe sowohl eine rettende Kraft bei Gott in Bereitschaft vorhanden ist als auch der Herrscher selbst denen zur Unterstützung nahekommen wird, die einer solchen Unterstützung würdig sind, ist (damit) klargemacht. Welche aber sind diejenigen, die es wert sind, diese Dinge zu empfangen? Offensichtlich doch alle die, die Liebhaber von Weisheit und Wissen sind? 58. Diese nämlich sind das weise und wissende Volk, das (Moses) genannt hat, von dessen Angehörigen ein jeder natürlich groß ist, weil er nach großen Dingen strebt, nach einem aber in besonders überragender Weise, nämlich nicht vom höchsten Gott getrennt zu werden, sondern sein Herankommen, wenn er sich naht, standhaft und ohne Erschrecken auszuhalten. 59. Dies ist die Definition des großen Volkes: das Sich-Gott-nähern oder „dem sich Gott nähert“.

Der Kosmos nun und der Weise als Bürger des Kosmos<sup>77</sup> ist voll von vielen großen guten Dingen, die übrige Menschenmenge aber verfügt über mehr schlechte und weniger gute Dinge; denn selten ist das Gute in einem zusammengemischten und konfusen Leben. 60. Deswegen wird in (biblischen) Orakelsprüchen gesungen: „Nicht weil ihr an großer Menge alle Völker übertrefft, hat der Herr euch vorgezogen und auserwählt – denn ihr seid gering an Zahl neben allen Völkern –, sondern weil der Herr euch liebt.“<sup>78</sup> Wenn nämlich jemand die Menge einer einzigen Seele wie auf Völker aufteilen wollte, würde er viele Abteilungen finden, die ohne Ordnung sind und über welche Lüste oder Begierden oder Betrübnisse oder Ängste oder wiederum unvernünftige und ungerechte Regungen und deren Verwandte und Schwestern als Befehlshaber gebieten, aber nur eine Abteilung, die wohlgeordnet ist und die der rechte Logos anführt.

61. Bei Menschen nun ist die ungerechte Menge mehr als der eine Gerechte geehrt, bei Gott aber das spärliche Gute mehr als die unzähligen ungerechten Dinge; ihm gebietet er auch, niemals einer solchen Menge zuzustimmen: „du sollst nicht“, sagt er nämlich, „auf der Seite der Vielen bei der Schlechtigkeit sein.“<sup>79</sup> Muss man also auf der Seite der Wenigen sein? Auf jeden Fall auf der Seite keines Schlechten – auch wenn er (nur) einer ist, ist der Schlechte zahlreich aufgrund der Schlechtigkeiten; mit ihm zusammenzuspannen<sup>80</sup> ist größter Schaden –; im Gegenteil nämlich ziemt es sich, sich dagegen zu stellen und Krieg zu führen mit unerschrockener Kraft.

62. „Wenn du“, sagt (Moses) nämlich, „in einen Krieg gegen deine Feinde ziehst und siehst ein Pferd“, (d. h.) die überstolze und sich aufbäumende Leidenschaft, die den Zügel abzustreifen versucht, „und einen Reiter“, (d. h.) den Verstand, der auf der Leidenschaft reitet und ihr

πλείονά σου", τούς ζηλωτὰς τῶν εἰρημένων φαλαγγηδὸν ἐπιόντας, "οὐ φοβηθήσῃ ἀπ' αὐτῶν". εἷς γὰρ ὢν ἐνὶ τῷ πάντων ἡγεμόνι χρῆσι συμμάχῳ, "ὅτι κύριος ὁ θεὸς σου μετὰ σου". 63. τούτου γὰρ ἡ σύνοδος καθαιρεῖ πολέμους, εἰρήνην ἀνοικοδομεῖ, τὰ πολλὰ καὶ συνήθη κακὰ ἀνατρέπει, τὸ σπάνιον καὶ θεοφιλὲς γένος ἀνασφάζει, ᾧ πᾶς ὁ γενόμενος ὑπήκοος μισεῖ καὶ βδελύττεται τὰ τῶν γεωδεστέρων στίφη.

64. "ἂ γὰρ πολυπληθεῖ" φησί "ποσὶν ἐν πᾶσι τοῖς ἔρπετοῖς τοῖς (ἔρπουσιν) ἐπὶ τῆς γῆς, οὐ φάγεσθε, ὅτι βδελύγματά ἐστιν." ἀλλ' οὐ μίσους ἐστὶν ἐπαξία ψυχὴ μὴ καθ' ἐν μέρος ἀλλὰ κατὰ πάντα ἢ τὰ πλείιστα βαίνουσα ἐπὶ τὴν γῆν καὶ τὰ σώματος περιλιχνεύουσα καὶ συνόλωι εἰς τὰς οὐρανοῦ θείας περιόδους ἀνακῦψαι μὴ δυναμένη; 65. καὶ μὴν ὥσπερ τὸ πολῦπον, οὕτως καὶ τὸ ἄπον ἐν ἔρπετοῖς ψεκτόν, τὸ μὲν διὰ τὴν λεχθεῖσαν αἰτίαν, τὸ δ' ὅτι ὅλον δι' ὅλων πέπτωκεν ἐπὶ γῆν, ὑπ' οὐδενὸς ἀλλ' οὐδ' ἐπὶ τὸ βραχύτατον ἐξαιρόμενον· πάντα γὰρ τὸν πορευόμενον ἐπὶ κοιλίαν ἀκάθαρτον εἶναί φησι, τὸν τὰς τῆς γαστροῦ ἡδονὰς μεταδιώκοντα αἰνιττόμενος. 66. ἔνιοι δὲ προσυπερβάλλοντες οὐ μόνον τῷ τῆς ἐπιθυμίας ἐχρήσαντο γένει, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀδελφὸν αὐτῇ πάθος, τὸν θυμόν, προσεκτήσαντο, βουληθέντες ὅλον τὸ τῆς ψυχῆς ἄλογον ἐκζωπυρῆσαι μέρος, τὸν δὲ νοῦν διαφθεῖραι· τὸ γὰρ εἰρημένον λόγῳ μὲν ἐπὶ ὄφειως, ἔργῳ δὲ ἐπὶ παντὸς ἀλόγου καὶ φιλοπαθοῦς ἀνθρώπου χρῆσις ὡς ἀληθῶς ἐστὶ θεῖος· "ἐπὶ τῷ στήθει καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ" περὶ μὲν γὰρ τὰ στέρνα ὁ θυμὸς, τὸ δὲ ἐπιθυμίας εἶδος ἐν κοιλίᾳ.

67. πορεύεται δὲ ὁ ἄφρων δι' ἀμφοτέρων, θυμοῦ τε καὶ ἐπιθυμίας, ἀεὶ μηδένα διαλείπων χρόνον, τὸν ἥνιοχον καὶ βραβευτὴν νοῦν ἀποβαλὼν· ὁ δ' ἐναντίος τούτῳ θυμὸν μὲν καὶ ἐπιθυμίαν ἐκτέμνεται, κυβερνήτην δὲ ἐπιγέγραπται λόγον θεῖον, καθὰ καὶ Μωυσῆς ὁ θεοφιλέστατος, ὅς, ὅταν τὰς ὀλοκαύτους τῆς ψυχῆς ἱερούργῃ θυσίας, "τὴν μὲν κοιλίαν ἐκπλυνεῖ", τουτέστιν ὅλον τὸ ἐπιθυμίας εἶδος ἐκνίφεται, τὸ δὲ "στηθύνιον ἀπὸ τοῦ κριοῦ τῆς τελειώσεως ἀφελεῖ", σύμπαντα δῆπου τὸν πολεμικὸν θυμόν, ἵνα τὸ λοιπὸν μέρος καὶ ἄμεινον τῆς ψυχῆς, τὸ λογικόν, μηδενὸς ἀντισπῶντος ἔτι καὶ

ergeben ist, „und Volk, das dich an Menge übertrifft“, (d. h.) die Nacheiferer der Genannten, die in Phalanx-Formation auf dich zukommen, „dann sollst du dich nicht vor ihnen fürchten“; denn wenn du (auch nur) einer bist, wirst du doch den Führer des Alls zum Mitstreiter haben, „weil der Herr dein Gott mit dir ist“.<sup>81</sup> 63. Denn die Vereinigung mit ihm vernichtet Kriege, baut Frieden auf, wirft die vielen und gewohnten Übel um, rettet das spärliche und Gott liebende Geschlecht; und jeder, der diesem untertan wird, hasst und verabscheut die Massen der stärker mit der Erde Verbundenen.

64. „Was nämlich eine Vielzahl an Füßen besitzt“, sagt (Moses), „unter allen Kriechtieren, die auf der Erde kriechen, das sollt ihr nicht essen, weil es ein Gräuel ist.“<sup>82</sup> Aber ist nicht des Hasses würdig eine Seele, die nicht nur mit einem Teil, sondern allen oder den meisten auf der Erde wandelt und nach den Dingen des Körpers giert und insgesamt sich nicht zu den göttlichen Umläufen des Himmels aufrichten kann? 65. Aber wie das Tier mit vielen Füßen, so ist auch das Tier ohne Füße unter den Kriechtieren tadelnswert, das eine wegen des genannten Grundes, das andere, weil es ganz mit allen Teilen auf der Erde liegt und von nichts – nicht einmal im geringsten Umfang – sich erheben lässt; denn von jedem, der sich auf dem Bauch fortbewegt, sagt (Moses), er sei unrein (ebd.), und deutet damit den an, der den Lüsten des Bauches nachjagt. 66. Einige aber übertrafen dies noch und befließigten sich nicht nur der Form der Begierde, sondern erwarben auch noch den mit ihr verschwisterten Affekt hinzu, den Zorn, da sie den ganzen vernunftlosen Teil der Seele entflammen und den Verstand vernichten wollten; denn was dem Wort nach über die Schlange, in Wahrheit aber über jeden vernunftlosen und den Affekten ergebenen Menschen gesagt ist, ist ein wahrlich göttlicher Orakelspruch: „Du sollst dich auf der Brust und auf dem Bauch fortbewegen“;<sup>83</sup> denn in der Gegend der Brust sitzt der Zorn, die Form der Begierde aber ist im Unterleib angesiedelt.<sup>84</sup>

67. Der Unverständige aber bewegt sich durch beides, Zorn und Begierde, zu jeder Zeit, und hat den Verstand als Wagenlenker und Richter abgeworfen; wer aber das Gegenteil von diesem ist, hat Zorn und Begierde eliminiert<sup>85</sup> und sich dem göttlichen Logos als seinem Steuermann verschrieben, wie auch der von Gott überaus geliebte Moses, der, wenn er die Brandopfer der Seele darbringt, „den Unterleib waschen wird“,<sup>86</sup> d. h. die ganze Art der Begierde auswaschen wird, aber das „Bruststück von dem Widder der Vollendung wegnehmen wird“,<sup>87</sup> also den gesamten kriegerischen Zorn, damit der übrige und bessere Teil der Seele,<sup>88</sup> der vernunftbegabte, sich freier und wahrhaft edler Antriebe zu allen schönen Dingen befließigen kann, wenn nichts mehr sich dagegen

μεθέλκοντος ἐλευθέροις καὶ εὐγενέσι τῷ ὄντι χρήσεται πρὸς τὰ καλὰ πάντα ὄρμαις. 68. οὕτως γὰρ εἷς τε πλῆθος καὶ μέγεθος ἐπιδώσει· λέγεται γάρ· “ἕως τίνος παροξυνούσιν ὁ λαὸς οὗτος; καὶ ἕως τίνος οὐ πιστεύσουσί μοι ἐν πᾶσι τοῖς σημείοις οἷς ἐποίησα ἐν αὐτοῖς; πατάξω αὐτοὺς θανάτῳ καὶ ἀπολώ αὐτούς, καὶ ποιήσω σὲ καὶ τὸν οἶκον τοῦ πατρός σου εἰς ἔθνος μέγα καὶ πολὺ ἢ τοῦτο.” ἐπειδὴν γὰρ ὁ θυμῷ καὶ ἐπιθυμίᾳ χρώμενος πολὺς ὄμιλος καταλυθῆ τῆς ψυχῆς, πάντως εὐθύς ὁ τῆς λογικῆς φύσεως διεξηρητημένος ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει.

69. ὥσπερ δὲ τὸ πολύπουν καὶ ἄπουν, ἐναντία ὄντα ἐν τῷ γένει τῶν ἐρπετῶν, ἀκάθαρτα ἀναγράφεται, οὕτως καὶ ἡ ἄθεος καὶ πολύθεος ἀντίπαλοι ἐν ψυχῇ δόξαι βέβηλοι. σημεῖον δέ· ἀμφοτέρας ὁ νόμος ἐκκλησίας ἱερᾶς ἀπελήλακε, τὴν μὲν ἄθεον θλαδίαν καὶ ἀποκεκομμένον εἶρξας ἐκκλησιάζειν, τὴν δὲ πολύθεον τὸν ἐκ πόρνης ὁμοίως κωλύσας ἀκούειν ἢ λέγειν· ἄθεος μὲν γὰρ ὁ ἄγονος, πολύθεος δὲ ὁ ἐκ πόρνης τυφλώτων περὶ τὸν ἀληθῆ πατέρα καὶ διὰ τοῦτο πολλοὺς ἀνθ' ἐνὸς γονεῖς ἐπιγραφόμενος.

70. Δύο μὲν αὗται δωρεαὶ προεΐρηται, θεωρητικῷ τε ἐλπίς βίου καὶ πρὸς πλῆθος καὶ μέγεθος τῶν καλῶν ἐπίδοσις. τρίτη δ' ἐστὶν εὐλογία, ἧς ἄνευ βεβαιώσασθαι τὰς προτέρας χάριτας οὐκ ἔστι· λέγει γάρ· “καὶ εὐλογήσω σε”, τουτέστιν ἐπαινετὸν λόγον δωρησομαι· τὸ γὰρ εὖ πάντως ἐπ' ἀρετῆς· 71. λόγος δὲ ὁ μὲν πηγῇ ἔοικεν, ὁ δὲ ἀπορροῇ, πηγῇ μὲν ὁ ἐν διανοίᾳ, προφορὰ δὲ ἡ διὰ στόματος καὶ γλώττης ἀπορροῇ. ἐκάτερον δὲ εἶδος λόγου βελτιωθῆναι πολὺς πλοῦτος, διάνοιαν μὲν εὐλογιστῖα πρὸς πάντα μικρὰ καὶ μείζω χρωμένην, προφορὰν δὲ ὑπὸ παιδείας ὀρθῆς ἠνιοχουμένην. 72. πολλοὶ γὰρ λογίζονται μὲν τὰ βέλτιστα, ὑπὸ δὲ ἐρμηνεύς κακοῦ προϋδόθησαν, λόγου, μουσικῆν τὴν ἐγκύκλιον οὐκ ἐκπονήσαντες· οἱ δὲ ἔμπαλιν ἐρμηνεύσαι μὲν ἐγένοντο δυνατώτατοι, βουλευσασθαι δὲ φαυλότατοι, καθάπερ οἱ λεγόμενοι σοφισταί· τούτων γὰρ ἀχόρευτος

stemmt und davon wegzieht. 68. In dieser Weise nämlich wird er an Menge und Größe zunehmen; denn es heißt: „Bis zu welchem Punkt wird mich dieses Volk provozieren? Und bis zu welchem Punkt werden sie nicht an mich glauben, bei all den Zeichen, die ich an ihnen getan habe? Ich werde sie mit Tod schlagen und sie vernichten, und ich werde dich und das Haus deines Vaters zu einem großen und zahlreichen Volk machen, (mehr) als dieses“;<sup>89</sup> sobald nämlich die große Schar der Seele(nteile), die sich Zorn und Begierde anheimgibt, aufgelöst ist, dann ist sogleich der Teil der vernunftbegabten Natur ganz befreit und lebt und blüht auf.

69. Wie aber das Vielfüßige und das Fußlose – das im Geschlecht der Kriechtiere einander entgegengesetzt ist – als unrein verzeichnet ist, so sind auch die Auffassung, die keine Götter kennt, und die, die viele kennt, entgegengesetzte unreine Meinungen in der Seele. Ein Indiz dafür: Beide hat das Gesetz aus der heiligen Versammlung vertrieben, die des Atheismus, indem es dem Eunuchen und Kastrierten verbot, an der Versammlung teilzunehmen, die des Polytheismus aber, indem sie dem Sohn einer Hure in gleicher Weise verbietet, (in einer Versammlung) Hörer oder Sprecher zu sein;<sup>90</sup> der Atheist nämlich ist ohne Nachkommen, der aus einer Hure hervorgegangene Polytheist aber ist blind in Bezug auf seinen wahren Vater und schreibt sich deshalb viele Väter anstelle eines einzigen zu.

70. Diese zwei Gaben (die Abraham von Gott erhält) sind bereits besprochen, die Hoffnung auf das betrachtende Leben<sup>91</sup> und die Zunahme an Menge und Größe in den schönen Dingen. Die dritte Gabe ist der Segen, ohne den es nicht möglich ist, die vorangehenden Gnadengaben zu sichern; (Moses) sagt nämlich „Und ich werde dich segnen“, d. h. ich werde einen lobenswerten Logos schenken.<sup>92</sup> Denn das „gut“ ist in jedem Fall Begleitumstand der Tugend. 71. Was den Logos betrifft,<sup>93</sup> so gleicht der eine einer Quelle, der andere einem Abfluss; und zwar einer Quelle der, der im Gedanken seinen Ursprung hat, einem Abfluss aber der, der durch Mund und Zunge ausgedrückt wird. Beide Gestalten des Logos zu verbessern bedeutet großen Reichtum, wenn einerseits das Denken Klugheit bei allem Kleinen und Größeren anwendet, andererseits der Vortrag von richtiger Bildung gelenkt wird. 72. Viele nämlich sind zu den besten Erwägungen fähig, wurden aber von einem schlechten Vermittler – dem (gesprochenen) Logos – verraten, da sie sich nicht um umfassende musische Bildung gekümmert hatten; die anderen wiederum wurden außerordentlich fähig darin zu kommunizieren, aber ganz schlecht darin, (vorher) mit sich zu Rate zu gehen, wie die sogenannten Sophisten;<sup>94</sup> deren Denken nämlich ist ungeübt und unharmoni-

μὲν καὶ ἄμουσος ἢ διάνοια, πάμμουσοι δὲ αἱ διὰ τῶν φωνητηρίων ὀργάνων διέξοδοι.

73. χαρίζεται δὲ ὁ θεὸς τοῖς ὑπηκόοις ἀτελὲς οὐδέν, πλήρη δὲ καὶ τέλεια πάντα· διὸ καὶ νῦν τὴν εὐλογίαν οὐχ ἐνὶ λόγου τμήματι, τοῖς δὲ μέρεσιν ἀμφοτέροις ἐπιπέμπει δικαίων τὸν εὐεργετούμενον καὶ ἐνθυμῆσθαι τὰ βέλτιστα καὶ ἐξαγγέλλειν τὰ νοηθέντα δυνατῶς· ἢ γὰρ τελειότης δι' ἀμφοῖν, ὡς ἔοικε, τοῦ τε ὑποβάλλοντος τὰ ἐνθυμήματα καθαρῶς καὶ τοῦ διερμηνεύοντος αὐτὰ ἀπταιστώσως.

74. ἢ οὐχ ὀργᾶς τὸν Ἄβελ – ὄνομα δὲ ἐστὶ τὰ θνητὰ πενθοῦντος καὶ τὰ ἀθάνατα εὐδαιμονίζοντος –, ὡς ἀνεπιλήπτω μὲν κέχρηται διανοία, τῷ δὲ μὴ γεγυμνάσθαι περὶ λόγους ἤττηται πρὸς δεινοῦ παλαῖσαι Κάιν τέχνη μάλλον ἢ ῥώμη περιγενέσθαι δυναμένου; 75. διὸ καὶ θαυμάζων τῆς περὶ τὴν φύσιν εὐμοιρίας τὸν τρόπον αἰτιῶμαι τοσοῦτον, ὅτι προκληθεὶς εἰς ἄμιλλαν λόγων ἤκεν ἀγωνιούμενος, δέον ἐπὶ τῆς συνήθους ἡρεμίας στήναι πολλὰ χαιρεῖν φράσαντα τῷ φιλονείκῳ, εἰ δ' ἄρα ἐβούλετο πάντως διαγωνίσασθαι, μὴ πρότερον κονίσασθαι ἢ τοῖς τεχνικοῖς παλαίσμασιν ἐνασκηθῆναι· τῶν γὰρ ἀγροικοσόφων οἱ τὰ πολιτικά κεκομψευμένοι μάλιστα πῶς εἰώθασιν περιεῖναι.

76. διὸ καὶ Μωυσῆς ὁ πάνσοφος παραιτεῖται μὲν εἰς τὴν τῶν εὐλόγων καὶ πιθανῶν ἐπίσκεψιν ἔλθειν, ἀφ' οὗ τὸ ἀληθείας φέγγος ἤρξατο ὁ θεὸς ἐναστράπτειν αὐτῷ διὰ τῶν ἐπιστήμης καὶ σοφίας αὐτῆς ἀθανάτων λόγων, ἄγεται δὲ οὐδέν ἦττον πρὸς τὴν θεῖαν αὐτῶν οὐχ ἔνεκα τοῦ πλειόνων ἔμπειρος γενέσθαι πραγμάτων – ἀποχρῶσι γὰρ αἱ περὶ θεοῦ καὶ τῶν ἱερωτάτων αὐτοῦ δυνάμεων ζητήσεις τῷ φιλοθεάμονι –, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ περιγενέσθαι τῶν ἐν Αἰγύπτῳ σοφιστῶν, οἷς αἱ μυθικαὶ πιθανότητες πρὸ τῆς τῶν ἀληθῶν ἐναργείας τετίμηνται.

77. ὅταν μὲν οὖν τοῖς τοῦ πανηγεμόνος ἐμπεριπατῆ πράγμασιν ὁ νοῦς, οὐδενὸς ἐτέρου προσδεῖται πρὸς τὴν θεωρίαν, ἐπειδὴ τῶν νοητῶν μόνη διάνοια ὀφθαλμὸς ὀξυωπέστατος· ὅταν δὲ καὶ τοῖς κατὰ αἴσθησιν ἢ πάθος ἢ σῶμα – ὧν ἐστὶν ἡ Αἰγύπτου χώρα σύμβολον –, δεήσεται καὶ τῆς περὶ λόγους τέχνης ὁμοῦ καὶ δυνά-

nisch, dagegen ihre Äußerungen durch die Stimm-Organen ganz und gar musisch.

73. Es gewährt aber Gott denen, die auf ihn hören, nichts Unvollkommenes, sondern alles in Fülle und Vollkommenheit; deswegen sendet er auch jetzt den Segen nicht nur durch einen einzigen Teil des Logos, sondern mit beiden Teilen, da er es für richtig hält, dass der, der die Wohltat empfängt, sowohl das Beste denkt als auch das Gedachte in fähiger Weise verkündet; denn die Vollkommenheit zeigt sich, wie es scheint, in beiden: in dem, der die Gedanken in reiner Weise konzipiert, und in dem, der sie ohne Fehl kommuniziert.

74. Oder siehst du nicht bei Abel – sein Name ist der eines Mannes, der das Sterbliche betrauert und das Unsterbliche glücklich preist –, wie er ein untadeliges Denken besitzt, dadurch aber, dass er im Reden nicht geübt ist, von dem fähigen Ringer Kain besiegt worden ist,<sup>95</sup> da dieser mehr durch Kunst als durch Kraft durchsetzen konnte? 75. Obwohl ich ihn wegen seiner guten Naturanlage bewundere, muss ich daher seine Vorgehensweise insoweit tadeln, als er, zum Wettkampf der Worte herausgefordert, hingung zum Kampf, während es nötig gewesen wäre, bei seiner gewohnten Abgeschlossenheit zu bleiben und dem Ehrgeizigen Lebewohl zu sagen, wenn er aber um jeden Preis den Kampf durchstehen wollte, sich nicht auf den Kampf einzulassen, bevor er sich nicht in den kunstmäßigen Ringergriffen geübt hatte; denn denen mit natürlich-ungeschärfter Klugheit pflegen die in politischen Dingen Raffinierten in der Regel überlegen zu sein.

76. Deswegen lehnt auch Moses, der Allweise, es ab, zur Betrachtung der (nur) plausiblen und wahrscheinlichen Dinge zu kommen, seitdem Gott begann, ihm das Licht der Wahrheit durch die unsterblichen Worte des Wissens und der Weisheit selbst aufblitzen zu lassen; er wird aber nichtsdestoweniger zu ihrer Schau geführt, nicht um noch in weiteren Dingen erfahren zu werden – denn es reichen dem, der gerne betrachtet, die Erforschungen, die sich um Gott und seine heiligsten Kräfte drehen –, sondern um die Sophisten in Ägypten besiegen zu können, die die Wahrscheinlichkeiten des Mythos mehr als die Klarheit der wahren Dinge geehrt haben.

77. Wenn nun der Verstand sich in den Dingen des Allführenden bewegt, bedarf er keiner weiteren Sache für seine Schau, da in Hinsicht auf die intelligiblen Dinge allein das Denken das schärfste Auge ist; wenn aber auch in den Dingen, die mit sinnlicher Wahrnehmung oder Affekt oder Körper verbunden sind – die das Land Ägypten symbolisiert –, wird er zugleich auch der Redekunst und Redegabe bedürfen. 78. Deswegen ist ihm ausdrücklich gesagt, er solle Aaron mitnehmen, den

μεως. 78. οὗ χάριν ἐπάγεσθαι τὸν Ἀαρὼν αὐτῷ διείρηται, τὸν προφορικὸν λόγον· “οὐκ ἰδοῦ” φησὶν “Ἀαρὼν ὁ ἀδελφός σου”; μιᾶς γὰρ ἀμφοῖν τῆς λογικῆς φύσεως μητρὸς οὐσης ἀδελφὰ δήπου τὰ γεννήματα. “ἐπίσταμαι, ὅτι λαλήσει”· διανοίας μὲν γὰρ τὸ καταλαμβάνειν, προφορᾶς δὲ τὸ λαλεῖν ἴδιον. “λαλήσει” φησὶν “αὐτός σοι”· τὰ γὰρ ἐν αὐτῷ ταμειυόμενα μὴ δυνάμενος ὁ νοῦς ἀπαγγεῖλαι τῷ πλησίον ἐρμηνεῖ χρῆται λόγῳ πρὸς τὴν ὦν πέπονθε δήλωσιν.

79. εἴτ' ἐπιλέγει· “ἰδοῦ αὐτὸς ἐξελεύσεται εἰς συνάντησίν σοι”, ἐπειδὴ τῷ ὄντι ὁ λόγος τοῖς ἐνθυμήμασιν ὑπαντῶν, ῥήματα καὶ ὀνόματα προστιθεὶς χαράττει τὰ ἄσημα, ὡς ἐπίσημα ποιεῖν. καὶ “ἰδὼν σε” φησὶ “χαρήσεται ἐν αὐτῷ”· γήθει γὰρ ὁ λόγος καὶ εὐφραίνεται, ὅταν μὴ ἀμυδρὸν ἢ τὸ ἐνθύμημα, διότι τηλαυγοῦς ὄντος ἀπταιστώ καὶ εὐτρόχῳ διερμηνεύσει χρῆται κυρίων καὶ εὐθυβόλων καὶ γεμόντων πολλῆς ἐμφάσεως εὐπορῶν ὀνομάτων· 80. ἐπειδὴν γοῦν ἀδηλότερά πῶς ἢ τὰ νοήματα, κατὰ κενοῦ βαίνει καὶ ὀλισθῶν πολλάκις μέγα πτώμα ἔπεσεν, ὡς μηκέτι ἀναστήναι δύνασθαι. “καὶ ἐρεῖς πρὸς αὐτὸν καὶ δώσεις τὰ ῥήματά μου εἰς τὸ στόμα αὐτοῦ”, ἴσον τῷ ὑπηχῆσεις αὐτῷ τὰ ἐνθυμήματα, ἃ ῥημάτων καὶ λόγων ἀδιαφορεῖ θεῶν· ἀνευ γὰρ τοῦ ὑποβολέως οὐ φθέγγεται ὁ λόγος, ὑποβολεὺς δὲ λόγου νοῦς, ὡς νοῦ θεός.

81. “καὶ αὐτός σοι προσλαλήσει πρὸς τὸν λαόν, καὶ αὐτὸς ἔσται σου στόμα· σὺ δὲ αὐτῷ ἔση τὰ πρὸς τὸν θεόν.” ἐμφαντικώτατα τό τε “προσλαλήσει σοι” φάναι, οἷον διερμηνεύσει τὰ σά, καὶ ὅτι “ἔσται σου στόμα”· διὰ γὰρ γλώττης καὶ στόματος φερόμενον τὸ τοῦ λόγου νᾶμα συνεκφέρει τὰ νοήματα. ἀλλ' ὁ μὲν λόγος ἐρμηνεὺς διανοίας πρὸς ἀνθρώπους, ἢ δὲ διάνοια γίνεται τῷ λόγῳ τῶν\* πρὸς τὸν θεόν· ταῦτα δὲ ἔστιν ἐνθυμήματα, ὧν μόνος ὁ θεὸς ἐπίσκοπος.

82. ἀναγκαῖον οὖν ἔστι τῷ μέλλοντι πρὸς ἀγῶνα σοφιστικὸν ἀπαντᾶν ἐπιμεμελῆσθαι λόγων ἐρρωμένως οὕτως, ὡς μὴ μόνον ἐκφεύγειν τὰ παλαιήματα, ἀλλὰ καὶ ἀντεπιτιθέμενον ἀμφοτέροις, τέχνη τε καὶ δυνάμει, περιεῖναι. 83. ἢ οὐχ ὀρᾶς τοὺς ἐπαισιδοὺς καὶ φαρμακευτὰς ἀντισοφιστεύοντας τῷ θείῳ λόγῳ καὶ τοῖς παρα-

geäußerten Logos: „Siehst du nicht“, sagt (Gott), „Aaron, deinen Bruder?“<sup>96</sup> Da nämlich beide eine einzige Mutter haben, die vernünftige Natur, sind sie doch wohl Geschwisterkinder. „Ich weiß, dass er sprechen wird“;<sup>97</sup> Sache des Denkens nämlich ist es zu erfassen, Sache des Vortrags zu sprechen. „Er wird“, sagt (Gott), „für dich sprechen“;<sup>98</sup> da nämlich der Verstand das, was in ihm aufbewahrt wird, nicht verkünden kann, bedient er sich des ihm nahestehenden vermittelnden Logos zur Darlegung der Dinge, die er erfahren hat.

79. Dann fügt (Gott) hinzu „siehe, er wird ausziehen, um dir zu begegnen“;<sup>99</sup> da in der Tat der Logos, wenn er den gedanklichen Vorstellungen begegnet, Verben und Substantive hinzusetzt und damit dem Undeutlichen Konturen verleiht, um es deutlich zu machen. Und (Gott) sagt „Wenn er dich sieht, wird er sich innerlich freuen“;<sup>100</sup> denn es freut sich der Logos und hat Vergnügen, wenn die gedankliche Vorstellung nicht nur schwach sichtbar ist, weshalb er, wenn sie weithin strahlend ist, eine sichere und flüssige Verdeutlichung anwendet, da er über eine reiche Fülle von eigentlichen und genauen und völlig evidenten Begriffen verfügt. 80. Wenn nun die Gedanken irgendwie undeutlicher sind, dann schreitet er ins Leere, rutscht aus und tut oft einen tiefen Fall, so dass er nicht mehr aufstehen kann. „Und du wirst zu ihm sprechen und meine Worte in seinen Mund geben“;<sup>101</sup> was gleichbedeutend ist mit ‚du wirst ihm die gedanklichen Vorstellungen suggerieren, die sich von göttlichen Wörtern und Worten nicht unterscheiden‘; denn ohne den Souffleur wird der Logos nicht ertönen, der Souffleur des Logos aber ist der Verstand, wie der Souffleur des Verstandes Gott ist.

81. „Und er wird für dich zum Volk sprechen, und er wird dein Mund sein; du aber wirst für ihn das sein, was ihn mit Gott verbindet.“<sup>102</sup> Besonders ausdrucksvoll sind die Sätze „er wird für dich zu (ihnen) sprechen – d. h. ‚er wird deine Inhalte übermitteln‘ – und „er wird dein Mund sein“; denn wenn der Strom des Logos durch Zunge und Mund getragen wird, wird er die Gedanken mittransportieren. Also: Der Logos wird zum Vermittler des Denkens an die Menschen, das Denken aber wird für den Logos zum Vermittler der Verbindungen mit Gott;<sup>103</sup> dies aber sind die gedanklichen Vorstellungen, deren alleiniger Aufseher Gott ist

82. Es ist also für den, der sich in einen sophistischen Zweikampf begeben will, nötig, sich so solide mit Reden beschäftigt zu haben, dass er nicht nur den ‚Ringergriffen‘ entgehen, sondern mit beidem, Kunst und Fähigkeit, einen Gegenangriff starten und gewinnen kann.<sup>104</sup> 83. Oder siehst du nicht, wie die Zauberer und Giftmischer mit Tricks an den göttlichen Logos und die ähnlichen Dinge Hand anzulegen wagen,

πλησίους τολμώντας ἐγχειρεῖν, οὐχ οὕτως ἐπὶ τῷ τὴν ἰδίαν ἐπιστήμην ἀποφῆναι περιβόητον, ὡς ἐπὶ τῷ διασῶραι καὶ χλευάσαι τὰ γινόμενα; καὶ γὰρ τὰς βακτηρίας εἰς δρακόντων μεταστοιχειοῦσι φύσεις, καὶ τὸ ὕδωρ εἰς αἵματος χροῖαν μετατρέπουσι, καὶ τῶν βατράχων τὸ ὑπολειφθὲν ἐπώδαις ἀνέλκουσιν ἐπὶ γῆν, καὶ πάντα οἱ κακοδαίμονες τὰ πρὸς τὸν οἰκεῖον ὄλεθρον συναύξοντες ἀπατᾶν δοκοῦντες ἀπατῶνται. 84. πρὸς οὓς πῶς ἐνήν ἀπαντῆσαι μὴ τὸν ἐρμηνέα διανοίας λόγον, Ἀαρῶν ἐπίκλησιν, ἔτοιμασάμενον; ὅς νῦν μὲν εἰρηται στόμα, αὐθις δὲ καὶ προφήτης κεκλήσεται, ὅταν καὶ ὁ νοῦς ἐπιθειάσας προσρηθῆ θεός· “δίδωμι γάρ σε” φησὶ “θεὸν Φαραῶ, καὶ Ααρῶν ὁ ἀδελφός σου ἔσται σου προφήτης.”

ὦ ἀκολουθίας ἐναρμονίου· τὸ γὰρ ἐρμηνεύον τὰ θεοῦ προφητικόν ἐστι γένος ἐνθέου κατοκωχῆ τε καὶ μανία χρώμενον. 85. τοιγαροῦν “ἡ ῥάβδος ἢ Ααρῶν κατέπτε τὰς ἐκείνων ῥάβδους”, ὡς δηλοῖ τὸ λόγιον· ἐγκαταπίνονται γὰρ καὶ ἀφανίζονται πάντες οἱ σοφιστικοὶ λόγοι τῆς φύσεως ἐντέχων ποικιλία, ὡς ὁμολογεῖν ὅτι “δάκτυλος θεοῦ” τὰ γινόμενά ἐστιν, ἴσον τῷ γράμμα θεῖον διαγορευδον ἀεὶ σοφιστείαν ὑπὸ σοφίας ἠττάσθαι· δακτύλῳ γὰρ θεοῦ καὶ τὰς πλάκας, ἐν αἷς ἐστηλιτεύθησαν οἱ χρησμοί, φησὶν ὁ ἱερὸς λόγος γραφῆναι. διόπερ οὐκέτι δύνανται οἱ φαρμακευταὶ στήναι ἐναντίον Μωυσεῖ, πίπτουσι δ' ὡς ἐν ἀγῶνι ῥώμη τοῦ ἀντιπάλου νικηθέντες καρτερεῶ.

86. Τίς οὖν ἢ τετάρτη δωρεά; τὸ μεγαλάνυμον· φησὶ γάρ· “μεγαλυνῶ τὸ ὄνομά σου.” τὸ δὲ ἐστίν, ὡς γ' ἐμοὶ φαίνεται, τοιόνδε· ὥσπερ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ καλόν, οὕτω καὶ τὸ δοκεῖν εἶναι λυσιτελεῖς. καὶ ἀμείνων μὲν δόξης ἀλήθεια, εὐδαιμον δὲ τὸ ἐξ ἀμφοῖν· μυρσίον γὰρ ἀνόθως καὶ ἀκολακεύτως προσελθόντες ἀρετῆ καὶ τὸ γνήσιον αὐτῆς ἐναυγασάμενοι κάλλος, τῆς παρὰ τοῖς πολλοῖς φήμης οὐ φροντίσαντες ἐπεβουλεύθησαν, κακοὶ νομισθέντες οἱ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθοί. 87. καὶ μὴν οὐδὲ τοῦ δοκεῖν ὄφελος μὴ πολὺ πρότερον τοῦ εἶναι προσόντος, ὥσπερ ἐπὶ σωμάτων ἐφύκεν ἔχειν· εἰ γὰρ πάντες ἄνθρωποι τὸν νοσοῦντα ὑγιαίνειν ἢ τὸν ὑγιαίνοντα νοσεῖν ὑπολάβοιεν, ἢ δόξα καθ' αὐτὴν οὔτε νόσον οὔτε ὑγείαν

nicht so sehr, um ihr eigenes Wissen berühmt zu machen, als vielmehr, um zu verspotten und verhöhnen, was da geschieht? Denn sie versetzen ihre Stöcke in die Natur von Schlangen und machen das Wasser blutfarben und ziehen den übriggebliebenen Rest der Frösche mit Beschwörungen auf die Erde,<sup>105</sup> und indem die Elenden alles zum eigenen Untergang vermehren, lassen sie sich täuschen, während sie glauben, selber zu täuschen. 84. Wie wäre es (Moses) möglich gewesen, diesen Leuten entgegenzutreten, ohne sich des Logos zu versichern, der das Denken übermittelt, (und) der Aaron heißt? Dieser ist jetzt ‚Mund‘ genannt, ein anderes Mal aber wird er ‚Prophet‘ heißen, (nämlich) dann wenn auch der Verstande göttlich inspiriert ist und als ‚Gott‘ bezeichnet wird: „Ich gebe dich nämlich“, sagt (Gott), „als Gott dem Pharao, und dein Bruder Aaron wird dein Prophet sein.“<sup>106</sup>

Was für eine harmonische Reihenfolge! Das nämlich, was die Worte Gottes übermittelt, ist das Prophetengeschlecht, das göttliche Ergriffenheit und Ekstase genießt.<sup>107</sup> 85. Daher „verschlang der Stab des Aaron die Stäbe von jenen“,<sup>108</sup> wie der Vers (des Moses) klarmacht; denn verschlungen und (damit) unsichtbar werden alle sophistischen Reden durch die kunstvolle Vielfalt der Natur, um zu bekennen, dass das, was sich vollzieht, der „Finger Gottes“<sup>109</sup> ist, was gleichbedeutend ist mit ‚eine göttliche Schrift‘, die klar sagt, dass Sophisterei stets der Weisheit unterliegt; mit dem Finger Gottes nämlich – so sagt die Heilige Schrift – wurden auch die Tafeln beschrieben, auf denen die göttlichen Sprüche verzeichnet wurden.<sup>110</sup> Deshalb können die Giftmischer keinen Bestand mehr vor Moses haben, sondern fallen wie in einem Zweikampf, besiegt durch die starke Kraft ihres Gegners.<sup>111</sup>

86. Welches ist nun die vierte Gabe? Der große Name; denn (Moses) sagt: „ich werde deinen Namen großmachen.“<sup>112</sup> Dies aber bedeutet, wie mir jedenfalls scheint,<sup>113</sup> Folgendes: Wie es auch schön ist, gut zu sein, so ist auch das (als gut) Erscheinen nützlich. Und die Wahrheit ist zwar besser als der Schein, glücklich aber ist, was sich aus beidem zusammensetzt; denn Unzählige näherten sich rein und ohne Schmeichelei der Tugend und betrachteten ihre echte Schönheit, wurden aber das Opfer von Intrigen, da sie sich um ihre Reputation bei der Menge nicht kümmerten; und für schlecht gehalten wurden die, die in Wahrheit gut waren. 87. Freilich liegt auch im Scheinen kein Nutzen, wenn nicht lange zuvor das Sein zusätzlich vorhanden ist, wie dies auch bei Körpern zu sein pflegt; wenn nämlich alle Menschen annehmen, dass der Kranke gesund ist oder der Gesunde krank, wird diese Meinung für sich weder Krankheit noch Gesundheit bewirken. 88. Wem aber Gott beides ge-

ἐργάσεται. 88. ὧ δὲ ἀμφοτέρω δεδωρηται ὁ θεός – καὶ τὸ εἶναι καλῶ καὶ ἀγαθῶ καὶ τὸ δοκεῖν εἶναι –, οὗτος πρὸς ἀλήθειαν εὐδαίμων καὶ τῶ ὄντι μεγαλάνυμος.

προνοητέον δ' ὡς μέγαλον πράγματος καὶ πολλὰ τὸν μετὰ σώματος βίον ὠφελοῦντος εὐφημίας. περιγίνεται δ' αὕτη σχεδὸν ἅπασιν, ὅσοι χαίροντες σὺν ἀσμενισμῶ μηδὲν κινουσι τῶν καθεστηκότων νομίμων, ἀλλὰ τὴν πάτριον πολιτείαν οὐκ ἀμελῶς φυλάττουσιν. 89. εἰσὶ γὰρ τινες οἱ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκριβώσαν, τῶν δὲ ῥαθύμως ὠλιγόρησαν· οὐς μεμψαίμην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερείας· ἔδει γὰρ ἀμφοτέρων ἐπιμεληθῆναι, ζητήσεως τε τῶν ἀφανῶν ἀκριβεστέρας καὶ ταμειίας τῶν φανερῶν ἀνεπιλήπτου. 90. νυνὶ δ' ὥσπερ ἐν ἐρημίᾳ καθ' ἑαυτοὺς μόνου ζῶντες ἢ ἀσώματοι ψυχαὶ γεγονότες καὶ μήτε πόλιν μήτε κώμην μήτ' οἰκίαν μήτε συνόλους θίασον ἀνθρώπων εἰδότες, τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύψαντες τὴν ἀλήθειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν· οὐς ὁ ἱερός λόγος διδάσκει χρηστῆς ὑπολήψεως πεφροντικένας καὶ μηδὲν τῶν ἐν τοῖς ἔθεσι λύειν, ἃ θεοσπέσιοι καὶ μείζους ἄνδρες ἢ καθ' ἡμᾶς ὤρισαν. 91. μὴ γὰρ ὅτι ἡ ἐβδόμη δυνάμεως μὲν τῆς περὶ τὸ ἀγέννητον, ἀπραξίας δὲ τῆς περὶ τὸ γενητὸν διδαγμὰ ἐστὶ, τὰ ἐπ' αὐτῇ νομοθετηθέντα λύωμεν, ὡς πῦρ ἐναυεῖν ἢ γεωπονεῖν ἢ ἀχθοφορεῖν ἢ ἐγκαλεῖν ἢ δικάζειν ἢ παρακαταθήκας ἀπαιτεῖν ἢ δάνεια ἀναπράττειν ἢ τὰ ἄλλα ποιεῖν, ὅσα κὰν τοῖς μὴ ἑορτώδεσι καιροῖς ἐφεῖται. 92. μηδ' ὅτι ἡ ἑορτὴ σύμβολον ψυχικῆς εὐφροσύνης ἐστὶ καὶ τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας, ἀποταξώμεθα ταῖς κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας πανηγύρεσι· μηδ' ὅτι τὸ περιτέμνεσθαι ἡδονῆς καὶ παθῶν πάντων ἔκτομην καὶ δόξης ἀναίρεσιν ἀσεβοῦς ἐμφαίνει – καθ' ἣν ὑπέλαβεν ὁ νοῦς ἱκανὸς εἶναι γεννᾶν δι' ἑαυτοῦ –, ἀνέλωμεν τὸν ἐπὶ τῇ περιτομῇ τεθέντα νόμον· ἐπεὶ καὶ τῆς περὶ τὸ ἱερὸν ἀγιστείας καὶ μυριῶν ἄλλων ἀμελήσομεν, εἰ μόνου προσέξομεν τοῖς δι' ὑπονοιῶν δηλου- μένοις.

93. ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν σώματι εὐοικεῖναι νομίζεω, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα· ὥσπερ οὖν σώματος, ἐπειδὴ ψυχῆς ἐστὶν οἶκος, προνοητέον, οὕτω καὶ

schenkt hat – schön und gut sowohl zu sein als auch zu scheinen –, der ist wahrhaftig glücklich und hat in der Tat einen großen Namen.

Man muss sich aber um einen guten Ruf kümmern wie um eine große Sache und eine, die dem Leben mit dem Körper von großer Hilfe ist. Er wird mehr oder weniger allen zuteil, die freudig (und) mit Zufriedenheit nichts an den bestehenden Gepflogenheiten ändern, sondern die von den Vätern ererbte Lebensweise sorgfältig bewahren. 89. Es gibt nämlich Leute, die die explizit formulierten Gesetze als Zeichen intelligibler Dinge ansehen und daher die einen allzu genau beachten, die anderen aber leichtfertig vernachlässigen.<sup>114</sup> Diese Leute möchte ich für ihre Willkür tadeln; es wäre nämlich notwendig, sich um beides zu kümmern, sowohl um eine genauere Erforschung der unsichtbaren Dinge als auch um einen untadeligen Umgang mit den sichtbaren. 90. Nun aber (machen sie es folgendermaßen): Als ob sie in der Einöde allein für sich lebten oder Seelen ohne Körper wären und weder eine Stadt noch ein Dorf noch ein Haus noch überhaupt eine Gemeinschaft von Menschen kennen, schauen sie über das, was der großen Menge gut scheint, hinweg und suchen einzig die bloße Wahrheit an und für sich zu ergründen; dabei lehrt sie doch das heilige Wort, sich um eine gute Reputation<sup>115</sup> zu sorgen und nichts von den Sitten aufzugeben, welche göttlich inspirierte und bessere Männer, als es zu unserer Zeit gibt, festgelegt haben. 91. Lasst uns nämlich nicht, weil der siebte Tag<sup>116</sup> eine Lehre ist bezüglich der Macht, die beim Ungewordenen liegt, und bezüglich der Untätigkeit, die beim Gewordenen liegt, die Gesetze bezüglich dieses Tages abschaffen, so dass wir Feuer anzünden oder das Land bearbeiten oder Lasten tragen oder Anklagen erheben oder zu Gericht sitzen oder Bürgschaften zurückfordern oder Darlehen zurückverlangen oder die übrigen Dinge tun, welche auch in den von Festen freien Zeiten erlaubt sind; 92. lasst uns auch nicht, weil das Fest Zeichen der Freude der Seele and der Dankbarkeit gegenüber Gott ist, die Festversammlungen zu den Jahreszeiten<sup>117</sup> aufgeben; und lasst uns nicht, weil das Beschneiden die Herausschneidung der Lust und aller Affekte und die Aufhebung gottloser Einbildung anzeigt<sup>118</sup> – in welcher befangen der Verstand annahm, er sei hinreichend, aus sich selbst heraus hervorzubringen –, das über die Beschneidung erlassene Gesetz aufheben; denn wir werden auch die den Tempel betreffenden heiligen Riten und unzählig viele andere Dinge vernachlässigen, wenn wir nur auf das achten werden, was uns durch die inneren Bedeutungen (dieser Gebräuche) angezeigt wird.

93. Nein, man muss annehmen, dass diese (Gebräuche) dem Körper ähnlich sind, jene aber der Seele.<sup>119</sup> Wie man nun für den Körper Vor-

τῶν ῥητῶν νόμων ἐπιμελητέον· φυλαττομένων γὰρ τούτων ἀριδηλότερον κάκεινα γνωρισθήσεται, ὧν εἰσιν οὗτοι σύμβολα, πρὸς τῷ καὶ τὰς ἀπὸ τῶν πολλῶν μέμψεις καὶ κατηγορίας ἀποδιοδράσκειν.

94. οὐχ ὀργᾶς, ὅτι καὶ Ἀβραάμ τῷ σοφῷ καὶ μεγάλα ἀγαθὰ καὶ μικρὰ προσεῖναι φησι, καὶ καλεῖ τὰ μὲν μεγάλα ὑπάρχοντα καὶ ὑπαρκτά, ἃ τῷ γνησίῳ κληρονομεῖν ἐφέϊται μόνῳ, τὰ δὲ μικρὰ δόματα, ὧν οἱ νόθοι καὶ ἐκ παλλακῶν ἀξιοῦνται; ἐκεῖνα μὲν οὖν ἔοικε τοῖς φύσει, ταῦτα δὲ τοῖς θέσει νομίμοις.

95. ἀγαμαὶ καὶ τῆς παναρέτου Λείας, ἥτις ἐπὶ τῆς Ἀσῆρ γενέσεως, ὅς ἐστι τοῦ αἰσθητοῦ καὶ νόθου σύμβολον πλούτου, φησί· “μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαριοῦσί με αἱ γυναῖκες.” στοχάζεται γὰρ ὑπολήψεως ἐπικεικούς, δικαιοῦσα μὴ μόνον ὑπὸ ἀρρένων καὶ ἀνδρείων ὡς ἀληθῶς λόγων ἐπαινέισθαι, παρ’ οἷς ἡ ἀλώβητος φύσις καὶ τὸ ἀληθές ἀδέκαστον τετίμηται, ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν θηλυτέρων, οἱ τῶν φοινομένων πάντα τρόπον ἥττηνται μηδὲν ἔξω τούτων θεωρητὸν νοῆσαι δυνάμενοι. 96. τελείας δὲ ψυχῆς ἐστὶ καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ δοκεῖν εἶναι μεταποιεῖσθαι, καὶ σπουδάζειν μὴ μόνον παρὰ τῆ ἀνδρῶνίτιδι εὐδοκμεῖν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τῆς γυναικωνίτιδος ἐστίας ἐπαινέισθαι. 97. διὸ καὶ Μωσῆς τὴν τῶν ἱερῶν ἔργων κατασκευὴν οὐ μόνον ἀνδράσιν ἀλλὰ καὶ γυναῖξιν ἐπέτρεψε ποιεῖσθαι· τὰ τε γὰρ νήματα πάντα τῆς ὑακίνθου καὶ πορφύρας καὶ κοκκίνου καὶ βύσσου καὶ τριχῶν αἰγείων ἐπιτελοῦσι, καὶ τὸν ἑαυτῶν κόσμον ἀόκνως εἰσφέρουσι, “σφραγίδας, ἐνώτια, δακτυλίους, περιδέξια, ἐμπλόκια”, πάνθ’ ὅσα χρυσὸν εἶχε τὴν ὕλην, τὸν σώματος κόσμον ἀντικαταλλαττόμεναι τοῦ τῆς εὐσεβείας. 98. προσφιλοτιμούμεναι μέντοι καὶ τὰ κάτοπτρα ἑαυτῶν συγκαθιεροῦσιν εἰς τὴν τοῦ λουτήρος κατασκευὴν, ἵν’ οἱ μέλλοντες ἱερουργεῖν ἀπονιπτόμενοι χεῖρας καὶ πόδας, τὰ ἐγχειρήματα οἷς ἐφορμεῖ καὶ ἐνίδρυσται ὁ νοῦς, ἐνοπτρίζονται ἑαυτοὺς κατὰ μνήμην τῶν ἐσόπτρων, ἐξ ὧν ὁ λουτὴρ δεδημιουργηται· οὕτω γὰρ οὐδὲν αἰσχος ἐν τῷ τῆς ψυχῆς εἶδει περιοψόνται γινόμενον, ἥδη δὲ τὸ νηστείας καὶ καρτερίας ἀνάθημα ἀναθήσουσιν ἱεροπρεπέστατον καὶ τελεώτατον ἀναθημάτων.

sorge treffen muss, weil er das Haus der Seele ist, so muss man sich auch um die explizit formulierten Gesetze sorgen; wenn nämlich diese bewahrt werden, wird man auch jene, deren Zeichen diese sind, deutlicher erkennen, und man wird außerdem dem Tadel und der Anklage durch die große Menge entgehen.

94. Siehst du nicht, dass (Moses) sagt, dass auch der weise Abraham sowohl große als auch kleine Güter besitzt, und dass er die großen „vorhandene“ und „wirklich existente“<sup>120</sup> nennt, die nur dem echtbürtigen (Sohn) zu erben erlaubt sind, die kleinen dagegen „Geschenke“, deren die Bastarde und Nachkommen von Nebenfrauen für würdig befunden werden?<sup>121</sup> Jene nun gleichen den natürlichen Gesetzen, diese den durch Setzung gegebenen.<sup>122</sup>

95. Ich bewundere auch Lea, das Modell aller Tugenden, die bei der Geburt des Ascher, der ein Zeichen des sinnlich wahrnehmbaren und bastardhaften Reichtums ist, sagt: „Glücklich bin ich, weil mich die Frauen glücklich preisen werden.“<sup>123</sup> Sie trachtet nämlich nach positiver Reputation und hält es für richtig, nicht nur von männlichen und wahrhaft mannhaften Worten gelobt zu werden, bei denen die makellose Natur und die unbestechliche Wahrheit in Ehren stehen, sondern auch von den weiblichen, die in jeder Weise den sichtbaren Erscheinungen ergeben sind, da sie nichts, was außerhalb von diesen (geistig) geschaut werden kann, durch Denken erfassen können. 96. Es ist Zeichen einer vollkommenen Seele, sowohl auf das Sein als auch auf den Schein Anspruch zu erheben und sich nicht nur darum zu bemühen, in der Männerhalle guten Ruf zu haben, sondern auch vom Frauteil<sup>124</sup> des Hauses gelobt zu werden. 97. Deshalb hat auch Moses die Bereitung der heiligen Werke nicht nur Männern, sondern auch Frauen anvertraut; sie nämlich verfertigen alle die Webarbeiten mit Blau und Purpur und Scharlach und Leinen und Ziegenhaar,<sup>125</sup> und sie bringen ihren eigenen Schmuck ohne Zögern ein, „Siegelringe, Ohringe, Fingerringe, Arm-bänder, Haarspangen“,<sup>126</sup> alles, was Gold als Material hatte, indem sie den Schmuck des Körpers gegen den der Frömmigkeit tauschen; 98. in ihrem darüber hinausgehenden Ehrgeiz aber geben sie auch ihre Spiegel hin zur Verfertigung des Waschbeckens,<sup>127</sup> damit diejenigen, die sich zu den heiligen Handlungen anschicken, Hände und Füße – d. h. die Unternehmungen, auf denen der Verstand aufbaut und in denen er etabliert ist –, waschen und sich dabei reflektiert sehen in Erinnerung an die Spiegel, aus denen das Waschbecken geschaffen ist; denn so werden sie nicht hinnehmen, dass irgendetwas Schändliches im Bild ihrer Seele entsteht, und sie werden die Weihegabe des Fastens<sup>128</sup> und der Enthaltbarkeit leisten, die heiligste und vollkommenste der Weihegaben.

99. ἀλλ' αὐταὶ μὲν ἀσταί τε καὶ ἀστεῖαι γυναῖκες {αἰσθήσεις} ὡς ἀληθῶς, παρ' αἷς ἢ ἀρετῇ Λεῖα τετιμῆσθαι βούλεται, αἱ δὲ προσαναφλέγουσαι τὸ πῦρ ἐπὶ τὸν ἄθλιον νοῦν ἀπόλιδες· λέγεται γὰρ ὅτι καὶ “γυναῖκες ἔτι προσεξέκαυσαν πῦρ ἐπὶ Μωάβ”. 100. ἀλλ' οὐχ ἐκάστη τῶν τοῦ ἄφρονος αἰσθήσεων ἐξαπτομένη πρὸς τῶν αἰσθητῶν ἐμπύρησι τὸν νοῦν, πολλὴν καὶ ἀπέρατον φλόγα ἐπεισχέουσα μετὰ ῥύμης ἀνηνύτου καὶ φορᾶς; ἄριστον οὖν ἐξευμενίζεσθαι τὸ γυναικῶν τάγμα ἐν ψυχῇ, τῶν αἰσθήσεων, καθάπερ καὶ τῶν ἀνδρῶν, τῶν κατὰ μέρος λογισμῶν· οὕτως γὰρ ἀμείνων βίου διεξόδω χρησόμεθα παγκάλως.

101. διὰ τοῦτο καὶ ὁ αὐτομαθὴς Ἰσαὰκ εὐχεται τῷ σοφίας ἐραστῇ καὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ λαβεῖν ἀγαθὰ· φησὶ γάρ· “δῶν σοὶ ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς δρόσου τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀπὸ τῆς πίστεως τῆς γῆς”, ἴσον τῷ πρότερον μὲν συνεχῇ σοὶ τὸν νοητὸν καὶ οὐράνιον ὑπέτον ἄρδοι, μὴ λάβρως ὡς ἐπικλύσαι, ἀλλ' ἠρέμα καὶ πρᾶως καθάπερ δρόσον ὡς ὀνήσαι· δεύτερον δὲ τὸν αἰσθητὸν καὶ γῆινον πλοῦτον χαρίσαιοιτο λιπαρὸν καὶ πίονα, τὴν ἐναντίαν πενίαν ψυχῆς τε καὶ τῶν αὐτῆς μερῶν ἀφανάνας. 102. ἐὰν μέντοι καὶ τὸν ἀρχιερέα λόγον ἐξετάζης, εὐρήσεις συναδᾶ φρονούντα καὶ τὴν ἱερὰν ἐσθῆτα αὐτῷ πεποικιλμένην ἔκ τε νοητῶν καὶ αἰσθητῶν δυνάμεων· ἥς τὰ μὲν ἄλλα μακροτέρων ἢ κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν δεῖται λόγων καὶ ὑπερθετέον, τὰ δὲ πρὸς τοῖς πέρασιν ἐξετάσωμεν, κεφαλῇ τε καὶ βάσει.

103. οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῆς κεφαλῆς ἐστὶ “πέταλον χρυσοῦν καθαρὸν, ἔχον ἐκτύπωμα σφραγίδος, ἀγίασμα κυρίω”, ἐπὶ δὲ τοῖς ποσὶν ἐπὶ τοῦ τέλους τοῦ ὑποδύτου κώδωνες καὶ ἄνθινα. ἀλλ' ἐκείνη μὲν ἢ σφραγὶς ἰδέα ἐστὶν ἰδεῶν, καθ' ἣν ὁ θεὸς ἐτύπωσε τὸν κόσμον, ἀσώματος δήπου καὶ νοητῆ· τὰ δ' ἄνθινα καὶ οἱ κώδωνες αἰσθητῶν ποιότητων σύμβολα, ὧν ὄρασις καὶ ἀκοὴ τὰ κριτήρια.

104. ἄγαν δ' ἐξητασμένως ἐπιφέρει ὅτι “ἔσται ἀκουστὴ φωνὴ αὐτοῦ εἰσιόντος εἰς τὰ ἅγια”, ἵνα πρὸς τὰ νοητὰ καὶ θεῖα καὶ ὄντως ἅγια εἰσιούσης τῆς ψυχῆς καὶ αἱ αἰσθήσεις ὠφελούμεναι κατ' ἀρετὴν

99. Aber diese, bei denen die Tugend, Lea, geehrt sein will, sind Bürgerinnen und urbane Frauen fürwahr, die dagegen, die zusätzlich noch das Feuer gegen den elenden Verstand entfachen, sind ohne Bürgerrecht; denn es heißt, dass auch „Frauen noch zusätzlich Feuer gegen Moab entfachten“.<sup>129</sup> 100. Aber setzt nicht eine jede von den Wahrnehmungen des Unverständigen, wenn sie von dem Wahrgenommenen entzündet wird, den Verstand in Brand, indem sie eine große und undurchquerbare Flamme auf ihn gießt mit nicht endendem Sturm und Drang? Da ist es das Beste, sich die Kompanie der Frauen in der Seele – der Wahrnehmungen – gnädig zu stimmen, wie auch die der Männer, der einzelnen Gedankengänge; denn so werden wir in sehr schöner Form einen besseren Durchgang durch das Leben haben.

101. Deshalb betet auch der „Selbstlerner“ Isaak für den Liebhaber der Weisheit, dass er sowohl die intelligiblen als auch die sinnlich wahrnehmbaren Güter erhalte; er sagt nämlich: „Gebe dir Gott vom Tau des Himmels und vom Reichtum der Erde“,<sup>130</sup> was gleichbedeutend ist mit ‚möge er dir zunächst kontinuierlich den intelligiblen und himmlischen Regen strömen lassen, nicht heftig, so dass er dich überschwemmt, sondern ruhig und sanft wie Tau, dass er dir nützt; als zweites aber möge er dir den wahrnehmbaren und irdischen Reichtum schenken als glänzenden und fetten, indem er die entgegengesetzte Armut der Seele und ihrer Teile verdorren lässt‘. 102. Wenn du jedoch den Hohepriester, den Logos,<sup>131</sup> prüfst, wirst du finden, dass er damit Übereinstimmendes denkt, und dass sein heiliges Gewand bunt zusammengesetzt ist aus intelligiblen und sinnlich wahrnehmbaren Kräften; dessen übrige Teile bedürfen umfänglicherer Ausführungen, als sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt angemessen sind und müssen (daher) verschoben werden, die Teile an den Extremitäten aber wollen wir untersuchen, die am Kopf und an den Füßen.

103. Auf dem Kopf nun ist „ein Blatt aus purem Gold mit einem Siegelabdruck, ‚Heiligkeit dem Herrn‘“,<sup>132</sup> an seinen Füßen aber, am Ende des Untergewandes, Glocken und Blütenschmuck.<sup>133</sup> Jenes Siegel aber ist die Idee der Ideen, nach der Gott den Kosmos geformt hat,<sup>134</sup> (und sie ist) doch wohl körperlos und intelligibel; der Blütenschmuck aber und die Glocken sind Zeichen sinnlich wahrnehmbarer Eigenschaften, deren Beurteilungsmaßstäbe Sehen und Hören sind.

104. In sehr genau geprüfter Weise aber fügt (Moses) hinzu: „wenn (Aaron) in das Heiligtum eingeht, wird seine Stimme hörbar sein“,<sup>135</sup> damit, wenn die Seele zu den intelligiblen und göttlichen und wahrhaft heiligen Dingen hineingeht, auch die sinnlichen Wahrnehmungen Unterstützung ihrer Tüchtigkeit entsprechend erfahren und mitklingen

συνηχώσι καὶ ὅλον τὸ σύστημα ἡμῶν, ὥσπερ ἐμμελῆς καὶ πολυάνθρωπος χορός, ἐκ διαφερόντων φθόγγων ἀνακεκραμένων ἐν μέλος ἐναρμόνιον συνάδη, τὰ μὲν ἐνδόσιμα τῶν νοημάτων ἐμπνεόντων – ἡγεμόνες γὰρ τοῦ χοροῦ τούτου τὰ νοητά –, τὰ δ' ἐπόμμενα τῶν αἰσθητῶν συναναμελλόντων, ἃ τοῖς κατὰ μέρος χορευταῖς ἀπεικάζεται.

105. συνόλως γάρ, ἢ φησιν ὁ νόμος, “τὰ δέοντα καὶ τὸν ἱματισμὸν καὶ τὴν ὀμιλίαν”, τὰ τρία ταῦτα, ἀφαιρεῖσθαι τὴν ψυχὴν οὐκ ἔδει, ἀλλ' ἕκαστον αὐτῶν βεβαίως προσνέμειν. τὰ μὲν οὖν δέοντα (τὰ) νοητά ἐστὶν ἀγαθὰ, ἃ δεῖ καὶ ἃ χρὴ γενέσθαι λόγῳ φύσεως, ὁ δὲ ἱματισμὸς τὰ περὶ τὸν φαινόμενον τοῦ βίου κόσμον, ἢ δ' ὀμιλία ἢ καθ' ἑκάτερον τῶν εἰρημένων εἰδῶν συνέχεια καὶ μελέτη, ἴν' οἷα τὰ ἀφανῆ νοητὰ τοιαῦτα καὶ τὰ αἰσθητὰ φαίνηται.

106. Πέμπτη τοίνυν ἐστὶ δωρεὰ ἢ κατὰ ψιλὸν μόνον τὸ εἶναι συνισταμένη· λέλεκται δὲ ἐπὶ ταῖς προτέραις, οὐχ ὡς εὐτελεστέρα ἐκείνων, ἀλλ' ὡς ὑπερκύπτουσα καὶ ὑπερβάλλουσα πάσας. τί γὰρ ἂν εἶη τοῦ πεφυκέναι καὶ ἀψευδῶς καὶ ἀπλάστως ἀγαθὸν εἶναι καὶ εὐλογίας ἐπάξιον τελεώτερον; 107. “ἔση” γὰρ φησιν “εὐλογητός”, οὐ μόνον εὐλογημένος· τὸ μὲν γὰρ ταῖς τῶν πολλῶν δόξαις τε καὶ φήμαις παραριθμεῖται, τὸ δὲ τῷ πρὸς ἀλήθειαν εὐλογητῷ. 108. ὥσπερ γὰρ τὸ ἐπαινετὸν εἶναι τοῦ ἐπαινεῖσθαι διαφέρει κατὰ τὸ κρεῖττον καὶ τὸ ψεκτὸν εἶναι τοῦ ψέγεσθαι κατὰ τὸ χεῖρον – τὰ μὲν γὰρ τῷ πεφυκέναι, τὰ δὲ τῷ νομίζεσθαι λέγεται μόνον, φύσις δὲ ἢ ἀψευδῆς δοκίσεως ἐχυρώτερον –, οὕτως καὶ τοῦ εὐλογεῖσθαι πρὸς ἀνθρώπων, ὅπερ ἦν εἰς εὐλογίαν ἄγεσθαι δοξαζόμενον, τὸ πεφυκέναι εὐλογίας ἄξιον, κἂν πάντες ἡσυχάζωσι, κρεῖττον, ὅπερ εὐλογητὸν ἐν τοῖς χρησιμοῖς ἄδεται.

109. Ταῦτα μὲν τὰ ἄθλα τῷ γενησομένῳ δωρεῖται σοφῷ· ἃ δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀπονέμει διὰ τὸν σοφόν, ἐξῆς ἴδωμεν· “εὐλογήσω” φησὶ “τοὺς εὐλογοῦντάς σε, καὶ τοὺς καταρωμένους σε καταράσομαι.”

und unser ganzes zusammengesetztes Wesen wie ein in sich stimmiger und aus vielen Menschen bestehender Chor,<sup>136</sup> aus verschiedenen Tönen, die sich mischen, ein einziges harmonisches Lied zusammen singt, wobei die Gedanken die Melodie vorgeben – denn Führer dieses Chores sind die nur durch Denken zugänglichen Dinge –, das sinnlich Wahrnehmbare aber, das den einzelnen Chormitgliedern gleicht, in das Folgende mit einstimmt.

105. Insgesamt nämlich, wie das Gesetz sagt, durfte man „die lebensnotwendigen Dinge und die Kleidung und den Verkehr“,<sup>137</sup> diese drei Dinge, der Seele nicht wegnehmen, sondern musste ein jedes von ihnen ihr sicher zuteilen. Die lebensnotwendigen Dinge nun sind die nur durch Denken zugänglichen Güter, deren es bedarf und die nach dem Logos der Natur entstehen müssen; die Kleidung sind die Dinge, die mit dem sichtbar wahrnehmbaren Schmuck des Lebens zusammenhängen; und der Verkehr ist der Zusammenhang und die Bemühung um jede von den beiden genannten Gattungen, damit so, wie die unsichtbaren intelligiblen Dinge, auch die sinnlich wahrnehmbaren sich zeigen.

106. Das fünfte Geschenk nun ist das, was allein im bloßen Sein besteht; es ist aber nach den früheren genannt, nicht weil es wertloser ist als jene, sondern weil es sich über alle erhebt und alle übertrifft. Denn was dürfte vollkommener sein, als von Natur aus und ohne Täuschung und Fiktion gut zu sein und wert des Segens? 107. „Du wirst“, sagt nämlich (Moses), „einer, den man segnen kann, sein“,<sup>138</sup> nicht nur einer, der gesegnet worden ist; das eine nämlich wird von den Meinungen und Aussagen der großen Menge angerechnet, jenes aber von dem, der in Wahrheit ein Gesegneter ist. 108. Wie sich nämlich das Lobenswert-Sein vom Gelobt-Werden unterscheidet, indem es besser ist, und das Tadelnwert-Sein vom Getadelt-Werden, indem es schlechter ist – denn das (jeweils) Eine wird aufgrund des Von-Natur-so-Seins gesagt, das (jeweils) Andere aufgrund einer (entsprechenden) Meinung; die Natur aber, die nicht lügt, ist fester gegründet als die bloße Meinung –, so ist auch im Vergleich zum Gesegnet-Werden von Menschen (wovon man meinte, dass es zum Segen führe) der Umstand, von Natur aus des Segens würdig zu sein (auch wenn alle den Mund dazu nicht auftun), besser, und dies wird in den Orakelsprüchen als „gesegnet“ besungen.

*[Kommentierung des Genesis-Verses 12,3]*

109. Diese Preise (also) werden dem, der weise werden soll, geschenkt; was er aber auch den anderen um des Weisen willen zuteilt, wollen wir im Anschluss sehen. „Ich werde segnen“, sagt er, „die dich segnen, und die dich verfluchen, werde ich verfluchen“.<sup>139</sup> 110. Dass

110. τὸ μὲν οὖν ἐπὶ τιμῇ τοῦ σπουδαίου καὶ ταῦτα γίνεσθαι παντὶ τῷ δήλῳ, λέγεται δ' οὐ δι' ἐκεῖνο μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασιν εὐάρμοστον ἀκολουθίαν· τὸν γὰρ ἀγαθὸν καὶ ὁ ἐπαινῶν ἐγκωμιαστὸς καὶ ὁ ψέγων ἔμπαλιν ψεκτός.

ἔπαινον δὲ καὶ ψόγον οὐχ οὕτως ἢ τῶν λεγόντων καὶ γραφόντων πιστοῦται δύναμις, ὡς ἢ τῶν γινομένων ἀλήθεια· ὥστ' οὔτε ἐπαινεῖν οὔτε ψέγειν ἂν δοκοῖεν, ὅσοι τι ψεῦδος ἐν ἑκατέρῳ παραλαμβάνουσιν εἶδει. 111. τοὺς κόλακας οὐχ ὀρᾶς, οἱ μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ ἀποκναίουσι τῶν κολακευομένων τὰ ὠτα θρύπτοντες, οὐκ ἐπινεύοντες ἐφ' ἑκάστῳ τῶν λεγομένων αὐτὸ μόνον ἀλλὰ καὶ ῥήσεις μακρὰς συνείροντες καὶ ῥαψωδοῦντες καὶ εὐχόμενοι μὲν τῇ φωνῇ πολλάκις, ἀεὶ δὲ τῇ διανοίᾳ καταρῶμενοι; 112. τί οὖν ἂν τις εὐφρονῶν εἴποι; ἄρ' οὐχ ὥσπερ ἐχθροὺς μᾶλλον ἢ φίλους τοὺς λέγοντας ὄντας καὶ ψέγειν μᾶλλον ἢ ἐπαινεῖν, κἂν δράματα ὅλα συντιθέντες ἐγκωμίων ἐπάδωσι;

113. τοιγαροῦν ὁ μάταιος Βαλαὰμ ὕμνους μὲν εἰς τὸν θεὸν ὑπερβάλλοντας ἄδων, ἐν οἷς καὶ τὸ “οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός”, ἀσμάτων τὸ ἱεροπρεπέστατον, ἐγκώμια δ' εἰς τὸν ὀρώντα, Ἰσραήλ, μυρία διεξερχόμενος ἀσεβῆς μὲν καὶ ἐπάρατος καὶ παρὰ τῷ σοφῷ κέκριται νομοθέτη, καταρᾶσθαι δέ, οὐκ εὐλογεῖν, νενόμισται. 114. τοῖς γὰρ πολεμίοις φησὶν αὐτὸν ἐπὶ μισθῷ συνταχθέντα μάντιν γενέσθαι κακὸν κακῶν, ἀρὰς μὲν ἐν ψυχῇ θέμενον χαλεπωτάτας γένει τῷ θεοφιλεῖ, εὐχὰς δὲ ἀναγκασθέντα διὰ στόματος καὶ γλώττης ὑπερφυστάτας προφητεῦσαι· τὰ μὲν γὰρ λεγόμενα καλὰ ὄντα ὁ φιλάρετος ὑπήχει θεός, τὰ δ' ἐννοούμενα – φαυλότερα γὰρ ἦν – ἔτικτεν ἢ μισάρετος διάνοια.

115. μαρτυρεῖ δὲ ὁ περὶ τούτων χρησμός· “οὐ γὰρ ἔδωκε” φησὶν “ὁ θεὸς τῷ Βαλαὰμ καταρᾶσασθαί σοι, ἀλλ' ἔστρεψε τὰς κατάρας εἰς εὐλογίαν”, καίτοι πάντων ὅσα εἶπε πολλῆς γεμόντων εὐφημίας. ἀλλ' ὁ τῶν ἐν ψυχῇ ταμιευομένων ἐπίσκοπος ἰδὼν, ᾧ κατιδεῖν ἔξεστι μόνῳ, τὰ ἀθέατα γενέσει, τὴν καταδικάζουσαν ἀπὸ τούτων ψῆφον ἦνεγκε, μάρτυς ἀψευδέστατος ὁμοῦ καὶ κριτῆς ἀδέκαστος ὁ αὐτὸς ὢν· ἐπεὶ καὶ τούναντίον ἐπαινετόν, βλασφημεῖν καὶ κατηγορεῖν δοκοῦντα τῇ φωνῇ κατὰ διάνοιαν εὐλογεῖν τε καὶ εὐφημεῖν. 116.

nun zur Ehre des guten Mannes auch dies geschieht, ist einem jeden klar; es wird aber nicht nur deshalb gesagt, sondern auch wegen der wohlgefühten Reihenfolge in den Dingen; denn wer den Guten lobt, ist (selber) lobenswert, und ebenso wer ihn wiederum tadelt, tadelnswert.

Ein Lob und einen Tadel aber beglaubigt nicht so sehr die Fähigkeit der Sprechenden und Schreibenden wie die Wahrheit dessen, was geschieht; daher dürften alle, die etwas Falsches in jeder von den beiden Formen zur Geltung bringen, weder zu loben noch zu tadeln scheinen. 111. Siehst du nicht die Schmeichler, die Tag und Nacht die Ohren derer, denen sie schmeicheln, malträtiert und strapazieren, indem sie nicht nur zu allem, was gesagt wird, lediglich nicken, sondern auch lange Reden produzieren und deklamieren und mit ihrer Stimme zum einen oft geradezu Gebete vortragen, in ihrem Herzen jedoch stets Flüche formulieren? 112. Was dürfte da jemand sagen, der wohlgesonnen ist? Nicht, dass die, die (so) sprechen, mehr Feinde als Freunde sind und mehr tadeln als loben, auch wenn sie ganze Dramen von Lobhudeleien komponieren und vortragen?

113. Dementsprechend ist der törichte Balaam,<sup>140</sup> als er überschwängliche Hymnen auf Gott sang, unter denen sich auch das „Nicht wie der Mensch ist Gott“<sup>141</sup> befindet – das geziemendste von den heiligen Liedern –, und als er unzählige Loblieder auf den Sehenden, Israel, vortrug, als gottlos und verflucht auch bei dem weisen Gesetzgeber befunden worden und hat als jemand gegolten, der verflucht und nicht segnet. 114. Denn (Moses) sagt, dass er, von den Feinden für Lohn gedungen, zum üblen Seher übler Dinge geworden ist, da er in seiner Seele schlimmste Flüche gegen das gottgeliebte Geschlecht konzipiert hatte, aber gezwungen wurde, mit seinem Mund und seiner Zunge die überschwänglichsten Segenswünsche zu verkünden; was nämlich gesagt wurde und schön war, suggerierte der tugendliebende Gott, was aber gedacht wurde – es war allzu schlimm – gebar das tugendhassende Denken.

115. Es bezeugt aber der über diese Dinge ergangene Orakelspruch: „Nicht nämlich erlaubte“, sagt er, „Gott<sup>142</sup> dem Balaam, dich zu verfluchen, sondern er wandelte die Flüche in Segen“,<sup>143</sup> obwohl alles, was er sagte, voll von Worten guter Vorbedeutung war. Aber der, der die in der Seele aufbewahrten Dinge überwacht, sah – und ihm allein ist es möglich, dies zu sehen – die Dinge, die der Schöpfung nicht sichtbar waren, und platzierte aufgrund von ihnen den verurteilenden Stimmstein, wobei er zugleich der untrügliche Zeuge und ein unbestechlicher Richter war; da auch das Gegenteil lobenswert ist: scheinbar mit der Stimme zu schmähen und zu verurteilen, aber in seinem Denken zu segnen und

σωφρονιστῶν ὡς ἔοικε τοῦτό ἐστι τὸ ἔθος, παιδαγωγῶν, διδασκάλων, γονέων, πρεσβυτέρων, ἀρχόντων, νόμων· ὀνειδίζοντες γάρ, ἔστι δ' ὅπου καὶ κολάζοντες ἕκαστοι τούτων ἀμείνους τὰς ψυχὰς ἀπεργάζονται τῶν παιδευομένων. καὶ ἐχθρὸς μὲν οὐδεὶς οὐδενί, φίλοι δὲ πᾶσι πάντες· φίλων δὲ ἀνόθω καὶ ἀκιβδήλω χρωμένων εὐνοία τοῦτ' ἐστὶν ἔργον ἐλευθεροστομεῖν ἄνευ τοῦ κακονοεῖν. 117. μηδὲν οὖν μήτε τῶν εἰς εὐλογίας καὶ εὐχὰς μήτε τῶν εἰς βλασφημίας καὶ κατάρας ἐπὶ τὰς ἐν προφορᾷ διεξόδους ἀναφερέσθω μᾶλλον ἢ διάνοιαν, ἀφ' ἧς ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς ἐκάτερον εἶδος τῶν λεχθέντων δοκιμάζεται.

118. Ταῦτα μὲν δὴ πρῶτον διὰ τὸν ἀστεῖον ἐτέροις συντυγχάνειν φησίν, ὅταν ἢ ψόγον ἢ ἔπαινον ἢ εὐχὰς ἢ κατάρας ἐθελήσωσιν αὐτῷ τίθεσθαι· μέγιστον δ' ἔξῃς, ὅταν ἡσυχάζωσιν ἐκεῖνοι, τὸ μηδὲν μέρος φύσεως λογικῆς ἀμέτοχον εὐεργεσίας ἀπολείπεσθαι· λέγει γάρ ὅτι “ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς”. 119. ἔστι δὲ τοῦτο δογματικώτατον· ἐὰν γάρ ὁ νοῦς ἄνοσος καὶ ἀπήμων διατελῇ, ταῖς περὶ αὐτὸν ἀπάσαις φυλαῖς τε καὶ δυνάμεσιν ὑγιανούσαις χρηταί, ταῖς τε καθ' ὅρασιν καὶ ἀκοήν καὶ ὅσαι αἰσθητικαὶ καὶ πάλιν ταῖς κατὰ τὰς ἡδονὰς τε καὶ ἐπιθυμίας καὶ ὅσαι ἀντὶ παθῶν εἰς εὐπάθειαν μεταχαράττονται.

120. ἤδη μέντοι καὶ οἶκος καὶ πόλις καὶ χώρα καὶ ἔθνη καὶ κλίματα γῆς ἐνὸς ἀνδρὸς καλοκάγαθίας προμηθημένου μεγάλης ἀπήλαυσαν εὐδαιμονίας, καὶ μάλισθ' ὅτω μετὰ γνώμης ἀγαθῆς ὁ θεὸς καὶ δύναμιν ἔδωκεν ἀνανταγώνιστον, ὡς μουσικῶ καὶ παντὶ τεχνίτῃ τὰ κατὰ μουσικὴν καὶ πᾶσαν τέχνην ὄργανα ἢ ξύλων ὕλην πυρί. 121. τῷ γὰρ ὄντι ἔρρισμα τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν ὁ δίκαιος, καὶ ὅσα μὲν αὐτὸς ἔχει, προφέρων εἰς μέσον ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν χρησομένων ἀφθονα δίδωσιν, ὅσα δ' ἂν μὴ εὐρίσκη παρ' ἑαυτῷ, τὸν μόνον ἀμπλουτον αἰτεῖται θεόν· ὁ δὲ τὸν οὐράνιον ἀνοίξας θησαυρὸν ὀμβρεῖ καὶ ἐπινίφει τὰ ἀγαθὰ ἀθρόα, ὡς τῶν περιγείων ἀπάντων τὰς δεξαμενὰς πλημμυρούσας ἀναχυθῆναι.

Gutes zu sagen. 116. Wie es scheint, ist dies der Brauch von „Zurechtweisern“, von Pädagogen, Lehrern, Eltern, Älteren, Magistraten, Gesetzen; indem nämlich alle von diesen tadeln und manchmal auch strafen, machen sie die Seelen derer, die erzogen werden, besser. Und niemand ist irgendjemand ein Feind, sondern alle sind allen Freund; und dies ist die Aufgabe von Freunden, die ein echtes und unverfälschtes Wohlwollen an den Tag legen: freie Rede zu üben, ohne Böses zu sinnen. 117. Nichts also – weder von den Dingen, die zu Segen und Gebeten, noch von denen, die zu Lästerungen und Verfluchungen gesagt werden – soll eher auf die Wege im Vortrag zurückgeführt werden als auf das (intendierende) Denken, von dem her wie von einer Quelle jede von den beiden Gattungen des Gesagten geprüft wird.

118. Dies also – sagt (die Schrift) – wird zuerst anderen wegen des guten Mannes zuteil, wenn sie ihm entweder Tadel oder Lob oder Segenswünsche oder Verfluchungen entgegenbringen wollen. Das Größte aber in der Folge – wenn jene Ruhe halten – ist, dass kein Teil der vernunftgemäßen Natur ohne Anteil an Wohltat bleibt; (Moses) sagt nämlich: „In dir werden gesegnet werden alle Stämme der Erde.“<sup>144</sup> 119. Dies aber ist eine ausgesprochen wichtige Lehre: Wenn nämlich der Verstand ohne Krankheit und Leiden bleibt, hat er (auch) alle die ihn umgebenden Stämme und Mächte in gesundem Zustand, sowohl die, die mit Sehen und Hören zu tun haben, als auch alle die, die sinnlich wahrnehmen, und wiederum die, die mit Lüsten und Begierden zu tun haben, und alle die, die anstelle von Affekten zu einer guten Gefühlslage umgeprägt werden.

120. Doch sind bereits auch eine Hausgemeinschaft, eine Stadt, Völker und Erdregionen, da sich ein einzelner Mann um sittliche Vorzüglichkeit bemühte, in den Genuss großen Glücks gekommen, und besonders im Fall eines jeden, dem Gott zusammen mit einer guten Denkkraft auch eine unwiderstehliche Macht verliehen hat, wie einem musisch Begabten und jedem handwerklich Guten die für die Musenkunst und jede Kunst erforderlichen Instrumente oder wie einem Feuer Holz als Material. 121. Denn in der Tat eine Stütze des Menschengeschlechts ist der Gerechte,<sup>145</sup> und alles, was er selbst hat, stellt er der Allgemeinheit zum Nutzen derer, die davon Gebrauch machen werden, reichlich zur Verfügung, um alles aber, was er nicht bei sich selber findet, bittet er den einen all-reichen Gott; der aber öffnet die himmlische Schatzkammer und lässt das Gute in reicher Fülle herniederregnen und -schneien, so dass die Auffangbecken aller irdischen Orte sich füllen und überfließen.

122. ταῦτα δὲ τὸν ἰκέτην ἑαυτοῦ λόγον οὐκ ἀποστραφεὶς εἴθε δωρεῖσθαι· λέγεται γὰρ ἐτέρωθι Μωυσέως ἰκετεῦσαντος· “Ἰλεως αὐτοῖς εἰμι κατὰ τὸ ῥῆμά σου”· τοῦτο δέ, ὡς ἔοικεν, ἰσοδυναμεῖ τῷ “ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς”. οὐ χάριν καὶ ὁ σοφὸς Ἀβραάμ πεπειραμένος τῆς ἐν ἅπασιν τοῦ θεοῦ χρηστότητος πεπίστευκεν ὅτι, κἂν πάντα τὰ ἄλλα ἀφανισθῆ, μικρὸν δέ τι λείψανον ἀρετῆς ὥσπερ ἐμπύρευμα διασώζεται, διὰ τὸ βραχὺ τοῦτο κἀκεῖνα οἰκτεῖρει, ὡς πεπτωκότα ἐγείρειν καὶ τεθνηκότα ζωπυρεῖν.

123. σπινθῆρ γὰρ καὶ ὁ βραχύτατος ἐντυφόμενος, ὅταν καταπνευσθεὶς ζωπυρηθῆ, μεγάλην ἐξάπτει πυράν· καὶ τὸ βραχύτατον οὖν ἀρετῆς, ὅταν ἐλπίσι χρῆσταις ὑποθαλπόμενον ἀναλάμψη, καὶ τὰ τέως μεμυκότα καὶ τυφλὰ ἐξωμμάτωσε καὶ τὰ ἀφανανθέντα ἀναβλαστῆν ἐποίησε καὶ ὅσα ὑπὸ ἀγωνίας ἐστεῖρωτο εἰς εὐφορίαν εὐτοκίας περιήγαγεν. οὕτω τὸ σπάνιον ἀγαθὸν ἐπιφροσύνη θεοῦ πολὺ γίνεται χεόμενον, ἐξομοιοῦν τὰ ἄλλα ἑαυτῷ.

124. εὐχόμεθα οὖν τὸν ὡς ἐν οἰκίᾳ στῦλον νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ἄνθρωπον δὲ ἐν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων τὸν δίκαιον διαμένειν εἰς τὴν τῶν νόσων ἄκεσιν· τούτου γὰρ ὑγιαίνοντος τὰς εἰς παντελῆ σωτηρίαν οὐκ ἀπογνωστέον ἐλπίδας, διότι οἶμαι ὁ σωτὴρ θεὸς τὸ πανακέστατον φάρμακον, τὴν Ἰλεω δύναμιν, τῷ ἰκέτῃ καὶ θεραπευτῇ προτείνας ἑαυτοῦ χρῆσθαι πρὸς τὴν τῶν καμνόντων σωτηρίαν ἐπιτρέπει, καταπλάττοντι τῶν ψυχῆς τραυμάτων, ἅπερ ἀφροσύνη καὶ ἀδικία καὶ ὁ ἄλλος τῶν κακιῶν ὄμιλος ἀκονηθεὶς διεΐλεν.

125. ἐναργέστατον δὲ παράδειγμα Νῶε ὁ δίκαιος, ὃς τῷ μεγάλῳ κατακλυσμῷ τῶν τοσοῦτων μερῶν τῆς ψυχῆς ἐγκαταποθέντων ἐρρωμένως ἐπικυματίζων καὶ ἐπινηχόμενος ὑπεράνω μὲν ἔσθη τῶν δεινῶν ἀπάντων, διασωθεὶς δὲ μεγάλας καὶ καλὰς ἀφ' αὐτοῦ ῥίζας ἐβάλετο, ἐξ ὧν οἶα φυτὸν τὸ σοφίας ἀνεβλάστησε γένος· ὅπερ ἡμεροτοκῆσαν τοὺς τοῦ ὀρῶντος, Ἰσραήλ, τριττοὺς ἤνεγκε καρπούς, αἰῶνος μέτρα, τὸν Ἀβραάμ, τὸν Ἰσαάκ, τὸν Ἰακώβ. 126. καὶ γὰρ ἔστι καὶ ἔσται καὶ γέγονεν ἐν τῷ παντὶ ἀρετῆ, ἣν ἀκαιρία μὲν ἴσως ἀνθρώπων ἐπισκιάζουσιν, ὁ δὲ ὀπαδὸς θεοῦ καιρὸς ἀποκαλύπτει

122. Dies aber ist er gewohnt zu schenken, da er seinem bittflehenden Logos nicht den Rücken kehrt;<sup>146</sup> denn es heißt an anderer Stelle, als Moses ihn anflehte: „Gnädig bin ich ihnen gemäß deinem Wort“;<sup>147</sup> dies aber ist, wie es scheint, gleichbedeutend mit „In dir werden gesegnet werden alle Stämme der Erde“. Deswegen hat auch der weise Abraham, nachdem er die Güte Gottes in allem erfahren hat, geglaubt, dass er, auch wenn alles übrige verschwindet, aber ein kleiner Rest von Tugend wie ein verborgener Funke bewahrt wird, um dieses geringen Restes willen sich auch jener erbarmt, so dass er das Gefallene aufrichtet und das Tote neu belebt.<sup>148</sup> 123. Denn selbst der kleinste noch glimmende Funke entzündet, wenn er angeblasen neu zum Leben erweckt wird, (wieder) einen großen Scheiterhaufen; und so verleiht auch das kleinste Bisschen an Tugend, wenn es durch gute Hoffnungen gehegt wieder aufleuchtet, dem bis dahin Geschlossenen und Blinden wieder Sehkraft, lässt das Verdorrte wieder aufblühen und führt alles, was durch Sterilität unfruchtbar geworden war, zurück zu reichlicher Fruchtbarkeit. So wird das seltene Gute durch Gottes kluges Denken zahlreich, indem es sich verbreitet und das übrige sich selbst angleicht.

124. Lasst uns daher darum beten, dass – wie in einem Haus der Stützfeiler – der Verstand in der Seele und der gerechte Mensch im Menschengeschlecht verbleibt zur Heilung der Krankheiten; denn solange dieser gesund ist, darf man die Hoffnungen auf vollkommenes Heil nicht aufgeben, weil – wie ich glaube – der rettende Gott das beste Allheilmittel, seine gnädige Kraft, seinem Bittflehenden und Gottdienenden entgegenstreckt und ihm erlaubt, es für die Rettung der Kranken zu verwenden, indem er wie mit einem Umschlag die Wunden der Seele behandelt, welche von törichten und unrechten Taten und der übrigen aufgestachelten Schar der Schlechtigkeiten aufgerissen wurden.

125. Das deutlichste Beispiel ist Noah der Gerechte,<sup>149</sup> der, als durch die große Überflutung so viele Teile der Seele verschlungen worden waren, sich stark über den Wogen hielt und auf ihnen schwamm und so über allen Gefahren stand, nachdem er aber gerettet worden war, große und schöne Wurzeln von sich ausgehen ließ, aus denen wie eine Pflanze das Geschlecht der Weisheit emporsprossete; dieses brachte die dreifachen Früchte des Sehenden, Israel, hervor, die Maße der Ewigkeit: Abraham, Isaak, Jakob. 126. Denn es ist, wird sein und ist gewesen im All die Tugend, die die Ungehörigkeiten von Menschen vielleicht überschatten, die richtige Zeit aber als Diener Gottes wieder enthüllt; in ihr bringt auch das gute Denken, Sara, einen männlichen Nachkommen hervor, wobei sie nicht nach den zeitlichen Abschnitten des Jahres, sondern gemäß den nicht von Zeit bestimmten Höhepunkten und richtigen Gele-

πάλιν· ἐν ᾧ καὶ ἡ φρόνησις ἀρρενογονεῖ Σάρρα, οὐ κατὰ τὰς χρονικὰς τοῦ ἔτους ὥρας, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἀχρόνους ἀκμὰς καὶ εὐκαιρίας ἐπανθοῦσα· λέγεται γάρ· “ἐπαναστρέφων ἤξω πρὸς σὲ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας, καὶ ἔξει υἴὸν Σάρρα ἡ γυνὴ σου.”

127. Περὶ μὲν οὖν τῶν δωρεῶν, ἅς καὶ τοῖς γενησομένοις τελείοις καὶ δι' αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐτέροις εἴωθε χαρίζεσθαι, δεδήλωται. Λέγεται δὲ ἐξῆς ὅτι “ἐπορεύθη Ἀβραὰμ καθάπερ ἐλάλησεν αὐτῷ κύριος”. 128. τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν ἀδόκονον τέλος, τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν· γίνεται δέ, ὅταν ὁ νοῦς εἰς τὴν ἀρετῆς ἀτραπὸν ἐλθὼν κατ' ἴχνος ὀρθοῦ λόγου βαίῃ καὶ ἔπιται θεῷ, τῶν προστάξεων αὐτοῦ διαμεμνημένος καὶ πάσας ἀεὶ καὶ πανταχοῦ ἔργοις τε καὶ λόγοις βεβαιούμενος. 129. “ἐπορεύθη” γάρ, “καθὰ ἐλάλησεν αὐτῷ κύριος”. τοῦτο δὲ ἐστὶ τοιοῦτον· ὡς λαλεῖ ὁ θεὸς – λαλεῖ δὲ παγκάλως καὶ ἐπαινετῶς –, οὕτως ὁ σπουδαῖος ἕκαστα δρᾷ τὴν ἀτραπὸν εὐθύνων ἀμέμπτως τοῦ βίου, ὥστε τὰ ἔργα τοῦ σοφοῦ λόγων ἀδιαφορεῖν θείων.

130. ἐτέρωθι γοῦν φησὶν ὅτι ἐποίησεν Ἀβραὰμ “πάντα τὸν νόμον μου”. νόμος δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ λόγος θεῖος προσατάτων ἃ δεῖ καὶ ἀπαγορευτῶν ἃ μὴ χρῆ, ὡς μαρτυρεῖ φάσκων ὅτι “ἐδέξατο ἀπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ νόμον”. εἰ τοίνυν λόγος μὲν ἐστὶ θεῖος ὁ νόμος, ποιεῖ δ' ὁ ἀστέιος τὸν νόμον, ποιεῖ πάντως καὶ τὸν λόγον· ὥσθ', ὅπερ ἔφη, τοὺς τοῦ θεοῦ λόγους πράξεις εἶναι τοῦ σοφοῦ. 131. τέλος οὖν ἐστὶ κατὰ τὸν ἱερώτατον Μωυσῆν τὸ ἔπεσθαι θεῷ, ὡς καὶ ἐν ἐτέροις φησὶν· “ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ σου πορεύση”, (οὐ) κινήσει χρώμενον τῇ διὰ σκελῶν – ἀνθρώπου μὲν γὰρ ὄχημα γῆ, θεοῦ δὲ εἰ καὶ σύμπας ὁ κόσμος, οὐκ οἶδα –, ἀλλ' ἔοικεν ἀλληγορεῖν τὴν τῆς ψυχῆς πρὸς τὰ θεῖα δόγματα παριστὰς ἀκολουθίαν, ὣν ἡ ἀναφορὰ πρὸς τὴν τοῦ πάντων αἰτίου γίνεται τιμὴν.

132. ἐπιτείνων δὲ τὸν ἀκάθεκτον πόθον τοῦ καλοῦ παραινεῖ καὶ κολλᾶσθαι αὐτῷ· “κύριον” γάρ φησι “τὸν θεόν σου φοβηθήση καὶ αὐτῷ λατρεύσεις καὶ πρὸς αὐτὸν κολληθήση.” τίς οὖν ἡ κόλλα; τίς; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις· ἀρμόζουσι γὰρ καὶ ἐνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτω φύσει διάνοιαν· καὶ γὰρ Ἀβραὰμ πιστεύσας “ἐγγίξειν θεῷ” λέγεται.

genheiten blüht; denn es heißt: „Auf meiner Rückkehr werde ich zu dir kommen gemäß diesem Zeitpunkt in einem Jahr, und deine Frau Sara wird einen Sohn haben.“<sup>150</sup>

*[Das Ziel: auf dem Weg Gott folgen]*

127. Die Gaben also, welche Gott sowohl denen, die vollkommen werden sollen, als auch um ihretwillen anderen zu geben gewohnt ist, sind damit deutlich gemacht. Es heißt dann im Anschluss: „Abraham machte sich auf den Weg, wie ihm der Herr gesagt hatte.“<sup>151</sup> 128. Dies aber ist das bei den besten Philosophen gepriesene Ziel, nämlich „folgend der Natur“<sup>152</sup> zu leben; es entsteht aber, wenn der Verstand auf den Pfad der Tugend kommt und auf der Spur des richtigen Logos geht und Gott folgt, indem er seiner Gebote eingedenk ist und (diese) alle stets und überall durch Taten und Worte bekräftigt. 129. „Er machte sich“ nämlich „auf den Weg, wie ihm der Herr gesagt hatte“; dies aber bedeutet folgendes: Wie Gott spricht – er spricht aber sehr schön und lobenswert –, so tut der gute Mensch alles, indem er den geraden Weg des Lebens untadelig beschreitet, so dass die Taten des Weisen sich von den göttlichen Worten nicht unterscheiden.

130. An anderer Stelle nun sagt (Moses), dass Abraham „mein ganzes Gesetz“<sup>153</sup> getan hat; das Gesetz aber ist offenbar nichts (anderes) als der göttliche Logos, der vorschreibt, was nötig ist, und verbietet, was nicht sein soll, wie (Moses) bezeugt, wenn er sagt: „Er empfing aus seinen Worten das Gesetz.“<sup>154</sup> Wenn also das Gesetz ein göttlicher Logos ist<sup>155</sup> und der gute Mann das Gesetz befolgt, dann befolgt er auf jeden Fall auch den Logos; so dass – was ich ja sagte – die Worte Gottes die Handlungen des Weisen sind. 131. Nach dem hochheiligen Moses also ist das Ziel, Gott zu folgen – wie er auch an anderen Stellen sagt „du sollst dem Herrn, deinem Gott, nachgehen“<sup>156</sup> –, wobei man sich nicht der Fortbewegung durch die Beine befleißigt (denn was einen Menschen trägt, ist die Erde, ob es aber bei Gott sogar der gesamte Kosmos ist, weiß ich nicht), sondern er scheint allegorisch zu sprechen und auf das Folgen der Seele hin zu den göttlichen Geboten hinzuweisen, deren Hochhalten hinführt zur Ehre dessen, der für alles die Ursache ist.

132. Indem er das unbezähmbare Verlangen nach dem Schönen noch weiter hervorhebt, rät er auch, ihm anzuhängen: „Den Herrn“ – sagt er nämlich – „deinen Gott sollst du fürchten und ihm dienen und ihm anhängen.“<sup>157</sup> Was nun ist der verbindende Leim? Was? Frömmigkeit doch wohl und Glaube;<sup>158</sup> es fügen nämlich zusammen und vereinen die Tugenden das Denken mit der unzerstörbaren Natur; denn es heißt, Abraham glaubte und „kam Gott nahe“.<sup>159</sup>

133. ἐὰν μέντοι πορευόμενος μήτε κάμη, ὡς ὑπενδούς ὀκλάσαι, μήτε ῥαθυμήση, ὡς παρ' ἐκάτερα ἐκτραπόμενος πλανᾶσθαι τῆς μέσης καὶ εὐθυτενοῦς διαμαρτῶν ὁδοῦ, μιμησάμενος δὲ τοὺς ἀγαθοὺς δρομεῖς τὸ στάδιον ἀπταιστώως ἀνύσῃ τοῦ βίου, στεφάνων καὶ ἄθλων ἐπαξίων τεύξεται πρὸς τὸ τέλος ἐλθῶν. 134. ἢ οὐ τοῦτ' εἰσὶν οἱ στέφανοι καὶ τὰ ἄθλα, μὴ ἀτυχήσαι τοῦ τέλους τῶν πονηθέντων, ἀλλ' ἐφικέσθαι τῶν δυσεφίκτων φρονήσεως περάτων;

τί οὖν τοῦ φρονεῖν ὀρθῶς ἐστὶ τέλος; ἀφροσύνην ἑαυτοῦ καὶ παντὸς τοῦ γενητοῦ καταψηφίσασθαι· τὸ γὰρ μηδὲν οἰεσθαι εἰδέναί πέρας ἐπιστήμης, ἐνὸς ὄντος μόνου σοφοῦ τοῦ καὶ μόνου θεοῦ. 135. διὸ καὶ παγκάλως Μωυσῆς καὶ πατέρα τῶν ὄλων καὶ ἐπίσκοπον τῶν γενομένων αὐτὸν εἰσήγαγεν εἰπών· “εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησε, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν”· οὐδενὶ γὰρ ἐξῆν τὰ συσταθέντα κατιδεῖν ἄκρως ὅτι μὴ τῷ πεποιηκότι.

136. πάριτε νῦν οἱ τύφου καὶ ἀπαιδευσίας καὶ πολλῆς ἀλαζονείας γέμοντες, οἱ δοκησίσοφοι καὶ μὴ μόνον ὃ ἐστὶν ἕκαστον εἰδέναί σαφῶς ἐπιφάσκοντες, ἀλλὰ καὶ τὰς αἰτίας προσαποδιδόναι διὰ θρασύτητα τολμῶντες, ὥσπερ ἢ τῆ τοῦ κόσμου γενέσει παρατυχόντες καὶ ὡς ἕκαστα καὶ ἐξ ὧν ἀπετελεῖτο κατιδόντες ἢ σύμβουλοι περὶ τῶν κατασκευαζομένων τῷ δημιουργῷ γενόμενοι. 137. εἶτα τῶν ἄλλων ἅπαξ ἀπάντων μεθέμενοι γνωρίσατε ἑαυτοὺς καὶ οἵτινές ἐστε σαφῶς εἶπατε, κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ τὴν ψυχὴν, κατὰ τὴν αἴσθησιν, κατὰ τὸν λόγον, καθ' ἓν τι κἂν τὸ βραχύτατον τῶν εἰδῶν. τί ἐστὶν ὄρασις ἀποφήνασθε καὶ πῶς ὀράτε, τί ἀκοή καὶ πῶς ἀκούετε, τί γεῦσις, τί ἀφή, τί ὄσφρησις καὶ πῶς καθ' ἕκαστην ἐνεργεῖτε ἢ τίνες εἰσὶν αἱ τούτων πηγαί, ἀφ' ὧν καὶ τὸ εἶναι ταῦτα συμβέβηκε. 138. μὴ γὰρ μοι περὶ σελήνης καὶ ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατ' οὐρανὸν καὶ κόσμον οὕτως μακρὰν διωκισμένων καὶ τὰς φύσεις διαφερόντων ἀερομυθεῖτε, ὧ κενοὶ φρενῶν, πρὶν ἑαυτοὺς ἐρευνῆσαι καὶ γινῶναι. τῆνικαῦτα γὰρ ἴσως καὶ περὶ ἐτέρων διεξιούσι πιστευτέον· πρὶν δὲ οἵτινές ἐστε αὐτοὶ παραστήσαι, μὴ νομίζετε κριταὶ τῶν ἄλλων ἢ μάρτυρες ἀψευδέστατοὶ ποτε γενήσεσθαι.

133. Wenn er jedoch auf der Wanderung weder ermüdet, so dass er nachgibt und strauchelt, noch leichtfertig wird, so dass er nach beiden Seiten abschweifend umherirrt und damit den mittleren und geraden Weg verfehlt, sondern die guten Läufer nachahmt und den Stadionlauf des Lebens ohne Fall zu Ende bringt, wird er, zum Ziel gekommen, würdige Kränze und Kampfpreise erhalten.<sup>160</sup> 134. Oder sind nicht dies die Kränze und die Kampfpreise, das Ziel der mühevoll ausgeführten Arbeiten nicht zu verfehlen, sondern an die schwer zu erreichenden Grenzen des Denkens zu gelangen?

Was nun ist das Ziel des richtigen Denkens? Sich selbst und alles Gewordene als der Unverständigkeit schuldig zu befinden. Denn der Glaube, nichts zu wissen,<sup>161</sup> ist das Ende des Wissens, da nur ein einziger weise ist: der ebenfalls einzige Gott. 135. Deswegen auch hat Moses ihn sehr schön sowohl als Vater des Alls und Aufseher der Dinge,<sup>162</sup> die geworden sind, eingeführt, indem er sagte: „Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe: es war sehr schön“;<sup>163</sup> denn niemand war es möglich, die geformten Dinge genau zu betrachten, außer dem, der sie gemacht hat.

136. Kommt jetzt herbei, die ihr von Eitelkeit und Unbildung und großer Arroganz voll seid, die ihr euch für weise haltet und nicht nur behauptet, alles, was ist, genau zu kennen, sondern in eurer Kühnheit auch noch wagt, zusätzlich die Ursachen anzugeben,<sup>164</sup> als wärt ihr entweder bei der Entstehung des Kosmos dabeigewesen und hättet genau gesehen, wie alles und woraus es verfertigt wurde, oder als wärt ihr hinsichtlich der Dinge, die da geschaffen wurden, dem Schöpfer Ratgeber gewesen. 137. Lasst da einmal alle übrigen Dinge fahren und erkennt euch selbst und sagt klar, wer ihr seid: in Hinsicht auf den Körper, die Seele, die Wahrnehmung, die Vernunft, in Hinsicht auch auf den kleinsten von den Aspekten (eures Seins). Erläutert, was Sehen ist und wie ihr seht, was Hören ist und wie ihr hört, was Geschmack, was Tasten, was Riechen ist und wie ihr in einer jeden (der Wahrnehmungsarten) tätig seid, oder was deren Quellen sind, aus denen es sich ergeben hat, dass diese existieren. 138. Macht mir nämlich keine luftigen Ausführungen über Mond und Sonne und alles andere, was es im Himmel und im Kosmos gibt, was so weit entfernt ist und sich in seiner Natur unterscheidet, ihr Verstandesleeren, bevor ihr euch nicht selbst erforscht und erkannt habt. Denn dann vielleicht ist euch auch zu glauben, wenn ihr euch über andere Dinge ergeht; bevor ihr aber präsentiert, wer ihr selbst seid, sollt ihr nicht glauben, dass ihr jemals Beurteiler der übrigen Dinge oder völlig wahrhaftige Zeugen sein werdet.

139. τούτων δὴ τούτων ἐχόντων τὸν τρόπον τελειωθείς ὁ νοῦς ἀποδώσει τὸ τέλος τῷ τελεσφόρῳ θεῷ κατὰ τὸ ἱερώτατον γράμμα· νόμος γὰρ ἐστὶ τὸ τέλος εἶναι κυρίου πότε οὖν ἀποδίδωσιν; ὅταν “ἐπὶ τὸν τόπον ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ” παραγένηται, παρελθὼν τὰς πλείους μοίρας τῶν χρονικῶν διαστημάτων καὶ ἤδη πρὸς τὴν ἄχρονον μεταβαίνων φύσιν· 140. τότε γὰρ καὶ τὸν ἀγαπητὸν υἱὸν ἱερουργήσει, οὐχὶ ἄνθρωπον – οὐ γὰρ τεκνοκτόνος ὁ σοφός –, ἀλλὰ τὸ τῆς ἀρετώσης ψυχῆς γέννημα ἄρρεν, τὸν ἐπανθήσαντα καρπὸν αὐτῆ, ὃν πῶς ἤνεγκεν οὐκ ἔγνω, βλάβημα θεῖον, οὐ φανέντος ἢ δόξασα κυοφορηῆσαι τὴν ἄγνοιαν τοῦ συμβάντος ἀγαθοῦ διηγείται φάσκουσα· “τίς ἀναγγελεῖ Ἀβραάμ” – ὡς ἀπιστοῦντι δήπου περὶ τὴν τοῦ αὐτομαθοῦς γένους ἀνατολὴν – “ὅτι θηλάζει παιδίον Σάρρα”, οὐχὶ πρὸς Σάρρας θηλάζεται; τὸ γὰρ αὐτοδίδακτον τρέφεται μὲν ὑπ’ οὐδενός, τροφή δ’ ἐστὶν ἄλλων, ἅτε ἱκανὸν διδάσκειν καὶ μαθάνειν οὐ δεόμενον.

141. “ἔτεκον γὰρ υἱόν”, οὐχ ὡς γυναῖκες Αἰγύπτιαι κατὰ τὴν τοῦ σώματος ἀκμήν, ἀλλ’ ὡς αἱ Ἑβραῖαι ψυχαί, “ἐν τῷ γῆρα μου”, ὅτε τὰ μὲν ὅσα αἰσθητὰ καὶ θνητὰ μεμάρανται, τὰ δὲ νοητὰ καὶ ἀθάνατα ἀνήβηκεν, ἃ γέρωσ καὶ τιμῆς ἐστὶν ἐπάξια. 142. καὶ “ἔτεκον” μαιευτικῆς τέχνης οὐ προσδεθηθεῖσα· τίκτομεν γὰρ καὶ πρὶν εἰσελθεῖν τινὰς ἐπινοίας καὶ ἐπιστήμας ἀνθρώπων πρὸς ἡμᾶς ἄνευ τῶν ἐξ ἔθους συνεργούντων, σπείροντος καὶ γεννῶντος θεοῦ τὰ ἀστεῖα γεννήματα, ἃ τῷ δόντι προσηκόντως κατὰ τὸν ἐπ’ εὐχαριστία τεθέντα νόμον ἀποδίδονται· “τὰ γὰρ δῶρά μου, δόματά μου, καρπώματά μου” φησὶ “διατηρήσατε προσφέρειν ἐμοί”.

143. τοῦτ’ ἐστὶ τὸ τέλος τῆς ὁδοῦ τῶν ἐπομένων λόγοις καὶ προστάξει νομίμοις καὶ ταύτῃ βαδιζόντων, ἧ ἂν ὁ θεὸς ἀφηγήται· ὁ δὲ ὑπενδούς ὑπὸ τοῦ πεινῶντος ἡδονῆς καὶ λίχνου παθῶν, ὄνομα Ἀμαλῆκ – ἐρμηνεύεται γὰρ λαὸς ἐκλείχων –, ἐκτεμήσεται. 144. μηνύουσι δὲ οἱ χρησμοὶ ὅτι λοχῶν ὁ τρόπος οὗτος, ἐπειδὴν τὸ ἐρρωμενέστερον τῆς ψυχικῆς δυνάμεως κατίδη περαιωθέν, ὑπανιστάμενος τῆς ἐνέδρας τὸ κεκμηκὸς μέρος ὡς “οὐραγίαν

139. Da sich dies so verhält, wird der Verstand, wenn er vervollkommen ist, sein Ziel dem Vollendung bringenden Gott überantworten, gemäß der hochheiligen Schrift; denn es gibt ein Gesetz, dass das Ziel dem Herrn gehört.<sup>165</sup> Wann nun überantwortet er es? Wenn er „an den Platz, den ihm Gott genannt hat, am dritten Tag“ gelangt ist,<sup>166</sup> da er die Mehrzahl der Teile der Zeiteinheiten durchschritten hat und bereits dabei ist, in die zeitlose Natur hinüberzugehen; 140. denn dann wird er auch seinen geliebten Sohn zum Opfer machen, nicht einen Menschen – denn der Weise ist kein Kindertöter –, sondern das männliche Produkt der blühenden Seele, die auf ihr erblühte Frucht, von der sie nicht weiß, wie sie sie hervorgebracht hat, einen göttlichen Sprössling, nach dessen Erscheinen die, die mit ihm schwanger gegangen zu sein schien, ihr Unwissen über das ihr widerfahrene Gute darlegt, indem sie sagt: „Wer wird Abraham künden,“ – weil er wohl ungläubig sein werde hinsichtlich des Aufgangs des Geschlechts, das selbst lernt – „dass ein Kind Sara säugt?“<sup>167</sup> nicht: dass es von Sara gesäugt wird. Denn was sich selbst unterrichtet, wird von niemandem genährt, sondern ist (selber) Nahrung für andere, da es hinreichend fähig ist zu lehren und des Lernens nicht bedarf.

141. „Ich habe einen Sohn geboren“, nicht wie die ägyptischen Frauen in der Blütezeit des Körpers,<sup>168</sup> sondern wie die hebräischen Seelen, „in meinem Alter“,<sup>169</sup> wenn alles, was sinnlich wahrnehmbar und sterblich ist, (schon) verdorrt ist, das Intelligible aber und Unsterbliche, was der Ehre und Anerkennung würdig ist, wieder jung geworden ist. 142. Und „ich habe geboren“, ohne dazu der Hebammenkunst zu bedürfen,<sup>170</sup> denn wir gebären auch, bevor zu uns hinein kommen Gedanken und Kenntnisse von Menschen, ohne die Dinge, die nach dem Brauch ebenfalls Hilfe leisten, da Gott die guten Nachkommen aussät und hervorbringt, welche dem Geber in geziemender Weise nach dem Gesetz der Dankbarkeit zurückerstattet werden: „Denn achtet darauf“, sagt (Moses), „meine Geschenke, meine Gaben, meine Früchte mir darzubringen.“<sup>171</sup>

143. Dies ist das Ziel<sup>172</sup> des Weges derer, die den gesetzmäßigen Worten und Befehlen folgen und dort gehen, wo immer Gott sie führt; wer aber nachgibt unter der Einwirkung dessen, der nach Lust hungert und lüstern nach Leidenschaften ist, unter dem Namen Amalek – denn er wird übersetzt mit „das Volk, das ausleckt“<sup>173</sup> –, wird herausgeschnitten sein. 144. Es zeigen aber die Orakelsprüche an, dass dieser Charakter im Hinterhalt liegt und, sobald er sieht, dass der stärkere Teil der Seelen-Streitmacht hinübergezogen ist, aus seinem Hinterhalt heraustritt und den ermüdeten Teil wie „die Nachhut zusammenhaut“.<sup>174</sup> Die Mü-

κόπτει". κάματος δ' ὁ μὲν ἐστὶν εὐένδοτος ἀσθένεια λογισμοῦ μὴ δυναμένου τοὺς ὑπὲρ ἀρετῆς ἀχθοφορῆσαι πόνους, ἐν ἐσχατιαῖς οὗτος εὐρισκόμενος εὐαλωτότατος· ὁ δὲ ἐστὶν ὑπομονὴ τῶν καλῶν, τὰ μὲν καλὰ ἀθρόα ἐρωμένως ἀναδεχομένως, μηδὲν δὲ τῶν φαύλων, κὰν εἰ κουφότατον εἴη, βαστάσαι δικαίων, ἀλλ' ὡς βαρύτερατον ἀχθος ἀπορρίπτων. 145. διὸ καὶ τὴν ἀρετὴν ὁ νόμος εὐθυβόλῳ προσεῖπεν ὀνόματι Λείαν, ἣτις ἐρμηνευθεῖσα λέγεται κοπιῶσα· τὸν γὰρ τῶν φαύλων βίον ἐπαχθῆ καὶ βαρὺν ὄντα φύσει κοπιῶδη προσηκόντως αὕτη νενόμικε καὶ οὐδὲ προσιδεῖν ἀξιοί, τὰς ὄψεις πρὸς μόνον τὸ καλὸν ἀποκλίνουσα.

146. σπουδαζέτω δ' ὁ νοῦς μὴ μόνον ἀνευδότης καὶ εὐτόνως ἔπεσθαι θεῷ, ἀλλὰ καὶ τὴν εὐθειαν ἀτραπὸν ἰέναι πρὸς μηδέτερα νεύων, μήτε τὰ δεξιὰ μήτε τὰ εὐώνυμα, οἷς ὁ γήινος Ἐδῶμ ἐμπεφώλευκε, τοτὲ μὲν ὑπερβολαῖς καὶ περιουσίαις, τοτὲ δὲ ἐλλείψει καὶ ἐνδείαις χρώμενος. ἄμεινον γὰρ ὀδῶ τῆ μέση βαδίζειν ἐστὶ τῆ πρὸς ἀλήθειαν βασιλικῆ, ἣν ὁ μέγας καὶ μόνος βασιλεὺς θεὸς ταῖς φιλαρέτοις ψυχαῖς ἠϋρυνεν ἐνδιαίτημα κάλλιστον. 147. διὸ καὶ τινες τῶν τὴν ἡμερον καὶ κοινωνικὴν μετιόντων φιλοσοφίαν μεσότητος τὰς ἀρετὰς εἶπον εἶναι, ἐν μεθορίῳ στήσαντες αὐτάς, ἐπειδὴ τό τε ὑπέραυχον ἀλαζονείας γέμον πολλῆς κακῶν καὶ τὸ ταπεινοῦ καὶ ἀφανοῦς μεταποιεῖσθαι σχήματος εὐεπίβατον, τὸ δὲ μεταξὺ ἀμφοῖν κεκραμένον ἐπιεικῶς ὠφέλιμον. 148. Τὸ δὲ "ῶχετο μετ' αὐτοῦ Λῶτ" τίνα ἔχει λόγον σκεπτέον. ἔστι μὲν οὖν Λῶτ ἐρμηνευθεὶς ἀπόκλις· κλίνεται δὲ ὁ νοῦς τοτὲ μὲν τὰγαθόν, τοτὲ δ' αὐτὸ κακὸν ἀποστρεφόμενος. ἄμφω δὲ ταῦτα πολλάκις περὶ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν θεωρεῖται· εἰσὶ γὰρ τινες ἐνδοιασταὶ καὶ ἐπαμφοτερισταί, πρὸς ἐκάτερον τοῖχον ὥσπερ σκάφος ὑπ' ἐναντίων πνευμάτων διαφερόμενον ἀποκλίνοντες ἢ καθάπερ ἐπὶ πλάστιγγος ἀντιρρέποντες, ἐφ' ἑνὸς στηριχθῆναι βεβαίως ἀδυνατοῦντες. ὦν οὐδὲ τὴν ἐπὶ τὰ ἀμείνω τροπὴν ἐπαινετέον· φορᾶ γὰρ, ἀλλ' οὐ γνώμη γίνεται. 149. τούτων καὶ ὁ Λῶτ ἐστὶ θιασώτης, ὃν φησὶν οἶχεσθαι μετὰ τοῦ σοφίας

digkeit aber ist zum einen die leicht nachgebende Schwäche des Denkens, das nicht die mühevollen Lasten zur Erlangung der Tugend tragen kann (diese Art Müdigkeit findet sich an den äußersten Rändern [des Heeres] und ist sehr leicht zu überwältigen); die andere Art von Müdigkeit ist das Aushalten der edlen Dinge, die diese edlen Dinge in geballter Form kraftvoll annimmt, keines aber von den schlechten Dingen – auch wenn es das leichteste wäre – zu tragen für richtig hält, sondern es wie die schwerste Last von sich wirft. 145. Deshalb auch bezeichnete das Gesetz die Tugend mit dem treffenden Namen Lea, der übersetzt wird als „die durch Arbeiten Ermüdende“;<sup>175</sup> denn die Tugend erachtet das Leben der Schlechten, das belastet und schwer ist, in geziemender Weise als von Natur ermüdend und hält es nicht einmal für wert, darauf zu schauen, da sie ihre Blicke allein zum Schönen hinwendet.

146. Es soll sich aber der Verstand bemühen, nicht nur unnachgiebig und kraftvoll Gott zu folgen, sondern auch den geraden Weg zu gehen und nach keiner von den beiden Seiten sich zu neigen, weder nach rechts noch nach links; in diesen Gefilden hat der erdverbundene Edom<sup>176</sup> seine Höhle, der sich bald Übertreibungen und Überschüssen, bald Defiziten und Mangelserscheinungen hingibt. Es ist ja besser, auf dem mittleren Weg<sup>177</sup> zu wandeln, der der wahrhaft königliche ist<sup>178</sup> und den der große und einzige König, Gott, für die tugendliebenden Seelen als schönste Verweilstätte breit angelegt hat. 147. Deswegen haben auch einige von denen, die die zivilisierte und gemeinschaftsorientierte Form der Philosophie verfolgen, gesagt, die Tugenden seien mittlere Zustände,<sup>179</sup> und stellten sie in einen Grenzbereich, da einerseits die von massiver Arroganz strotzende Prahlerlei schlecht sei, andererseits das Streben nach bescheidenem und unauffälligen Auftreten leicht angreifbar, dagegen das zwischen beiden sinnvoll Gemischte nützlich.

148. Welche Bedeutung aber der Satz<sup>180</sup> „es zog mit ihm Lot“<sup>181</sup> hat, muss geprüft werden. Nun bedeutet Lot übersetzt ‚Sich-Abwenden‘,<sup>182</sup> es wendet sich aber der Verstand, indem er bald sich vom Guten, bald sich wiederum vom Schlechten abkehrt. Dies beides lässt sich oft bei Ein und Demselben beobachten; es gibt nämlich manche Zweifler und Schwanker, die zu jeder der beiden Seiten tendieren wie ein Schiff, das von gegensätzlichen Windstößen hin- und hergetrieben wird, oder wie auf einer Waagschale hin- und herrutschen, da sie nicht in der Lage sind, sich fest auf einer zu verankern. Bei diesen sollte nicht einmal die Wende zum Besseren gelobt werden; denn sie geschieht durch eine Strömung, nicht durch rationalen Entschluss. 149. Ein Mitglied dieser Gruppe ist auch Lot, von dem (Moses) sagt, er sei zusammen mit dem Liebhaber der Weisheit weggezogen. Nachdem er begonnen hatte, je-

ἐραστοῦ. καλὸν δ' ἦν ἀρξάμενον ἐκείνῳ παρακολουθεῖν ἀπομαθεῖν ἀμαθίαν καὶ μηκέτι παλινδρομῆσαι πρὸς αὐτήν. ἀλλὰ γὰρ οὐχ ἔνεκα τοῦ μιμησάμενον τὸν ἀμείνω βελτιωθῆναι συνέρχεται, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ κάκεινῳ παρασχεῖν ἀντισπάσματα καὶ μεθολκὰς καὶ κατὰ τὴν ὁδὸν ἐνθεῖναι ὀλίσθους\*. 150. τεκμήριον δέ· ὁ μὲν ἐπὶ τὴν ἀρχαίαν ὑποτροπιάσας νόσον οἰχῆσεται ληφθεὶς αἰχμάλωτος ὑπὸ τῶν ἐν ψυχῇ πολεμίων, ὁ δὲ τὰς ἐξ ἐνέδρας ἐπιβουλὰς αὐτοῦ φυλαξάμενος πάση μηχανῇ διοικισθήσεται. τὸν δὲ διοικισμόν αὐθις μὲν, οὐπω δὲ ποιήσεται. νῦν μὲν γὰρ τὰ θεωρήματα αὐτῷ ὡς ἂν ἄρτι ἀρχομένῳ τῆς θείας θεωρίας πλαδᾶ καὶ σαλεύει· ὅταν δ' ἤδη παγέντα κραταιότερον ἰδρῦθῇ, δυνήσεται τὸ δελεάζον καὶ κολακεῦον ὡς ἐχθρὸν ἀκατάλλακτον καὶ δυσθήρατον φύσει διαζεύξει.

151. τοῦτο γὰρ ἔσθ' ὁ δυσαπότριπτον ὄν παρέπεται ψυχῇ κωλῶν αὐτήν πρὸς ἀρετὴν ὠκυδρομεῖν· τοῦθ', ἠνίκα καὶ τὴν Αἴγυπτον ἀπελείπομεν, τὴν σωματικὴν χώραν ἄπασαν, ἀπομαθεῖν τὰ πάθη σπουδάσαντες κατὰ τὰς τοῦ προφήτου λόγου, Μωυσέως, ὑφηγήσεις, ἠκολούθησεν ἡμῖν, ἐλλαμβανόμενον τῆς περὶ τὴν ἔξοδον σπουδῆς καὶ τῷ τάχει τῆς ἀπολείψεως ὑπὸ φθόνου βραδυτήτας ἐμποιοῦν· 152. λέγεται γὰρ ὅτι “καὶ ἐπίμικτος πολὺς συνανέβη αὐτοῖς, καὶ πρόβατα καὶ βόες καὶ κτήνη πολλὰ σφόδρα”, ὁ δὲ ἐπίμικτος οὗτος ἦν τὰ κτηνώδη καὶ ἄλογα τῆς ψυχῆς, εἰ δεῖ τάληθές εἰπεῖν, δόγματα.

παγκάλως δὲ καὶ εὐθυβόλως τὴν τοῦ φαύλου ψυχὴν ἐπίμικτον καλεῖ· συνηρημένη γὰρ καὶ συμπεφορημένη καὶ μιγὰς ὄντως ἐκ πλειόνων καὶ μαχομένων δοξῶν, μία μὲν οὔσα ἀριθμῷ, μυριάς δὲ τῷ πολυτρόπῳ. 153. διὸ καὶ τῷ ἐπίμικτος πρόσκειται πολὺς· ὁ μὲν γὰρ πρὸς ἓν μόνον ἀφορῶν ἀπλοῦς καὶ ἀμιγῆς καὶ λειὸς ὄντως, ὁ δὲ πολλὰ τέλη τοῦ βίου προτιθέμενος πολὺς καὶ μιγὰς καὶ δασὺς ἀληθεία. οὗ χάριν οἱ χρησμοὶ τὸν μὲν ἀσκητὴν τῶν καλῶν Ἰακῶβ λειόν, τὸν δὲ τῶν αἰσχίστων Ἡσαῦ δασὺν εἰσάγουσι.

154. διὰ τὸν ἐπίμικτον καὶ δασὺν τοῦτον ὄχλον ἐκ μιγάδων καὶ συγκλύδων συμπεφυρμένον δοξῶν ὠκυδρομῆσαι δυνάμενος ὁ νοῦς, ὅτε τὴν σωματικὴν χώραν ἀπεδίδρασκεν, Αἴγυπτον, καὶ τρισὶν ἡμέραις διαδέξασθαι τὸν ἀρετῆς κλῆρον φωτὶ τρισσῷ, μνήμη τῶν

nem zu folgen, wäre es schön gewesen, die Ungelehrsamkeit zu verlernen und nicht mehr zu ihr zurückzukehren. Aber er zieht ja nicht mit, um den besseren nachzuzahlen und dadurch (selbst) besser zu werden, sondern um auch jenem Ablenkungen und Umwege zu bereiten und Gelegenheiten zum Straucheln auf dem Weg einzufügen.<sup>183</sup> 150. Ein Indiz dafür: Der eine, zu seiner alten Krankheit zurückgekehrt, wird verschwinden, gefangen genommen von den Feinden in der Seele, der andere aber wird sich vor seinen Nachstellungen aus dem Hinterhalt mit jedem Mittel in Acht nehmen und sich von ihm trennen. Die Trennung wird er ein anderes Mal, aber (zunächst) noch nicht durchführen. Denn jetzt sind seine Betrachtungen, da er gerade erst mit der göttlichen Kontemplation beginnt, noch schlaff und schwankend; wenn sie aber einmal festere Gestalt annehmen und sicherer etabliert sind, wird er das, was ihn zu verlocken sucht und ihm schmeichelt, wie einen von Natur unversöhnlichen und schwer zu fassenden Feind (von sich) trennen können.

151. Dies nämlich ist, was als etwas schwer Abreibbares der Seele anhangt und sie daran hindert, in schnellem Lauf zur Tugend zu gelangen; dies folgte uns,<sup>184</sup> als wir auch Ägypten verließen, das Land des Körpers in seiner Gänze, als wir die Affekte zu verlernen uns bemühten gemäß den Anweisungen des prophetischen Logos, Moses, und es hinderte den Eifer des Auszugs und fügte der Schnelligkeit des Aufbruchs aus Neid Verzögerungen ein; 152. es heißt nämlich: „Auch viel gemischtes Volk zog mit ihnen hinauf, und Schafe und Rinder und sehr viel Vieh“,<sup>185</sup> dieses gemischte Volk aber waren die tierischen und unvernünftigen – wenn man die Wahrheit sagen soll – Meinungen der Seele.

Sehr schön und treffend aber nennt er die Seele des Schlechten ‚gemischt‘; denn zusammengestoppelt und aufgehäuft und in der Tat ein Mischmasch ist sie aus ziemlich vielen und im Kampf liegenden Meinungen, eine zwar an Zahl, eine Myriade aber in ihrer Vielfältigkeit. 153. Deshalb auch ist dem Wort ‚gemischt‘ das Wort ‚viel‘ beigegeben; derjenige nämlich, der nur auf eines blickt, ist einfach und ungemischt und wirklich glatt, derjenige aber, der sich viele Ziele des Lebens vorsetzt, ist viel und gemischt und wahrhaftig rau. Deshalb führen die Orakelsprüche den Praktizierer der schönen Dinge, Jakob, als glatt ein, den Praktizierer der schändlichsten aber, Esau, als dicht behaart.<sup>186</sup>

154. Wegen dieser gemischten und rauen Menge, zusammengerührt aus vermischten und zusammengelaufenen Meinungen, wurde der Verstand eine Zahl von vierzig Jahren, die Länge einer so ausgedehnten Zeit, aufgerieben, indem er im Kreis herumlief und umherirrte wegen der Vielfältigkeit (jener Menge), während doch der gerade Weg der am

παρεληλυθότων καὶ ἑναργεία τῶν παρόντων καὶ τῆ τῶν μελλόντων ἐλπίδι, τεσσαράκοντα ἐτῶν ἀριθμὸν, μῆκος τοσοῦτου χρόνου, τριβεται, τὴν ἐν κύκλῳ περιάγων καὶ ἀλώμενος ἕνεκα τοῦ πολυτρόπου, τὴν ἐπ' εὐθείας ἀνυσιμωτάτην οὖσαν δέον.

155. οὗτός ἐστιν ὁ μὴ μόνον ὀλίγοις εἶδεις ἐπιθυμίας χαίρων, ἀλλὰ μηδὲν τὸ παράπαν ἀπολιπεῖν δικαίων, ἵνα ὅλον δι' ὅλων τὸ γένος, ᾧ πᾶν εἶδος ἐμφέρεται, μετέρχηται. λέγεται γὰρ ὅτι “ὁ ἐπίμικτος ὁ ἐν αὐτοῖς ἐπεθύμησεν ἐπιθυμίαν” αὐτοῦ τοῦ γένους, οὐχ ἑνὸς τινος τῶν εἰδῶν, “καὶ καθίσαντες ἔκλαιον”. συνήσι γὰρ ὀλιγοδρανοῦσα ἢ διάνοια καί, ὅποτε μὴ δύναται τυχεῖν ὧν ὀρέγεται, δακρῦει καὶ στενάζει· καίτοι ὠφειλε χαίρειν παθῶν καὶ νοσημάτων ἀτυχοῦσα καὶ μεγάλην εὐπραγίαν νομίζειν τὴν ἔνδειαν καὶ ἀπουσίαν αὐτῶν. 156. ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῖς χορευταῖς ἀρετῆς σφραδάζειν καὶ δακρῦειν ἔθος, ἢ τὰς τῶν ἀφρόνων ὀδυρομένοις συμφορὰς διὰ τὸ φύσει κοινωνικὸν καὶ φιλόανθρωπον ἢ διὰ περιχάρειαν. γίνεται δὲ αὕτη, ὅταν ἀθρόα ἀγαθὰ μηδὲ προσδοκηθέντα ποτὲ αἰφνίδιον ὀμβρήσαντα πλημμυρῇ· ἀφ' οὗ καὶ τὸ ποιητικὸν εἰρησθαί μοι δοκεῖ “δακρῦον γελάσασα”. 157. προσπεσοῦσα γὰρ ἐκ τοῦ ἀνελπίστου ἢ εὐπαθειῶν ἀρίστη χαρὰ ψυχῇ μείζονα αὐτὴν ἢ πρότερον ἦν ἐποίησεν, ὡς διὰ τὸν ὄγκον μηκέτι χωρεῖν τὸ σῶμα, θλιβόμενον δὲ καὶ πιεζόμενον ἀποστάζειν λιβάδας, ἃς καλεῖν ἔθος δάκρυα, περὶ ὧν ἐν ὕμνοις εἰρηται· “ψωμίεις ἡμᾶς ἄρτον δακρῶν” καὶ “ἐγένετο τὰ δάκρυά μοι ἄρτος ἡμέρας καὶ νυκτός”. τροφή γὰρ ἐστὶ διανοίας τὰ τοῦ ἐνδιαθέτου καὶ σπουδαίου γέλωτος ἐμφανῆ δάκρυα, ἐπειδὴν ὁ θεῖος ἐντακεῖς ἴμερος τὸν τοῦ γενητοῦ θρηνον ἄσμα εἰς τὸν ἀγέννητον ὕμνου ποιήση.

158. ἔνιοι μὲν οὖν τὸν μιγάδα καὶ δασὺν τοῦτον ἀπορρίπτουσι καὶ διατειχίζουσιν ἀφ' ἑαυτῶν τῷ θεοφιλεῖ μόνῳ γένει χαίροντες· ἔνιοι δὲ καὶ πρὸς αὐτὸν ἑταιρίαν τίθενται, μειστεύειν τὸν ἑαυτῶν βίον ἀξιοῦντες καὶ μεθόριον ἀνθρωπίνων τε καὶ θείων ἀρετῶν τιθέντες, ἵν' ἑκατέρων ἐφάπτωνται, καὶ τῶν ἀληθεία καὶ τῶν δοκῆσει. 159. τούτου τοῦ δόγματος ὁ πολιτευόμενός ἐστὶ τρόπος, ὃν Ἰωσήφ ὀνομάζειν ἔθος, ᾧ συναπέρχονται μέλλοντι τὸν πατέρα κηδεῦειν

besten zum Ziel führende sein musste; dabei hätte er, als er aus dem Land des Körpers, Ägypten, entflohen, schnell dahin laufen und in drei Tagen<sup>187</sup> das Erbe der Tugend empfangen können, (und zwar) in dreifachem Licht: der Erinnerung an das Vergangene, der deutlichen Sicht auf das Gegenwärtige und der Hoffnung auf das Zukünftige.

155. Diese (gemischte Menge) repräsentiert den, der nicht nur an wenigen Formen der Begierde seine Freude hat, sondern überhaupt keine auszulassen für richtig befindet, um durch alle das ganze Geschlecht, in dem jede Form mitgeführt wird, zu erhaschen; es heißt nämlich, dass „das gemischte Volk unter ihnen Begierde begehrte“, das Geschlecht selbst, nicht nur irgendeine einzelne von den Formen, „und sie setzten sich und weinten“.<sup>188</sup> Das Denken ist sich nämlich bewusst, dass es schwach ist, und wenn es nicht erlangen kann, wonach es begehrt, weint und seufzt es; dabei sollte es sich freuen, wenn es Affekte und Krankheiten verfehlt, und deren Mangel und Abwesenheit als großen Wohlstand erachten. 156. Aber es ist ja auch bei den Anhängern der Tugend Sitte, sehr erregt zu sein und zu weinen, da sie entweder das Unglück der Törichten beklagen wegen ihres von Natur gemeinschaftsorientierten und menschenfreundlichen Charakters, oder aufgrund übergroßer Freude. Diese aber entsteht, wenn gute Dinge in großer Konzentration und unerwartet plötzlich einmal in einem Wolkenbruch herniedergehen und überströmen; von daher scheint mir auch das Dichterwort „unter Tränen lachend“<sup>189</sup> gesagt zu sein. 157. Unerwartet nämlich überkommt die beste unter den guten Emotionen,<sup>190</sup> die Freude, die Seele und macht sie größer als sie zuvor war, so dass der Körper sie wegen ihrer Ausdehnung nicht mehr fassen kann, sondern gedrückt und gepresst wird und deshalb Tropfen absondert, die man Tränen zu nennen pflegt, über die in den Psalmen gesagt ist: „Du wirst uns Brot von Tränen geben“,<sup>191</sup> und „Die Tränen wurden mir zu Brot bei Tag und Nacht.“<sup>192</sup> Die Nahrung des Denkens nämlich sind die Tränen, die durch inneres und gutes Lachen in Erscheinung treten, wenn die Sehnsucht nach Gott tief eingedrungen ist und den Trauergesang des gewordenen Wesens zu einem hymnischen Lied auf den Ungewordenen gemacht hat.

158. Einige nun verwerfen dieses gemischte und raue Volk und sondern es von sich ab, da sie nur am gottgeliebten Geschlecht ihre Freude haben; einige aber formen auch eine Gemeinschaft mit ihm, da sie es für richtig halten, dass ihr Leben eine mittlere Stellung einnimmt, und es als Grenzbereich zwischen menschlichen und göttlichen Tugenden positionieren, damit sie mit beiden Bereichen in Berührung stehen, sowohl den wahren Tugenden als auch den dafür gehaltenen. 159. Zu dieser „Lehre“ gehört die Art des „Politikers“, den man „Joseph“<sup>193</sup> zu nennen pflegt

“πάντες οἱ παῖδες Φαραώ καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ οἴκου αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ πρεσβύτεροι τῆς Αἰγύπτου καὶ πᾶσα ἡ πανοικία αὐτοῦ Ἰωσήφ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ πᾶσα ἡ οἰκία ἡ πατρικὴ αὐτοῦ”.

160. ὁρᾷς ὅτι μέσος τῆς Φαραώ καὶ τῆς πατρικῆς οἰκίας ὁ πολιτικὸς οὗτος τάττεται, ἵνα καὶ τῶν κατὰ σῶμα, τὴν Αἰγύπτον, καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν, ἅπερ ἐν τῷ πατρικῷ οἴκῳ θησαυροφυλακεῖται, κατ’ ἴσον ἐφάπτηται· ὅταν μὲν γὰρ λέγῃ “τοῦ θεοῦ εἰμί” καὶ τὰ ἄλλα ὅσα συγγενῆ τούτῳ, τοῖς τῆς πατρῴας οἰκίας ἐμμένει νομίμοις· ὅταν δὲ ἐπὶ “τὸ δευτερεῖον ἄρμα” τοῦ βασιλεῦσιν νοῦ δοκοῦντος ἀνέρχῃται, Φαραώ, τὸν Αἰγυπτιακὸν πάλιν ἰδρῦεται τύφον. 161. ἀθλιώτερος δ’ ὁ νομιζόμενος ἐνδοξότερος εἶναι βασιλεὺς, ὃς τῷ προηγουμένῳ τῶν ἀρμάτων ἐποχεῖται· τὸ γὰρ μὴ ἐν καλοῖς διαπρέπειν ἐπιφανέστατον αἴσχος, ὡς τὸ φέρεσθαι τὰ ἐν τούτοις δευτερεῖα κουφότερον κακόν.

162. τὸ μέντοι γε ἐπαμφοτερίζον αὐτοῦ καταμάθοις ἂν κακ τῶν ὄρκων οὐς πεποιῆται, τοτὲ μὲν ὁμνὺς “νὴ τὴν υἰεῖαν Φαραώ”, τοτὲ δ’ ἔμπαλιν οὐ τὴν υἰεῖαν Φαραώ. ἀλλ’ ὁ μὲν περιέχων τὴν ἀπόφασιν ὄρκος τῆς πατρικῆς ἂν εἴη διάταγμα οἰκίας ἀεὶ φονώσης κατὰ τοῦ πάθους καὶ βουλομένης αὐτὸ τεθνάναι, ὁ δ’ ἕτερος Αἰγύπτου, ἣ φίλον ἐστὶ τοῦτο σῶζεσθαι. 163. διόπερ καίτοι τοσαύτης πληθύος συνανιούσης ἐπίμικτον ὄχλον οὐκ εἶπεν, ἐπειδὴ τῷ μὲν ἄκρως ὀρατικῷ καὶ φιλαρέτῳ πᾶν ὃ μὴ ἀρετὴ ἢ ἀρετῆς ἔργον ἀναμεμῖχθαι καὶ συγκεχύσθαι δοκεῖ, τῷ δὲ ἔτι χαμαιζήλῳ καθ’ αὐτὰ τὰ γῆς ἄθλα ἀξιάραστα καὶ ἀξιοτίμητα νενόμισται.

164. τὸν μὲν οὖν ὡς κηφήνα τοὺς μὲν αὐτῶν ὠφελίμους πόνους λυμαίνεσθαι διεγνώκῳτα καὶ διὰ τοῦτο ἐπακολουθοῦντα διατειχειῖ, καθάπερ ἔφην, ὁ φρονήσεως ἐραστής, τοὺς δὲ ἔνεκα μιμνήσεως παρεπομένους κατὰ τὸν τῶν καλῶν ζῆλον ἀποδέξεται μοίρας αὐτοῖς τὰς ἀρμοττούσας δασάμενος· “τῶν” γὰρ φησι “συμπορευθέντων ἀνδρῶν μετ’ ἐμοῦ Ἑσχῶλ, Αὐνάν, Μαμβρῆ οὔτοι λήφονται μερίδα”. 165. λέγει δὲ τοὺς εὐφυεῖς τρόπους καὶ φιλοθεάμονας. ὁ μὲν γὰρ Ἑσχῶλ εὐφυΐας σύμβολον πυρὸς ἔχων ὄνομα – ἐπειδὴ καὶ τὸ εὐφυὲς

und mit dem, als er sich anschickt, seinen Vater zu bestatten, zusammen weggehen „alle Diener des Pharao und die Älteren seines Hauses und alle die Älteren Ägyptens und sein gesamtes Haus, Joseph und seine Brüder und sein ganzes väterliches Haus“.<sup>194</sup>

160. Siehst du, dass mitten zwischen dem Haus des Pharao und dem des Vaters dieser Politiker sich platziert, um sowohl mit den Dingen des Körpers, Ägypten, als auch denen der Seele, die als Schatz im Haus des Vaters aufbewahrt werden, in gleicher Weise in Kontakt zu sein? Wenn er nämlich sagt „ich gehöre Gott“<sup>195</sup> und alles andere, was damit verwandt ist, dann bleibt er den Bräuchen des Hauses seines Vaters treu; wenn er aber „den zweiten Wagen“ des Verstandes, der König zu sein scheint, besteigt, den des Pharao,<sup>196</sup> dann wiederum richtet er sich im ägyptischen Dünkel ein. 161. Elender aber ist der König, der (freilich) für glorreicher gehalten wird und der auf dem führenden der Wagen einherfährt; denn nicht in schönen Dingen hervorzustechen, ist deutlichste Schande, wie den in diesen Dingen zweiten Preis davonzutragen ein weniger gravierendes Übel ist.

162. Sein zweideutiges Wesen jedoch kann man sogar an den Schwüren erkennen, die er geleistet hat, da er bald schwört „bei der Gesundheit Pharaos“,<sup>197</sup> bald wiederum nicht bei der Gesundheit Pharaos.<sup>198</sup> Aber der Eid, der die Verneinung umfasst, dürfte eine Anordnung seines väterlichen Hauses sein, das stets tödliche Gefühle gegen den Affekt hegt und will, dass er tot ist, der andere aber eine Anordnung Ägyptens, dem es lieb ist, dass dieser (der Affekt) bewahrt bleibt. 163. Obwohl eine so große Menge (mit ihm) hinaufzog, hat (Moses) sie deshalb nicht eine ‚vermischte Menge‘ genannt, weil dem, der ausgezeichnet sehfähig und tugendliebend ist, alles, was nicht Tugend oder Werk der Tugend ist, vermischt und in Verwirrung zu sein scheint, dagegen von dem, der noch am Boden kriecht, die Preise der Erde an und für sich als erstrebenswert und ehrenwert angesehen sind.

164. Denjenigen nun, der wie eine Drohne entschlossen ist, ihre (= der Bienen?) nützliche Mühen zu verderben und der ihnen deshalb folgt, wird, wie ich sagte, der Liebhaber vernünftigen Denkens von sich abgrenzen, diejenigen aber, die ihm um der Nachahmung willen folgen,<sup>199</sup> wird er entsprechend ihrem Eifer für die schönen Dinge annehmen und ihnen die passenden Anteile zuweisen; „von den Männern“, sagt er (Abraham) nämlich, „die mit mir gezogen sind, Eschol und Aunan und Mambre, diese werden ihren Teil erhalten“;<sup>200</sup> damit meint er die Charaktere, die gute Anlagen haben und die (höhere) Schau lieben. 165. Eschol nämlich ist ein Zeichen für gute Naturanlage, da er den Namen ‚Feuer‘ trägt<sup>201</sup> – denn auch die gute Naturanlage ist wagemutig und

εὐτολμον καὶ ἔνθερμον καὶ ἐχόμενον ὧν ἂν προσάψηται –, ὁ δὲ Αὐνὰν τοῦ φιλοθεάμονος· ὀφθαλμοὶ γὰρ ἐρμηνεύεται τῷ καὶ τὰ ψυχῆς ὑπ' εὐθυμίας ὄμματα διοίγνυσθαι. τούτων δ' ἀμφοτέρων ἐστὶν ὁ θεωρητικὸς βίος κληρὸς, προσαγορευόμενος Μαμβρῆ, ὁ μεταληφθὲν ἀπὸ ὀράσεως καλεῖται· τῷ δὲ θεωρητικῷ τὸ ὄραν συνωδόν τε καὶ οἰκειότατον.

166. ἐπειδὴν δὲ τούτοις ἀλείπταις χρησάμενος ὁ νοῦς μηδὲν ἐλλείπει τῶν πρὸς ἄσκησιν, συνομαρτεῖ καὶ συντρέχει τελείᾳ φρονήσει, μὴθ' ὑπερέχων μὴθ' ὑπερεχόμενος, ἀλλὰ ἰσαίτατα καὶ ἰσοστάσια βαινών. δηλοῖ δὲ τὸ λόγιον ἐν ᾧ σαφῶς εἴρηται, διότι “πορευθέντες ἀμφότεροι” ἀνήλθον “ἐπὶ τὸν τόπον ὃν εἶπεν ὁ θεός”.

167. ὑπερβάλλουσά γε ἰσότης ἀρετῶν, ἀμιλλησαμένων πόνου μὲν πρὸς εὐεξίαν, τέχνης δὲ πρὸς τὴν αὐτοδίδακτον φύσιν, καὶ δυνηθέντων ἴσα τὰ ἄθλα τῆς ἀρετῆς ἐνέγκασθαι· ὥσπερ ἂν εἰ ζωγραφία καὶ πλαστική μὴ μόνον ὡς νῦν ἀκίνητα καὶ ἄψυχα ἐδημιουργοῦν, ἰσχυον δὲ κινούμενά τε καὶ ἐμψυχα τὰ γραφόμενα καὶ πλαττόμενα ποιεῖν· ἐδόκουν γὰρ ἂν φύσεως ἔργων οὐσαι τὸ πάλα μμητικαὶ τέχναι φύσεις αὐταὶ γεγενῆσθαι τὰ νῦν.

168. ὁ δὲ ἐπὶ τοσοῦτον ἄνω μετέωρος ἐξαρθεῖς οὐδὲν ἔτι τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν κάτω τοῖς θνητοῖς ἐνδιατριβεῖν ἔασει, πάντα δ' ὥσπερ ἐκ σειρᾶς ἐκκρεμασθέντα συνεπισπάσεται. διὸ καὶ λόγιον ἐχρήσθη τῷ σοφῷ τοιόνδε· “ἀνάβηθι πρὸς κύριόν σου, σὺ καὶ Ἀαρῶν καὶ Ναδὰβ καὶ Ἀβιουδ καὶ ἑβδομήκοντα τῆς γεουσίας Ἰσραήλ.” 169. τοῦτο δὲ ἐστὶ τοιοῦτον· ἀνάβηθι, ᾧ ψυχῇ, πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θεῶν εὐαρμοστός, λογικῶς, ἐκουσίως, ἀφόβως, ἀγαπητικῶς, ἐν ἀριθμοῖς ἀγίοις καὶ τελείοις ἑβδομάδος δεκαπλασασθείσης. Ἀαρῶν μὲν γὰρ προφήτης λέγεται Μωυσέως ἐν τοῖς νόμοις, ὁ γεγωνὸς λόγος προφητεῦν διανοία, Ναδὰβ δὲ ἐκούσιος ἐρμηνεύεται, ὁ μὴ ἀνάγκη τιμῶν τὸ θεῖον, καὶ Ἀβιουδ πατήρ μου· οὗτος ὁ μὴ δι' ἀφροσύνην δεσπότητο μᾶλλον ἢ πατρὸς διὰ φρόνησιν ἄρχοντος θεοῦ δεόμενος.

170. αἶδ' εἰσὶν αἱ τοῦ βασιλεύειν ἀξίου νοῦ δορυφόροι δυνάμεις, ἃς συνέρχεσθαι τῷ βασιλεῖ παραπεμπούσας αὐτὸν θέμις. ἀλλὰ γὰρ

glühend und hält an dem fest, was immer sie berührt –, und Aunan<sup>202</sup> ein Zeichen für den, der die Schau liebt; es wird nämlich mit ‚Augen‘ übersetzt, da auch die Augen der Seele von Frohsinn geöffnet werden. Dieser beider Erbteil aber ist das kontemplative Leben, das ‚Mambre‘<sup>203</sup> genannt wird, was übertragen ‚vom Sehen‘ heißt; mit dem Kontemplativen aber harmoniert das Sehen und ist ihm am meisten vertraut.

166. Wenn aber der Verstand diese als Trainer gebraucht und es an nichts von den Dingen fehlen lässt, die zur Übung geeignet sind, ist er ein treuer Begleiter vollkommenen Denkens und läuft ihm weder voraus noch bleibt er hinter ihm zurück, sondern befindet sich in völligem Gleichstand und Gleichgewicht (mit ihm). Das verdeutlicht der Spruch,<sup>204</sup> in dem klar gesagt ist, dass sie „beide die Reise machten“ und hingelangten „zu dem Ort, den Gott angegeben hatte“.<sup>205</sup>

167. Es besteht jedenfalls eine außerordentliche Gleichheit an Tugenden, wenn zum einen die Anstrengung mit einem guten körperlichen Zustand wetteifert, zum anderen die Kunst mit der von sich selbst unterrichteten Natur und sie gleichwertige Wettkampfpreise der Tugend davontragen können; wie wenn Malerei und Bildhauerkunst nicht nur – wie jetzt – Dinge ohne Bewegung und Leben darstellten, sondern in der Lage wären, das, was sie malen und formen, als sich Bewegendes und Beseeltes darzustellen; dann würden nämlich die Künste, die von alters her (nur) Nachahmer der Werke der Natur sind,<sup>206</sup> jetzt (auch) selbst Verkörperungen der Natur geworden sein.

168. Wer aber in einem solchen Grad in die Höhe erhoben ist, wird keinen von den Teilen der Seele mehr unten im Bereich der Sterblichen sich aufhalten lassen, sondern alle wie an einer Kette aufgehängt mit sich ziehen.<sup>207</sup> Deshalb auch wurde dem Weisen ein Spruch folgender Art gegeben: „Steige hinauf zu deinem Herrn, du und Aaron und Nadab und Abiud und siebzig des Ältestenrates von Israel.“<sup>208</sup> 169. Dies aber heißt folgendes: ‚Steige hinauf, Seele, zur Schau des Seienden in guter Harmonie, in Verein mit dem Logos, freiwillig, ohne Furcht, in Liebe, in heiliger und vollkommener Zahl, da die Siebenzahl verzehnfacht ist. Aaron nämlich heißt der Prophet des Moses in den Gesetzesschriften – der laut-tönende Logos, der dem Denken prophezeit –, Nadab wird mit ‚freiwillig‘ übersetzt<sup>209</sup> – der nicht unter Zwang das Göttliche ehrt –, und Abiud mit ‚mein Vater‘;<sup>210</sup> dieser ist der, welcher des herrschenden Gottes nicht wegen Unverständigkeit wie eines Herrn als vielmehr wegen seines verständigen Denkens wie eines Vaters bedarf.

170. Diese sind die Mächte, die die Leibwächter des Verstandes, der würdig ist, König zu sein, sind; es ist recht, dass sie mit dem König zusammen unterwegs sind und ihn geleiten. Freilich hat die Seele Furcht,

δέος ἐστὶν ἀναβαίνειν πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θεῶν ψυχῇ δι' ἑαυτῆς ἀγνοοῦση τὴν ὁδόν, ὑπὸ ἀμαθίας ἅμα καὶ τόλμης ἐπαρθείση – μεγάλα δὲ τὰ ἐξ ἀνεπισημοσύνης καὶ πολλοῦ θράσους παραπτώματα – 171. διόπερ εὐχεται Μωσῆς αὐτῷ τῷ θεῷ χρησθαι ἡγεμόνι πρὸς τὴν πρὸς αὐτὸν ἄγουσαν ὁδόν· λέγει γὰρ· “εἰ μὴ αὐτὸς σὺ συμπορεύη, μὴ με ἀναγάγῃς ἐντεῦθεν”· διότι πᾶσα κίνησις ἢ ἄνευ θείας ἐπιφροσύνης ἐπιζήμιον, καὶ ἄμεινον ἐνταυθοῖ καταμένειν τὸν θνητὸν βίον ἀλητεύοντας, ὡς τὸ πλεῖστον ἀνθρώπων γένος, ἢ πρὸς τὸν οὐρανὸν ἐξάραντας ἑαυτοὺς ὑπὸ ἀλαζονείας ἀνατραπήναι· καθάπερ μυριοὶς συνέβη τῶν σοφιστῶν, οἵτινες ᾤθησαν σοφίαν πιθανὴν εἶναι λόγων εὗρεσιν, ἀλλ' οὐ πραγμάτων ἀληθεστάτην πίστιν.

172. ἴσως δὲ καὶ τοιοῦτόν τι δηλοῦται· μὴ με ἄνω μετέωρον ἐξάρης, πλοῦτον ἢ δόξαν ἢ τιμὰς ἢ ἀρχὰς ἢ ὅσα ἄλλα τῶν ἐν ταῖς λεγομέναις εὐτυχίαις δωρησάμενος, εἰ μὴ μέλλοις αὐτὸς συνέρχεσθαι. ταῦτα γὰρ καὶ ζημίας καὶ ὠφελείας μεγίστας πολλακίς περιποιεῖται τοῖς ἔχουσιν, ὠφελείας μὲν, ὅταν ἀφηγητῆται τῆς γνώμης ὁ θεός, βλάβας δέ, ὅταν τούναντίον· μυριοὶς γὰρ τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ πρὸς ἀλήθειαν οὐκ ὄντα κακῶν ἀνηκέστων γέγονεν αἰτία.

173. ὁ δὲ ἐπόμενος θεῷ κατὰ τὰναγκαῖον συνοδοιπόροις χρηταὶ τοῖς ἀκολουθοῦσι αὐτοῦ λόγοις, οὓς ὀνομάζειν ἔθος ἀγγέλους· λέγεται γοῦν ὅτι “Ἀβραὰμ συνεπορεύετο συμπροπέμπων αὐτούς”. ὦ παγκάλῃς ἐπανισώσεως, καθ' ἣν ὁ παραπέμπων παρεπέμπετο, διδούς ὁ ἐλάμβανεν, οὐκ ἀνθ' ἑτέρου ἕτερον, ἀλλὰ ἐν αὐτὸ μόνον ἐκεῖνο τὸ πρὸς τὰς ἀντιδόσεις ἔτοιμον. 174. ἕως μὲν γὰρ οὐ τετελειώται, ἡγεμόνι τῆς ὁδοῦ χρηταὶ λόγῳ θεῖῳ· χρησιμὸς γὰρ ἐστίν· “ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ, ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἡτοίμασά σοι· πρόσεχε αὐτῷ καὶ εἰσάκουε αὐτοῦ, μὴ ἀπείθει αὐτῷ· οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληταί σε· τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ.” 175. ἐπειδὴν δὲ πρὸς ἄκραν ἐπιστήμην ἀφίκηται, συντόνως ἐπιδραμῶν ἰσοταχίσει τῷ πρόσθεν ἡγουμένῳ τῆς ὁδοῦ· ἀμφοτέροι γὰρ οὕτως ὀπαδοὶ γενήσονται τοῦ πανηγεμόνος θεοῦ, μηδενὸς ἔτι τῶν ἑτεροδόξων

zur Schau des Seienden aufzusteigen, weil sie aus sich selbst heraus den Weg nicht kennt, sondern sich von Unbildung und Kühnheit zugleich nach oben tragen lässt – groß aber sind Fehlritte, die aus Mangel an Wissen und massiver Unbesonnenheit resultieren –; 171. deshalb betet Moses darum, Gott selbst als Führer zu dem Weg, der zu ihm führt, zu haben; er sagt nämlich: „Wenn du nicht selbst mit mir auf die Reise gehst,<sup>211</sup> führe mich nicht von hier hinauf.“<sup>212</sup> Denn jede Bewegung, die ohne göttliche kluge Leitung stattfindet, ist der Strafe unterworfen, und es ist besser, hier (unten) zu bleiben und durch das sterbliche Leben zu irren, wie der größte Teil des Menschengeschlechts, als sich selbst zum Himmel zu erheben und aufgrund von Überheblichkeit wieder hinuntergestürzt zu werden; so erging es unzähligen der Sophisten, die glaubten, dass überzeugende Weisheit im Auffinden von Reden, nicht aber im Vertrauen auf absolut wahre Tatsachen beruhe.

172. Vielleicht wird hier auch etwas folgender Art verdeutlicht: ‚Hebe mich nicht in die Höhe, indem du Reichtum schenkst oder Ruhm oder Ehren oder Ämter, oder was sonst auch immer zu den sogenannten Glücksdingen gehört, wenn du nicht selbst mit mir mitgehen möchtest.‘ Denn diese Dinge bringen ihren Besitzern oft sowohl größte Schäden als auch größte Vorteile: Vorteile, wenn Gott das Urteilsvermögen leitet, dagegen Schäden, wenn das Gegenteil der Fall ist; denn unzähligen Menschen sind die Dinge, die man als Güter bezeichnet<sup>213</sup> – aber in Wahrheit keine sind –, zur Ursache unheilbarer Übel geworden.<sup>214</sup>

173. Derjenige aber, der Gott folgt, hat notwendigerweise als seine Weggefährten die Logoi,<sup>215</sup> die Gottes Gefolgsleute sind und die man Engel zu nennen pflegt; es heißt dementsprechend: „Abraham reiste mit ihnen und gab ihnen das Geleit.“<sup>216</sup> O wunderschöne Angleichung, in der der Geleitende (selbst) geleitet wurde, wobei er gab, was er empfing, (und zwar) nicht eins für das andere, sondern allein jenes eine selbst, das bereitsteht für den gegenseitigen Austausch. 174. Solange er nämlich nicht vollendet ist, verwendet er als Führer seines Wegs den göttlichen Logos; denn ein Orakelspruch lautet: „Siehe, ich sende meinen Boten vor dein Angesicht, damit er dich auf dem Weg bewacht, auf dass er dich führe in das Land, das ich dir bereitet habe. Achte auf ihn und höre auf ihn, sei ihm nicht ungehorsam; er wird nicht vor dir zurückweichen, denn mein Name ist auf ihm.“<sup>217</sup> 175. Sobald er aber zur Spitze der Erkenntnis gelangt, wird er kraftvoll den Lauf durchführen und es an Schnelligkeit mit dem aufnehmen, der zuvor den Weg führte; beide werden nämlich auf diese Weise Diener des allführenden Gottes werden, da niemand mehr von denen, die andere (als die richtigen) Auffassungen vertreten, ihnen folgt, sondern auch Lot, der seine Seele – die aufrecht

παρακολουθούντος, ἀλλὰ καὶ τοῦ Λώτ, ὃς ἔκλινε τὴν ψυχὴν ὀρθὴν καὶ ἀκαμπτῇ φύεσθαι δυναμένην, διοικισθέντος.

176. “Ἀβραὰμ δὲ ἦν” φησί· “ἑτῶν ἑβδομήκοντα πέντε, ὅτε ἐξῆλθεν ἐκ Χαρράν”. περὶ μὲν οὖν τοῦ τῶν πέντε καὶ ἑβδομήκοντα ἑτῶν ἀριθμοῦ – λόγον γὰρ ἔχει συναφδὸν τοῖς πρόσθεν εἰρημένους – αὐθις ἀκριβώσομεν. τίς δὲ ἐστὶ Χαρράν καὶ τίς ἢ ἐκ ταύτης ἀποικία τῆς χώρας, πρότερον ἐρευνήσωμεν.

177. οὐδένα τοίνυν τῶν ἐντετυχηκότων τοῖς νόμοις ἀγνοεῖν εἰκός, ὅτι πρότερον μὲν ἐκ τῆς Χαλδαϊκῆς ἀναστάς γῆς Ἀβραὰμ ᾤκησεν εἰς Χαρράν, τελευτήσαντος δὲ αὐτῷ τοῦ πατρὸς ἐκείθι κακὴ ταύτης μετανίσταται, ὡς δεῖν ἤδη τόπων ἀπόλειψιν πεποιήσθαι. 178. τί οὖν λεκτέον; Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεπονηκέναι καὶ διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἀρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἀλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διωκισμένων. 179. οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὐν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ὄλων ψυχὴν· εἰμαρμένην τε καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἀναδιδάξαντες ὡς δίχα τῶν φαινόμενων οὐδενός ἐστιν οὐδὲν αἴτιον τὸ παράπαν, ἀλλ’ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων αἱ περίοδοι τὰ τε ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐναντία ἐκάστω τῶν ὄντων ἀπονέμουσι.

180. Μωσῆς μὲντοι τῇ μὲν ἐν τοῖς μέρεσι κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ τοῦ παντὸς ἔοικε συνεπιγράφεσθαι, ἓνα καὶ γενητὸν ἀποφηνάμενος τὸν κόσμον εἶναι – γενομένου γὰρ καὶ ἑνὸς ὑπάρχοντος εὐλογον τὰς γε στοιχειώδεις οὐσίας ὑποβεβλήσθαι τοῖς ἀποτελουμένοις τὰς αὐτὰς ἅπασι κατὰ μέρη, καθάπερ ἐπὶ σωμάτων συμβέβηκε τῶν ἡνωμένων ἀλληλουχεῖν – , τῇ δὲ περὶ θεοῦ δόξῃ διαφέρεσθαι. 181. μήτε γὰρ τὸν κόσμον μήτε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν τὸν πρῶτον εἶναι θεὸν μηδὲ τοὺς ἀστέρας ἢ τὰς χορείας αὐτῶν τὰ πρεσβύτατα τῶν συμβαινόντων ἀνθρώποις αἴτια, ἀλλὰ συνέχεσθαι μὲν τότε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἅς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ

und ungebeugt hätte wachsen können – sich wegbeugen ließ, (von ihnen) getrennt ist.

176. „Abraham aber war“, sagt (Moses), „fünfundsiebzig Jahre alt, als er aus Harran wegzog“.<sup>218</sup> Die Zahl der fünfundsiebzig Jahre – sie hat einen stimmigen Bezug zu dem zuvor Gesagten – werden wir an anderer Stelle genauer untersuchen;<sup>219</sup> zuvor aber wollen wir erkunden, was Harran ist und was die Wegwanderung aus diesem Land.

177. Niemand von denen, die die „Gesetze“ gelesen haben, kann darüber in Unwissen sein, dass Abraham zuerst aus dem Chaldäer-Land wegzog und in Harran siedelte, dass er aber nach dem Tod seines Vaters auch von dort wieder aufbrach, so dass er bereits zwei Orte verlassen hat.<sup>220</sup> 178. Was ist nun (hierzu) zu sagen? Im Vergleich mit den übrigen Menschen scheinen die Chaldäer in besonderer Weise die Astronomie und die Erforschung von Nativitäten<sup>221</sup> entwickelt zu haben, indem sie die irdischen Dinge mit denen in der Höhe harmonisierten und die himmlischen mit denen auf der Erde und wie durch musikalische Tonverhältnisse den ungemein stimmigen Zusammenklang des Alls in der Gemeinschaft und gegenseitigen Anteilnahme der Teile zueinander aufzeigten, wobei diese Teile zwar durch ihre Position getrennt, durch ihre Verwandtschaft aber miteinander verbunden waren. 179. Diese Leute nahmen an, dass dieser sichtbare Kosmos<sup>222</sup> unter den seienden Dingen allein existiere, indem er entweder selbst ein Gott sei oder in sich als einen Gott die Seele des Alls umschließe; und indem sie die Heimarmene<sup>223</sup> und Notwendigkeit vergöttlichten, füllten sie das menschliche Leben mit viel Gottlosigkeit an, da sie lehrten, dass außer den Erscheinungen nichts von irgendetwas überhaupt die Ursache ist, sondern dass die Umläufe von Sonne und Mond und den übrigen Sternen einem jeden von den Seienden die guten Dinge und die gegenteiligen zuweisen.

180. Moses jedoch scheint zwar einerseits durch die Gemeinschaft und gegenseitige Anteilnahme des Alls in seinen Teilen (diese Ansicht) mit zu unterschreiben, indem er erklärt, dass der Kosmos ein einziger und geworden sei – da er nämlich entstanden und als einer vorhanden sei, sei es plausibel, dass die gleichen elementaren Wesenheiten allen vollendeten Dingen in ihren Teilen zugrundelägen, wie es sich (auch) bei den zu einer Einheit zusammengefügt Körpern ergebe, dass (ihre Teile) zusammenhielten –, doch scheint er sich andererseits durch seine Auffassung über Gott zu unterscheiden: 181. Der erste Gott sei nämlich weder der Kosmos noch die Seele des Kosmos, und auch die Sterne oder ihre Reigentänze seien nicht die ursprünglichsten Ursachen für das, was den Menschen widerfahre, sondern dieses All werde von unsichtbaren Mächten zusammengehalten, die der Schöpfer von den Enden der Erde

δημιουργός ἀπέτεινε, τοῦ μὴ ἀνεθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντός ἄρρηκτοι.

182. διό, κἄν που τῆς νομοθεσίας λέγηται “ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω”, μηδεὶς ὑποτοπισάτω τὸν κατὰ τὸ εἶναι λέγεσθαι – τὸ γὰρ ὄν περιέχειν ἀλλ’ οὐ περιέχεσθαι θέμις – , δύναμιν δ’ αὐτοῦ, καθ’ ἣν ἔθηκε καὶ διετάξατο καὶ διεκόσμησε τὰ ὅλα. 183. αὕτη δὲ κυρίως ἐστὶν ἀγαθότης, φθόνον μὲν τὸν μισάρετον καὶ μισόκαλον ἀπεληλακυῖα ἀφ’ ἑαυτῆς, χάριτας δὲ γεννώσα αἷς τὰ μὴ ὄντα εἰς γένεσιν ἄγουσα ἀνέφηγεν· ἐπεὶ τό γε ὄν φαντασιαζόμενον δόξη πανταχοῦ πρὸς ἀλήθειαν οὐδαμοῦ φαίνεται, ὡς ἀψευδέστατον ἐκείνον εἶναι τὸν χρησμόν, ἐν ᾧ λέλεκται· “ὦδε ἐγώ,” ἄδεικτος ὡς ἂν δεικνύμενος, ἀόρατος ὡς ἂν ὄρατός ὢν, “πρὸ τοῦ σέ”· πρὸ γὰρ παντός τοῦ γενητοῦ, ἔξω βαίνων ἐκείνου καὶ μηδενὶ τῶν μετ’ αὐτὸν ἐμφορόμενος.

184. τούτων λεγομένων ἐπὶ τῆς Χαλδαϊκῆς δόξης ἀνατροπῇ τοὺς ἔτι τὴν γνώμην χαλδαΐζοντας μετακλίνειν καὶ μετακαλεῖν οἶεται δεῖν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, τῆς διδασκαλίας ἀρχόμενος ὦδε· τί, φησί, ᾧ θαυμάσιοι, τοσοῦτον αἰφνίδιον ἀρθέντες ἀπὸ γῆς εἰς ὕψος ἐπινήχεσθε καὶ τὸν ἀέρα ὑπερκύψαντες αἰθεροβατεῖτε, ὡς ἡλίου κινήσεις καὶ σελήνης περιόδους καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων τὰς ἐμμελεῖς καὶ αἰοδίμους ἀκριβοῦν χορείας; ταῦτα γὰρ μείζονα ἢ κατὰ τὰς ὑμετέρας ἐστὶν ἐπινοίας ἅτε εὐδαιμονεστέρας καὶ θειοτέρας μοίρας λαχόντα. 185. κατάβητε οὖν ἀπ’ οὐρανοῦ καὶ καταβάντες μὴ πάλιν γῆν καὶ θάλατταν καὶ ποταμούς καὶ φυτῶν καὶ ζώων ιδέας ἐξετάζετε, μόνους δὲ ἑαυτοὺς καὶ τὴν ἑαυτῶν φύσιν ἐρευνᾶτε, μὴ ἐτέρωθι μᾶλλον οἰκήσαντες ἢ παρ’ ἑαυτοῖς· διαθεώμενοι γὰρ τὰ κατὰ τὸν ἴδιον οἶκον, τὸ δεσπόζον ἐν αὐτῷ, τὸ ὑπήκοον, τὸ ἔμψυχον, τὸ ἄψυχον, τὸ λογικόν, τὸ ἄλογον, τὸ ἀθάνατον, τὸ θνητόν, τὸ ἄμεινον, τὸ χειρόν, εὐθύς ἐπιστήμην θεοῦ καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ σαφῆ λήψεσθε.

186. λογιεῖσθε γὰρ ὅτι, ὡς ἐν ὑμῖν ἐστι νοῦς, καὶ τῷ παντί ἐστι, καὶ ὡς ὁ ὑμέτερος ἀρχὴν καὶ δεσποτείαν τῶν περὶ ὑμᾶς ἀναψάμενος ἕκαστον τῶν μερῶν ὑπήκοον ἀπέφηγεν ἑαυτῷ, οὕτω καὶ ὁ τοῦ

bis zu den Grenzen des Himmels ausspannte, wobei er Vorsorge traf, dass das schön Verbundene nicht aufgelöst werde;<sup>224</sup> denn die Mächte des Alls sind unzerreißbare Bande.

182. Deshalb soll, auch wenn es irgendwo im Buch der Gesetzgebung heißt „Gott im Himmel oben und auf der Erde unten“,<sup>225</sup> niemand annehmen,<sup>226</sup> der Seiende Gott sei gemeint – denn es ist unumstößliches Gesetz, dass das Seiende umfasst, nicht aber umfasst wird –, sondern seine Macht,<sup>227</sup> mittels deren er das All gesetzt und eingerichtet und geordnet hat. 183. Sie aber ist in eigentlicher Weise Gut-heit, da sie den die Tugend und das Schöne hassenden Neid von sich vertrieben und die Grazien hervorgebracht hat, durch welche sie das Nicht-Seiende zum Werden geführt und ans Licht gebracht hat. Denn das wahrhaft Seiende bringt zwar im Bereich der Meinung überall Vorstellungen hervor, zeigt sich aber nirgends in seiner wahren Gestalt, so dass gänzlich ohne Fehl jener Orakelspruch ist, in dem es heißt: „so (bin) ich“ – unzeigbar, als ob er gezeigt würde, unsichtbar, als ob er sichtbar wäre – „bevor du bist“;<sup>228</sup> denn er ist vor allem Gewordenen, er geht über jenes hinaus und ist in keinem von denen, die nach ihm geworden sind, zugegen.

184. Während dies zur Widerlegung der Chaldäischen Lehre gesagt wird, glaubt (Moses) diejenigen, die (immer) noch in ihrem Verständnis chaldäisch denken, umstimmen und hin zur Wahrheit rufen zu müssen, indem er seine Unterweisung so beginnt: „Was“, sagt er, „habt ihr wunderlichen Leute euch plötzlich so weit von der Erde in die Höhe erhoben und schwimmt (dort) oben und habt die Luft überstiegen und wandelt im Äther herum, so dass ihr die Bewegungen der Sonne und die Umläufe des Mondes und die harmonischen und vielbesungenen Tänze der anderen Sterne genau feststellen könnt? Dies ist ja größer, als dass es euren Denkkraften gemäß wäre, da es zu einem glücklicheren und göttlicheren Bereich gehört. 185. Steigt also herab vom Himmel, und wenn ihr herabgestiegen seid, dann untersucht nicht erneut Erde und Meer und Flüsse und Gestalten von Pflanzen und Tieren, sondern erforscht nur euch selbst<sup>229</sup> und eure eigene Natur, da ihr nicht anderswo mehr zuhause seid als bei euch selbst; wenn ihr nämlich die Dinge im eigenen Haus betrachtet – das in ihm herrschende Element, das untergebene, das beseelte, das unbeseelte, das verstandesmäßige, das unverständige, das unsterbliche, das sterbliche, das bessere, das schlechtere –, dann werdet ihr sogleich ein klares Wissen von Gott und seinen Werken erhalten.

186. Ihr werdet nämlich durch Denken erkennen, dass so, wie in euch Geist ist, er auch im All ist, und dass so, wie euer Geist Kontrolle und Herrschaft über die euch betreffenden Dinge in Anspruch genommen und einen jeden eurer Teile als sich untertan erwiesen hat, in dieser

παντός τὴν ἡγεμονίαν περιβεβλημένος αὐτοκράτορι νόμῳ καὶ δίκῃ τὸν κόσμον ἠνιοχεῖ προμηθούμενος οὐ τῶν ἀξιονικότερων αὐτὸ μόνον ἀλλὰ καὶ τῶν ἀφανεστέρων εἶναι δοκούντων. 187. μεταναστάντες οὖν ἀπὸ τῆς κατ' οὐρανὸν περιεργίας ἑαυτούς, ὅπερ εἶπον, οἰκίσσατε, τὴν μὲν Χαλδαίων γῆν, δόξαν, καταλιπόντες, μετοικισάμενοι δὲ εἰς Χαρρᾶν, τὸ τῆς αἰσθήσεως χωρίον, ὃ δὴ σωματικός ἐστιν οἶκος διανοίας. 188. Χαρρᾶν γὰρ ἐρμηνεύεται τρώγλη, τρώγλαι δὲ σύμβολα αἰσθήσεως ὁπῶν εἰσίν· ὁπᾶς γὰρ καὶ φωλεοὺς τρόπον τινὰ ὀφθαλμοὺς μὲν ὁράσεως, ἀκοῆς δὲ ὦτα, ῥίνας δὲ ὀσμῶν καὶ γεύσεως φάρυγγα καὶ πᾶσαν τὴν σώματος κατασκευὴν ἀφῆς εἶναι συμβέβηκε.

189. τούτοις οὖν ἔτι διατρίψαντες ἐνηρημήσατε καὶ σχολάσατε καὶ τὴν ἐκάστου φύσιν ὡς ἐνὶ μάλιστα ἀκριβῶσατε, καὶ τὸ ἐν ἐκάστοις εὖ τε καὶ χεῖρον καταμαθόντες τὸ μὲν φύγετε, τὸ δ' ἔμπαλιν ἐλέσθε. ἐπειδὴν μέντοι σφόδρα ἀκριβῶς πάντα τὸν ἴδιον διασκέψησθε οἶκον καὶ ὃν ἔχει λόγον ἕκαστον αὐτοῦ τῶν μερῶν αὐγάσησθε, διακινήσαντες αὐτούς τὴν ἐνθένδε μετανάστασιν ζητεῖτε, οὐ θάνατον ἀλλ' ἀθανασίαν καταγγέλλουσαν. 190. ἤς δείγματα σαφῆ καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐγκατελημμένοι φωλεοῖς κατόψεσθε, τοτὲ μὲν ἐν τοῖς βαθέσιν ὕπνοις – ἀναχωρήσας γὰρ ὁ νοῦς καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατὰ τὸ σῶμα ὑπεξεληθὼν ἑαυτῷ προσομιλεῖν ἄρχεται ὡς πρὸς κάτοπτρον ἀφορῶν ἀλήθειαν, καὶ ἀπορροψάμενος πάνθ' ὅσα ἐκ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις φαντασιῶν ἀπεμάξατο τὰς περὶ τῶν μελλόντων ἀψευδεστάτας διὰ τῶν ὀνειρῶν μαντείας ἐνθουσιᾶ – , τοτὲ δὲ κἂν ταῖς ἐργηρόρροσιν· 191. ὅταν γὰρ ἕκ τινος τῶν κατὰ φιλοσοφίαν κατασχεθεῖς θεωρημάτων ἀχθῆ πρὸς αὐτοῦ, τῷ μὲν ἔπεται, τῶν δ' ἄλλων ὅσα κατὰ τὸν σωματικὸν ὄγκον ἀμνημονεῖ δήπου. κἂν ἐμποδίζωσιν αἱ αἰσθήσεις πρὸς τὴν ἀκριβῆ θέαν τοῦ νοητοῦ, μέλει τοῖς φιλοθεάμοσι καθαιρεῖν αὐτῶν τὴν ἐπίθεσιν· τὰς τε γὰρ ὄψεις καταμύουσι καὶ τὰ ὦτα ἐπιφράττουσι καὶ τὰς τῶν ἄλλων (αἰσθήσεων) ἐπέχουσιν ὀρμάς

Weise auch der Geist des Alls sich in die Führungsrolle gehüllt hat und mit souveränem Gesetz und Recht den Kosmos lenkt, wobei er Vorsorge trifft nicht nur gerade für die würdigeren Dinge, sondern auch für die, die weniger sichtbar zu sein scheinen. 187. Verlasst also die unnötig-übereifrige Beschäftigung mit dem Himmel und bewohnt, wie ich sagte, euch selbst; lasst das Land der Chaldäer, die (leere) Meinung, zurück und siedelt nach Harran um, dem Ort der sinnlichen Wahrnehmung, der demnach das körperliche Haus des Denkens ist. 188. Harran nämlich bedeutet ‚Loch‘,<sup>230</sup> Löcher aber sind Symbole für die Öffnungen der sinnlichen Wahrnehmung; denn es ist so, dass die Augen in gewisser Weise Öffnungen und Höhlen für das Sehen sind, die Ohren für das Hören, die Nasenlöcher für die Gerüche, der Schlund für das Schmecken und die ganze Struktur des Körpers für das Berühren.

189. Verweilt also bei diesen Dingen und kommt zur Ruhe und nehmt euch Zeit und erkundet eines jeden Natur so genau wie möglich; lernt das, was in einem jeden (von euch) gut und weniger gut ist, kennen und meidet das eine, das andere aber wählt. Wenn ihr aber sehr genau euer eigenes Haus ganz betrachtet und klar gesehen habt, welche Funktion ein jeder seiner Teile hat, dann bewegt euch und sucht den Weggang von hier, der nicht Tod, sondern Unsterblichkeit ankündigt. 190. Klare Hinweise auf sie werdet ihr sehen, auch wenn ihr noch in den Höhlen des Körpers und der sinnlichen Wahrnehmung befangen seid, zum einen in Perioden tiefen Schlafs<sup>231</sup> – wenn nämlich der Geist sich sowohl von den sinnlichen Wahrnehmungen als auch von allen übrigen Dingen des Körpers zurückzieht und hinausgeht, beginnt er mit sich selber zu verkehren und schaut auf die Wahrheit wie auf einen Spiegel, und wenn er sich von allem, was er sich infolge der durch die sinnlichen Wahrnehmungen entstandenen Vorstellungen einprägen ließ, gereinigt hat, wird er zu den unfehlbarsten Weissagungen über das Zukünftige durch die Träume inspiriert –, zum anderen aber auch in den Perioden des Wachseins; 191. wenn er nämlich infolge einer der theoretischen Erkenntnisse der Philosophie von dieser Erkenntnis geleitet wird, dann folgt er dieser, alle anderen Dinge aber, die mit der Last des Körpers verbunden sind, vergisst er wohl. Und wenn die sinnlichen Wahrnehmungen bei der genauen Schau des geistig Wahrnehmbaren im Weg sind, dann liegt denen, die die (geistige) Schau lieben, daran, den Angriff der sinnlichen Wahrnehmungen niederzuwerfen; sie schließen nämlich die Augen, stopfen sich die Ohren zu und gebieten auch dem Andringen der anderen sinnlichen Wahrnehmungen Einhalt, und sie beanspruchen, in Einsamkeit und Dunkel<sup>232</sup> zu leben, damit nicht das Auge der Seele,

καὶ ἐν ἐρημίᾳ καὶ σκότῳ διατρῖβειν ἀξιούσιν, ὡς μὴ πρὸς τινος αἰσθητοῦ τὸ ψυχῆς ὄμμα, ᾧ νοητὰ βλέπειν ἔδωκεν ὁ θεός, ἐπισκιασθῆ.

192. τοῦτον μέντοι τὸν τρόπον μαθόντες ἀπόλειψιν τοῦ θνητοῦ χρηματίζειν καὶ τὰς περὶ τοῦ ἀγενήτου παιδευθήσεσθε δόξας· εἰ μὴ νομίζετε τὸν μὲν ὑμέτερον νοῦν ἀποδυσάμενον σῶμα, αἴσθησιν, λόγον, δίχα τούτων γυμνὰ δύνασθαι τὰ ὄντα ὁρᾶν, τὸν δὲ τῶν ὅλων νοῦν, τὸν θεόν, οὐκ ἔξω τῆς ὑλικῆς φύσεως πάσης ἐστάναι περιέχοντα, οὐ περιεχόμενον, καὶ οὐκ ἐπινοίᾳ μόνον ἐπεξεληλυθέναι ὡσπερ ἄνθρωπον, ἀλλὰ καὶ τῷ οὐσιώδει, οἷα ἀρμόττει θεόν.

193. ὁ μὲν γὰρ ἡμέτερος νοῦς οὐ δεδημιούργηκε τὸ σῶμα, ἀλλ' ἔστιν ἔργον ἑτέρου· διὸ καὶ περιέχεται ὡς ἐν ἀγγεῖῳ τῷ σώματι. ὁ δὲ τῶν ὅλων νοῦς τὸ πᾶν γεγέννηκε, τὸ πεπονηκός δὲ τοῦ γενομένου κρείττον· ὥστ' οὐκ ἂν ἐμφέροίτο τῷ χεῖρονι, δίχα τοῦ μηδὲ ἀρμόττειν πατέρα ἐν υἱῷ περιέχεσθαι, υἱὸν δὲ ταῖς τοῦ πατρὸς ἐπιμελείαις συναύξεσθαι.

194. οὕτω κατὰ βραχὺ μεταβαίνων ὁ νοῦς ἐπὶ τὸν εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος ἀφίξεται πατέρα, γενεθλιαλογικῆς ἀποστὰς τὸ πρῶτον, ἣτις παρέπεισεν αὐτὸν ὑπολαβεῖν τὸν κόσμον θεὸν τὸν πρῶτον εἶναι, ἀλλὰ μὴ τοῦ πρώτου θεοῦ δημιούργημα, καὶ τὰς τῶν ἀστέρων φορὰς τε καὶ κινήσεις αἰτίας ἀνθρώποις κακοπραγίας καὶ τούναντίον εὐδαιμονίας.

195. ἔπειτ' εἰς τὴν ἐπίσκεψιν ἐλθὼν τὴν αὐτὸς ἑαυτοῦ, φιλοσοφήσας τὰ κατὰ τὸν ἴδιον οἶκον, τὰ περὶ σώματος, τὰ περὶ αἰσθήσεως, τὰ περὶ λόγου, καὶ γνοὺς κατὰ τὸ ποιητικὸν γράμμα

ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ' ἀγαθόν τε τέτυκται,  
 ἔπειτ' ἀνατεμὼν ὁδὸν τὴν ἀφ' αὐτοῦ καὶ διὰ ταύτης ἐλπίσας τὸν δυστόπαστον καὶ δυστέκμαρτον πατέρα τῶν ὅλων κατανοῆσαι, μαθὼν ἀκριβῶς ἑαυτὸν εἴσεται τάχα πού καὶ θεόν, οὐκέτι μένων ἐν Χαρρᾶν, τοῖς αἰσθήσεως ὀργάνοις, ἀλλ' εἰς ἑαυτὸν ἐπιστραφεῖς· ἀμήχανον γὰρ ἔτι κινούμενον αἰσθητῶς μᾶλλον ἢ νοητῶς πρὸς τὴν τοῦ ὄντος ἐλθεῖν ἐπίσκεψιν.

196. οὗ χάριν καὶ ὁ ταχθεὶς τὴν ἀρίστην τάξιν παρὰ θεῶ τῶν τρόπος, ὄνομα Σαμουήλ, οὐχ ὑψηγείται τὰ τῆς βασιλείας δίκαια τῷ Σαοὺλ

dem Gott verliehen hat, die geistig wahrnehmbaren Dinge zu erblicken, von irgend etwas sinnlich Wahrnehmbaren überschattet wird.

192. Auf diese Weise aber werdet ihr lernen, euch vom Sterblichen zu lösen, und in den Lehren über den Ungewordenen unterrichtet werden; außer ihr glaubt, dass zwar euer Geist, wenn er den Körper, die Wahrnehmung und die Rede abgelegt hat, ohne diese Dinge das Seiende unverhüllt sehen kann, dagegen aber der Geist des Alls, Gott, nicht außerhalb jeglicher materieller Natur steht und sie umfasst, dagegen nicht (von ihr) umfasst wird und nicht nur im Denken davon weggegangen ist – wie ein Mensch –, sondern auch mit seiner essentiellen Natur, wie es sich für Gott ziemt. 193. Denn unser Intellekt hat nicht seinen Körper geschaffen, sondern ist das Werk eines anderen; deshalb wird er auch vom Körper wie in einem Gefäß umfassen. Der Geist des Alls aber hat alles hervorgebracht, und das, was geschaffen hat, ist stärker als das, was geworden ist; so dass es wohl nicht vom Schlechteren eingeschlossen sein dürfte, abgesehen davon, dass es auch nicht passt, dass ein Vater in einem Sohn enthalten wäre, sondern dass ein Sohn durch die Fürsorge des Vaters mit wächst.“

194. Indem er in dieser Weise allmählich seine Position ändert, wird der Geist beim Vater der Frömmigkeit und Heiligkeit ankommen, nachdem er zuerst von der astrologischen Erforschung von Nativitäten Abstand genommen hat, die ihn dazu verführte anzunehmen, dass der Kosmos der erste Gott sei und nicht ein Werkstück des ersten Gottes, und dass die Läufe und Bewegungen der Sterne für die Menschen die Ursachen von Unglück und auch wiederum von Glück seien. 195. Dann gelangt er zur prüfenden Betrachtung von sich selbst und studiert die Dinge im eigenen Haus, die mit dem Körper, der sinnlichen Wahrnehmung und dem Denken zusammenhängenden, und erkennt gemäß dem Dichterwort,

„was auch immer im Hause teils schlecht, teils gut ist bereitet“;<sup>233</sup> dann öffnet er den Weg von sich selbst weg und hofft, auf diesem den schwer zu erratenden<sup>234</sup> und schwer zu verfolgenden<sup>235</sup> Vater des Alls wahrzunehmen, und nachdem er sich selbst genau erkannt hat, wird er vielleicht auch Gott kennenlernen, wenn er nicht mehr in Harran – den Werkzeugen der Wahrnehmung – bleibt, sondern sich zu sich selbst hinwendet; denn es ist nicht machbar, zur Betrachtung des Seienden zu kommen, wenn man sich noch mehr in sinnlicher als in geistiger Wahrnehmung bewegt.

196. Deshalb erklärt auch der Charakter, der an die beste Position bei Gott gestellt ist – mit Namen Samuel –, nicht die Rechte der Königsherr-

{οὐδ'} ἔτι διατρίβοντι ἐν τοῖς σκεύεσιν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἐκεῖθεν αὐτὸν ἐξελεύσῃ. πυνθάνεται μὲν γάρ, εἰ ἔτι ἔρχεται ἐνθάδε ὁ ἀνὴρ, ἀποκρίνεται δὲ τὸ λόγιον· “ἰδοὺ αὐτὸς κέκρυπται ἐν τοῖς σκεύεσι”. 197. τί οὖν προσήκει τὸν ἀκούσαντα, φύσει παιδευτικὸν ὄντα, ποιῆσαι, ὅτι μὴ μετὰ σπουδῆς αὐτὸν ἐξελεύσῃ; “ἐπιδραμών” γὰρ φησι “λαμβάνει αὐτὸν ἐκεῖθεν”, διότι τοῖς ἀγγείοις τῆς ψυχῆς, σώματι καὶ αἰσθήσει, (ἐν)διατρίβων οὐκ ἦν ἀξιώχρεως ἀκοῦσαι τῶν τῆς βασιλείας δογμάτων καὶ νόμων – βασιλείαν δὲ σοφίαν εἶναι λέγομεν, ἐπεὶ καὶ τὸν σοφὸν βασιλέα –, μεταναστὰς δέ, ἡνίκα τῆς ἀχλύος σκεδασθείσης ὀξυδορκήσειν ἔμελλεν. εἰκότως οὖν καὶ τὴν αἰσθήσεως χώραν, ὄνομα Χαρράν, ἀπολιπεῖν οἶεται δεῖν ὁ ἐπιστήμης ἐταῖρος.

198. Απολείπει δὲ ἐτῶν γεγονῶς πέντε καὶ ἑβδομήκοντα· ὁ δὲ ἀριθμὸς οὗτος αἰσθητῆς καὶ νοητῆς, πρεσβυτέρας τε καὶ νεωτέρας, ἔτι δὲ φθαρτῆς καὶ ἀφθάρτου μεθόριος φύσεώς ἐστι. 199. νοητὸς μὲν γὰρ καὶ πρεσβύτερος καὶ ἀφθαρτος λόγος ὁ τῶν ἑβδομήκοντα, αἰσθητὸς δὲ καὶ νεώτερος ὁ ταῖς πέντε ἰσάριθμος ὧν αἰσθήσεσι. τούτῳ καὶ ὁ ἔτι γυμναζόμενος ἀσκητῆς ἐξετάζεται, μηδέπω δεδυνημένος ἐνέγκασθαι τὰ τέλεια νικητήρια· λέγεται γὰρ ὅτι “ἦσαν αἱ πᾶσαι ψυχαὶ ἐξ Ἰακώβ πέντε καὶ ἑβδομήκοντα”. 200. τοῦ γὰρ ἀθλοῦντος καὶ τὸν ὑπὲρ κτήσεως ἀρετῆς ἰερόν ὄντως ἀγῶνα μὴ διαφθείροντος ψυχαὶ μὲν πρὸ σωμάτων γεννήματα, οὐπω δ' ἐκτετημέναι τὸ ἄλογον, ἀλλ' ἔτι τὸν αἰσθήσεως ὄχλον ἐφελκόμεναι. παλαιόντος γὰρ καὶ κονιομένου καὶ πετρνίζοντος Ἰακώβ ἐστὶν ὄνομα, οὐ νενικηκότος· 201. ὅταν δὲ τὸν θεὸν ὀρᾶν ἰκανὸς εἶναι δόξας Ἰσραὴλ μετονομασθῆ, μόνῳ χρήσεται τῷ ἑβδομηκοστῷ λόγῳ, τὴν πεντάδα τῶν αἰσθήσεων ἐκτεμών· λέγεται γὰρ ὅτι “ἐν ἑβδομήκοντα ψυχαῖς κατέβησαν οἱ πατέρες σου εἰς Αἴγυπτον”.

οὗτός ἐστιν ὁ ἀριθμὸς Μωυσέως τοῦ σοφοῦ γνώριμος· τοὺς γὰρ ἀριστίνδην ἐκ παντὸς τοῦ πλήθους ἐπιλεγεμένους ἑβδομήκοντα εἶναι συμβέβηκε καὶ πρεσβυτέρους ἅπαντας, οὐχ ἡλικίαις ἀλλὰ φρονήσει καὶ βουλαῖς, γνώμας τε καὶ ἀρχαιοτρόποις ζηλώσεσιν. 202.

schaft dem Saul, solange der noch bei den Geräten verweilt, sondern (erst), sobald er ihn von dort weggezogen hat. Er fragt nämlich, ob der Mann noch hierher kommt, und das Gotteswort antwortet: „Siehe, er selbst hat sich bei den Geräten versteckt.“ 197. Was nun ziemt dem, der dies gehört hat und von Natur erzieherisch begabt ist, zu tun, außer: ihn mit Eifer da herauszuziehen? So heißt es denn auch: „Er lief hin und nahm ihn von dort“,<sup>236</sup> weil er, da er noch in den Gefäßen der Seele, dem Körper und der sinnlichen Wahrnehmung, verweilte, nicht in der Lage war, auf die Regeln und Gesetze der Königsherrschaft zu hören – wir sagen aber, dass Weisheit eine Königsherrschaft ist, da wir auch den Weisen einen König nennen<sup>237</sup> –; er war es aber dann nach Änderung seiner Position, als er, da der Nebel zerstreut worden war,<sup>238</sup> scharf blicken sollte. Mit gutem Grund also glaubt der Gefährte des Wissens, dass er auch den Ort der sinnlichen Wahrnehmung, Harran genannt, verlassen muss.

198. Er verlässt (diesen Ort) aber im Alter von fünfundsiebzig Jahren; diese Zahl nun stellt das Grenzgebiet zwischen sinnlich wahrnehmbarer und geistig erfassbarer, zwischen älterer und jüngerer, sowie zwischen vergänglicher und unvergänglicher Natur dar. 199. Geistig erfassbar nämlich und älter und unvergänglich ist das Prinzip ‚Siebzig‘, sinnlich wahrnehmbar aber und jünger ist das Prinzip ‚Fünf‘, das die gleiche Zahl aufweist wie die fünf Sinne. Unter dieser Zahl wird auch der sich noch übende ‚Asket‘ geprüft, da er noch nicht imstande ist, den vollkommenen Siegespreis davonzutragen; denn es heißt „Es waren alle von Jakob abstammenden Seelen fünfundsiebzig“.<sup>239</sup> 200. Denn aus dem, der kämpft und den wahrhaft heiligen Kampf zum Erwerb der Tugend nicht verdirbt, gehen anstelle von Körpern Seelen<sup>240</sup> hervor, die aber das Unvernünftige noch nicht aus sich abgesondert haben, sondern die den Schwarm der sinnlichen Wahrnehmung noch mit sich schleppen. Denn ‚Jakob‘ steht als Name für den Ringenden, sich im Staub Wälzenden und mit der Ferse Austretenden, nicht für den, der (schon) gesiegt hat; 201. wenn er aber genügend geeignet zu sein scheint, Gott zu sehen, und in ‚Israel‘<sup>241</sup> umbenannt ist, wird er nur (noch) das Siebziger-Prinzip anwenden, nachdem er die Fünfheit der sinnlichen Wahrnehmungen beseitigt hat; denn es heißt „mit siebzig Seelen gingen deine Väter nach Ägypten“.<sup>242</sup>

Dies ist die Zahl, die dem weisen Moses bekannt ist; denn es hat sich ergeben, dass diejenigen, die nach Verdienst aus der ganzen Menge ausgewählt waren, siebzig waren und sämtlich ‚Ältere‘, nicht an Jahren, sondern an Verstand und Rat, Urteil und Streben nach altbewährten Sitten. 202. Diese Zahl wird geweiht und Gott gegeben, wenn die vol-

οὗτος ὁ ἀριθμὸς ἱερουργεῖται τε καὶ ἀποδίδεται θεῷ, ὅταν οἱ τέλειοι τῆς ψυχῆς συναχθῶσι καὶ συγκομισθῶσι καρποί· τῇ γὰρ τῶν σκηνῶν ἑορτῇ χωρὶς τῶν ἄλλων θυμάτων ἑβδομήκοντα μόσχους ἀνάγειν θυσίαν ὀλόκαυστον διεύρηται. κατὰ τὸν ἑβδομηκοστὸν λόγον καὶ αἱ τῶν ἀρχόντων φιάλαι κατασκευάζονται – ἐκάστη γὰρ ἑβδομήκοντα σικλῶν ἔστιν ὀλκῆς –, ἐπειδὴ τὰ ἔνσπονδα καὶ συμβατήρια καὶ φίλα τῆς ψυχῆς ὡς ἀληθῶς ὀλκὸν ἔχει δύναμιν, τὸν ἑβδομηκοστὸν καὶ ἄγιον λόγον, ὃν Αἴγυπτος, ἡ μισάρετος καὶ φιλοπαθῆς φύσις, πενθοῦσα εἰσάγεται· ἑβδομήκοντα γὰρ ἡμέραις καταριθμεῖται παρ' αὐτοῖς τὸ πένθος.

203. οὗτος μὲν οὖν ὁ ἀριθμὸς, ὡς ἔφην, Μωυσέως γνῶριμος, ὁ δὲ τῶν πέντε αἰσθήσεων τοῦ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὰ ἐκτὸς ἀσπαζομένου, ὃν ἔθος καλεῖν Ἰωσήφ. τοσαύτην γὰρ αὐτῶν ἐπιμέλειαν πεποιήται, ὥστε τὸν μὲν ὁμογάστριον ἀδελφόν, τὸν αἰσθήσεως ἕκγονον ὄντα – ἥκιστα γὰρ ὁμοπατριῶς οἶδε –, πέντε ἐξάλλοις δωρεῖται στολαῖς, διαπρεπεῖς ἡγούμενος τὰς αἰσθήσεις καὶ κόσμος καὶ τιμῆς ἀξίας. 204. ὅλη δὲ Αἴγυπτῳ καὶ νόμος ἀναγράφει, ὅπως τιμῶσιν αὐτὰς καὶ φόρους καὶ δασμοὺς ὡς βασιλευσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος κομίζωσι· τὸν γὰρ σίτον ἀποπεμπτοῦν κελεύει, τὸ δὲ ἔστιν ὕλας καὶ τροφᾶς ἀφθόνους θησαυροφυλακεῖν ταῖς πέντε αἰσθήσεων, ὅπως ἐκάστη τῶν οἰκείων ἀνεπισχέτως ἐμπιπλαμένη τροφᾶ καὶ τὸν νοῦν τοῖς ἐπεισοφορομένοις βαρύνουσα βαπτίζῃ· ταῖς γὰρ τῶν αἰσθήσεων εὐωχίαις λιμὸν ἄγει διάνοια, ὡς ἔμπαλιν ταῖς νηστεῖαις εὐφοροῦσιν.

205. οὐχ ὀραῖς ὅτι καὶ πέντε Σαλπαὰδ θυγατέρες, ἃς ἀλληγοροῦντες αἰσθήσεις εἶναι φαμεν, ἐκ τοῦ δήμου Μανασσῆ γεγονάσιν, ὃς υἱὸς Ἰωσήφ ἐστὶ, χρόνῳ μὲν πρεσβύτερος ὢν, δυνάμει δὲ νεώτερος· εἰκότως· καλεῖται γὰρ ἐκ λήθης, τὸ δὲ ἰσοδυναμοῦν ἐστὶ προᾶγμα ἀναμνήσει. ἀνάμνησις δὲ τὰ δευτερεῖα φέρεται μνήμης, ἥς Ἐφραΐμ ἐπόνυμος γέγονεν, ὃς καρποφορία μεταληφθεὶς προσαγορεύεται· καρπὸς δὲ κάλλιστος καὶ τροφιμώτατος ψυχῆς τὸ ἄληστον ἐν μνήμαις. 206. λέγουσι γοῦν τὰ ἐναρμόνια ἑαυταῖς αἱ παρθένοι· “ὁ

kommenen Früchte der Seele zusammengetragen und aufgehäuft werden; denn für das Hüttenfest ist – abgesehen von den übrigen Opfergaben – vorgeschrieben, siebenzig Kälber als Ganzbrandopfer darzubringen.<sup>243</sup> Nach dem Prinzip ‚Siebzig‘ werden auch die Schalen der Sippenvorsteher vorbereitet – eine jede nämlich hat ein Gewicht von siebenzig Schekeln<sup>244</sup> –, da die Teile der Seele, die auf Liebenswürdigkeit, Übereinkunft und Freundschaft ausgerichtet sind, eine ‚gewichtige‘ Fähigkeit zur Anziehung haben, das Siebziger- und heilige Prinzip, welches betauernd Ägypten – die Natur, die die Tugend hasst und den Affekt liebt – dargestellt wird; mit siebenzig Tagen nämlich wird bei den Ägyptern die Trauerzeit berechnet.<sup>245</sup>

203. Diese Zahl also ist, wie ich sagte, mit Moses verbunden, die Zahl der fünf Sinneswahrnehmungen aber mit dem, der sowohl dem Körper als auch den äußeren Dingen zugetan ist, den man ‚Joseph‘<sup>246</sup> zu nennen gewohnt ist. So sehr nämlich hat er sich um diese Dinge gekümmert, dass er seinen Bruder<sup>247</sup> aus dem gleichen Mutterleib,<sup>248</sup> der Nachkomme der sinnlichen Wahrnehmung ist – denn Brüder vom selben Vater kennt er am wenigsten –, mit fünf besonderen Gewändern beschenkt,<sup>249</sup> weil er die Sinneswahrnehmungen für herausragend und des Schmucks und der Ehre würdig hält. 204. Für ganz Ägypten aber schreibt er auch Gesetze, auf dass die Ägypter sie [= die Sinneswahrnehmungen] verehren und ihnen wie Königen Abgaben und Tribute in jedem Jahr bringen; er befiehlt nämlich, vom Getreide den fünften Teil zu geben,<sup>250</sup> das aber heißt: Materialien und Nahrungsmittel in großer Zahl für die fünf Sinneswahrnehmungen zu speichern, damit eine jede sich ohne Zurückhaltung von den eigenen Dingen einverleibe und schwelge und dadurch den Intellekt mit den Dingen, die sie sich zuführt, beschwere und ertränke. Denn durch die üppigen Feste der Sinneswahrnehmungen leidet das Denken Hunger, wie es umgekehrt durch deren Fastenperioden zu Freuden gelangt.

205. Siehst du nicht, dass auch die fünf Töchter Zelofhads<sup>251</sup> – von denen wir in allegorischer Erklärung sagen, dass sie die Sinneswahrnehmungen darstellen – aus dem Stamm Manasse sind, der ein Sohn des Joseph ist, an Jahren älter, an Kraft aber jünger? Natürlich: er wird ja nach dem ‚Vergessen‘ genannt, dieses aber ist äquivalent zu ‚Wiedererinnerung‘. Die Wiedererinnerung aber trägt den zweiten Preis nach der ‚Erinnerung‘ davon, nach der Ephraim benannt ist, der übersetzt ‚Fruchtbringung‘ heißt;<sup>252</sup> die schönste und die Seele am besten nährende Frucht aber ist das Nicht-Vergessende in den Erinnerungen. 206. Es sprechen nun die jungen Frauen, was zu ihnen passt: „Unser Vater ist gestorben“ – ja, der Tod der Wiedererinnerung ist das Vergessen – „und

πατήρ ἡμῶν ἀπέθανεν” – ἀλλ’ ὁ θάνατος ἀναμνήσεώς ἐστι λήθη – “καὶ ἀπέθανεν οὐ δι’ ἁμαρτίαν ἑαυτοῦ” – παγκάλως· οὐ γὰρ ἐκούσιον ἢ λήθη πάθος, ἀλλ’ ἐν τι τῶν οὐ παρ’ ἡμῖν, ἐπιγινόμενον ἔξωθεν –, “υἱοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο αὐτῶ”, ἀλλὰ θυγατέρες, ἐπειδὴ τὸ μὲν μνημονικὸν ἄτε φύσει διανιστάμενον ἀρρενογονεῖ, τὸ δὲ ἐπιλανθανόμενον ὑπνω λογισμοῦ χρώμενον θηλυτοκεῖ· ἄλογον γὰρ, ἀλόγου δὲ μέρους ψυχῆς αἰσθήσεις θυγατέρες. 207. εἰ δέ τις τὸν μὲν τάχει παρέδραμε, Μωυσῆ δὲ ἠκουλούθησε, μήπω δυνηθεὶς ἰσόδρομος αὐτῶ γενέσθαι κεκραμένῳ καὶ μιγᾶδι ἀριθμῶ χρήσεται, τῷ πέμπτῳ καὶ ἑβδομηκοστῷ, ὅς ἐστι σύμβολον αἰσθητῆς καὶ νοητῆς φύσεως, συγκεκραμένων ἀμφοῖν εἰς εἶδους ἑνὸς ἀνεπιλήπτου γένεσιν.

208. ἄγαμαι σφόδρα καὶ τὴν ὑπομονὴν Ῥεβέκκαν, ἐπειδὴν τῷ τελείῳ τὴν ψυχὴν καὶ τὰς τῶν παθῶν καὶ κακιῶν τραχύτητας καθηρηκτὴν παραινῆ τότε εἰς Χαρρᾶν ἀποδράναι· λέγει γὰρ· “νῦν οὖν, τέκνον, ἄκουσον τῆς φωνῆς μου καὶ ἀναστὰς ἀπόδραθι πρὸς Λάβαν τὸν ἀδελφόν μου εἰς Χαρρᾶν καὶ οἴκησον μετ’ αὐτοῦ ἡμέρας τινάς, ἕως τοῦ ἀποστρέψαι τὸν θυμὸν καὶ τὴν ὀργὴν τοῦ ἀδελφοῦ σου ἀπὸ σοῦ, καὶ ἐπιλάθῃται ἃ πεποίηκας αὐτῶ”. 209. παγκάλως δὲ τὴν ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις ὁδὸν δρασμὸν εἰρηκεν· ὄντως γὰρ δραπέτης ὁ νοῦς τότε γίνεται, ὅταν καταλιπὼν τὰ οἰκεῖα ἑαυτῶ νοητὰ τράπηται πρὸς τὸ ἐναντίον τάγμα τῶν αἰσθητῶν. ἔστι δὲ ὅπου καὶ τὸ δραπετεύειν χρήσιμον, ἐπειδὴν τις αὐτὸ ποιῆ μὴ ἔνεκα ἔχθους τοῦ πρὸς τὸν κρείττονα, ἀλλὰ τοῦ μὴ ἐπιβουλευθῆναι χάριν πρὸς τοῦ χειρόνος.

210. τίς οὖν ἢ παραίνεσις τῆς ὑπομονῆς; θαυμασιωτάτη καὶ περιμάχητος· ἐάν ποτε, φησὶν, ὄρᾳς ἀνηρεθισμένον καὶ ἐξηγριωμένον τὸ θυμοῦ καὶ ὀργῆς πάθος ἐν σαυτῷ ἢ τινι ἐτέρῳ – ὁ ἢ ἄλογος καὶ ἀτίθασος ζωοτροφεῖ φύσις –, μὴ μᾶλλον αὐτὸ ἀκονήσας ἐκθηρώσης – δῆξεται γὰρ ἴσως ἀνίατα –, καταψύχων δὲ τὸ ζέον αὐτοῦ καὶ πεπυρωμένον ἄγαν ἡμέρωσον· τιθασὸν γὰρ καὶ χειρόθηες εἰ γένοιτο, ἦκιστα ἂν βλάψαι. 211. τίς οὖν ὁ τρόπος τῆς τιθασειᾶς καὶ ἡμερώσεως αὐτοῦ; μεθαρμοσάμενος καὶ μετασκευασάμενος, ὅσα τῷ

er starb nicht aus eigenem Verschulden“<sup>253</sup> – sehr schön; denn das Vergessen ist keine gewollte Empfindung, sondern eine von denen, die nicht in unserer Macht stehen, da sie von außen kommt –, er hatte aber keine Söhne“<sup>254</sup> sondern Töchter, da die Fähigkeit zur Erinnerung, weil sie sich von Natur erhebt, männliche Nachkommen hervorbringt, die Neigung zum Vergessen dagegen, weil sie sich im Schlaf des verstandesmäßigen Denkens befindet, weibliche; sie ist unverständlich, und die Töchter des unverständigen Teils der Seele sind die sinnlichen Wahrnehmungen. 207. Wenn aber jemand den einen<sup>255</sup> an Schnelligkeit überholt hat und Moses gefolgt ist, dann wird er sich, weil er ihm im Lauf noch nicht gleichkommen kann, eines vermischten und hybriden Zahlenprinzips befleißigen, der Fünfundsiebzig, die ein (gemeinsames) Symbol der sinnlich wahrnehmbaren und der geistig wahrnehmbaren Natur ist, da beide vereinigt sind zur Hervorbringung einer einzigen Gestalt, die nicht zu tadeln ist.

208. Ich bewundere außerordentlich auch die ‚ausdauernde Geduld‘, Rebekka, wenn sie dem, der vollkommen ist in seiner Seele und die rauen Kräfte der Affekte und Schlechtigkeiten niedergeworfen hat, rät, zu diesem Zeitpunkt nach Harran zu entfliehen; sie sagt nämlich: „Jetzt nun, Kind, höre meine Stimme und steh auf und entfliehe zu Laban, meinem Bruder, nach Harran und wohne bei ihm einige Tage, bis sich der Zorn und die Wut deines Bruders von dir abkehrt und er vergisst, was du ihm getan hast.“<sup>256</sup> 209. Sehr schön hat sie (damit) den Weg zu den sinnlichen Wahrnehmungen als Flucht bezeichnet; wahrhaftig nämlich wird der Geist dann zu einem Flüchtling, wenn er die ihm vertrauten geistig wahrnehmbaren Bereiche verlässt und sich der entgegengesetzten Abteilung, der der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, zuwendet. In mancher Situation aber ist auch das Entfliehen nützlich, wenn es jemand unternimmt nicht aus Hass gegenüber dem Besseren, sondern um keine Nachstellung durch den Schlechteren zu erfahren.

210. Was ist nun der Rat der ausdauernden Geduld? Er ist außerordentlich bewundernswert und eine Sache, für die man kämpfen kann: Wenn du einmal, sagt sie, die Empfindung von Zorn und Wut in dir selber oder einem anderen aufgereizt und völlig wildgemacht siehst – was die unvernünftige und ungezähmte Natur nährt –, dann stachele sie nicht noch weiter auf und mach sie zu einem noch wilderen Tier – denn dann wird sie dir vielleicht Bisse zufügen, die unheilbar sind –, sondern kühle das kochende und allzu feurig-entflammte in ihr und besänftige es; denn wenn es sanft und handzahn wird, dürfte es am wenigsten schaden. 211. Was ist nun die Art und Weise der Besänftigung und Zähmung des Affekts? Passe dich an und ändere dein Auftreten – soweit für

δοκεῖν, ἀκολουθήσον τὸ πρῶτον οἷς ἂν ἐθέλη καὶ πρὸς μηδὲν ἐναντιωθεὶς ὁμολόγησον τὰ αὐτὰ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· οὕτω γὰρ ἐξευμενισθήσεται. πραῦνθέντος δὲ ἀποθήσῃ τὴν ὑπόκρισιν, καὶ μηδὲν ἔτι προσδοκῶν ἐξ ἐκείνου κακὸν πείσεσθαι μετὰ ῥαστώνης ἐπανελεύσῃ πρὸς τὴν τῶν ἰδίων ἐπιμέλειαν.

212. εἰσάγεται γὰρ διὰ τοῦτο Χαρρὰν θρεμμάτων μὲν ἀνάπλεως, οἰκήτορσι δὲ κεχρημένη κτηνοτρόφοις· τί γὰρ ἂν εἶη χωρίον ἀλόγῳ φύσει καὶ τοῖς τὴν ἐπιμέλειαν καὶ προστασίαν αὐτῆς ἀνειληφόσιν ἐπιτηδειότερον τῶν ἐν ἡμῖν αἰσθήσεων; 213. πυθόμενου γοῦν τοῦ ἀσκητοῦ “πόθεν ἐστέ” ἀποκρίνονται τάληθές οἱ ποιμένες ὅτι “ἐκ Χαρρᾶν”· ἐκ γὰρ αἰσθήσεως αἱ ἄλογοι ὡς ἐκ διανοίας αἱ λογικαὶ δυνάμεις εἰσὶ. προσπυθόμενου δέ, εἰ γινώσκουσι Λάβαν, φασὶν εἰκότως εἰδέναι· γνωρίζει γὰρ τὸ χρῶμα καὶ πᾶσαν ποιότητα αἰσθησις, ὡς οἶεται, χρωμάτων δὲ καὶ ποιότητων ὁ Λάβαν σύμβολον.

214. καὶ αὐτὸς δὲ ἐπειδὴν ἤδη τελειωθῆ, τὸν μὲν τῶν αἰσθήσεων οἶκον ἀπολείψει, τὸν δὲ τῆς ψυχῆς ὡς ψυχῆς ἰδρῦσεται\*, ὃν ἔτι ὦν ἐν τοῖς πόνοις καὶ ταῖς ἀσκήσεσιν ἀναζωγραφεῖ· λέγει γὰρ· “πότε ποιήσω καὶ γὰρ ἐμαυτῷ οἶκον;” πότε τῶν αἰσθητῶν καὶ αἰσθήσεων ὑπεριδὼν νοῦν καὶ διάνοιαν οἰκήσω, λόγῳ θεωρητοῖς πράγμασι συντρεφόμενος καὶ συνδιαιτώμενος, καθάπερ αἱ ζητητικαὶ τῶν ἀφανῶν ψυχᾶι – μαίας αὐτὰς ἔθος ὀνομάζειν –; 215. καὶ γὰρ αὐταὶ τοιοῦσι σκεπάσματα οἰκεία καὶ φυλακτήρια φιλαρέτοις ψυχᾶις· τὸ δὲ εὐερέκστατον οἰκοδόμημα ἦν ὁ θεοῦ φόβος τοῖς φρουρὰν καὶ τεῖχος αὐτὸν ἀκαθαίρετον πεποιημένοις. “ἐπειδὴ” γὰρ φησιν “ἐφοβοῦντο αἱ μαῖαι τὸν θεόν, ἐποίησαν ἑαυταῖς οἰκίας.”

216. Ἐξελθὼν οὖν ἐκ τῶν κατὰ τὴν Χαρρὰν τόπων ὁ νοῦς λέγεται “διοδεῦσαι τὴν γῆν ἕως τοῦ τόπου Συχέμ ἐπὶ τὴν δρυὴν τὴν ὑψηλήν”. τί δὲ ἐστὶ τὸ διοδεῦσαι, σκεψώμεθα· τὸ φιλομαθὲς ζητητικὸν καὶ περιεργόν ἐστὶ φύσει, πανταχῆ βαδίζον ἀόκνως καὶ πανταχόσε διακῦπττον καὶ μηδὲν ἀδιερεύνητον τῶν ὄντων μήτε σωμάτων μήτε πραγμάτων ἀπολιπεῖν δικαιῶν. λίχνον γὰρ ἐκτόπως θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων εἶναι πέφυκεν, ὡς μὴ μόνον τοῖς ἐπιχωρίοις ἀρκεῖσθαι,

den äußeren Schein nötig – und folge zunächst allem, was er will, widersetze dich in keiner Hinsicht und bekenne, für das gleiche Sympathie und Abscheu zu hegen; so nämlich wird er günstig gestimmt werden. Sobald er aber besänftigt ist, wirst du die Verstellung ablegen und, da du in keiner Weise mehr erwarten musst, von ihm noch etwas Schlechtes zu erleiden, mit Leichtigkeit zur Fürsorge für die eigenen Dinge zurückkehren.

212. Aus diesem Grunde wird Harran als voll von Vieh<sup>257</sup> und als Stadt mit viehzüchtenden Bewohnern dargestellt; denn was für ein Platz wäre geeigneter für unverständige Natur und für die, die es unternommen haben, sich um sie kümmern und ihr vorzustehen, als die sinnlichen Wahrnehmungen in uns? 213. Als nun der Asket fragt „Woher seid ihr?“, antworten die Hirten wahrheitsgemäß: „Aus Harran“;<sup>258</sup> denn aus der Wahrnehmung kommen die unvernünftigen wie aus dem Denken die vernünftigen Kräfte. Als er sich weiter erkundigt, ob sie Laban kennen, antworten sie natürlich, sie kennten ihn;<sup>259</sup> denn sinnliche Wahrnehmung kennt die Farbe und jede Eigenschaft, wie sie glaubt, Laban aber ist ein Symbol für Farben und Eigenschaften.<sup>260</sup>

214. Und er selbst wird, sobald er einmal vollendet ist, das Haus der sinnlichen Wahrnehmungen verlassen und das Haus der Seele als wirklich der Seele gehörig errichten,<sup>261</sup> das er, als er noch in seinen Mühen und Übungen steckt, sich (bereits) ausmalt; er sagt nämlich: „Wann werde ich mir selbst ein Haus bauen?“<sup>262</sup> Wann werde ich über die sinnlich wahrnehmbaren Dinge<sup>263</sup> und sinnlichen Wahrnehmungen hinwegsehen und Intellekt und Denken bewohnen, indem ich mich von Dingen nähre, die (nur) vom Logos betrachtet werden können, und mit ihnen mein Leben verbringe, wie die Seelen, die nach dem Unsichtbaren suchen – man ist gewohnt, sie ‚Hebammen‘<sup>264</sup> zu nennen –? 215. Diese nämlich fertigen eigene Schutzmauern und -stätten für tugendliebende Seelen; das sicherste Haus aber war die Furcht vor Gott für die, die ihn zu einer nicht niederreißbaren Festung und Mauer für sich gemacht haben. „Da“, so sagt nämlich (Moses), „die Hebammen Gott fürchteten, machten sie für sich Häuser.“<sup>265</sup>

216. Da nun der Intellekt aus der Gegend von Harran weggegangen war, soll er „das Land durchquert haben bis zum Ort Sichem, zur hohen Eiche“.<sup>266</sup> Was aber das ‚Durchqueren‘ ist, wollen wir untersuchen: Das Lerneifrige ist von Natur aus suchend und neugierig; es wandelt überall ohne Zögern, schaut überall hinein und hält es für richtig, nichts von den seienden Dingen, weder Körper noch Sachen, unerforscht zu lassen. Es hat nämlich von Natur einen außerordentlichen Appetit auf Dinge zum Sehen und zum Hören, so dass es sich nicht einfach mit dem be-

ἀλλὰ καὶ τῶν ξενικῶν καὶ πορρωτάτω διωκισμένων ἐφίεσθαι. 217. λέγουσι γοῦν, ὡς ἔστιν ἄτοπον ἐμπόρους μὲν καὶ καπήλους γλίσχρων ἔνεκα κερδῶν διαβαίνειν τὰ πελάγη καὶ τὴν οἰκουμένην ἐν κύκλῳ περιεῖναι ἅπασαν, μὴ θέρος, μὴ χειμῶνα, μὴ πνεύματα βίαια, μὴ ἐναντία, μὴ νεότητα, μὴ γῆρας, μὴ νόσον σώματος, μὴ φίλων συνήθειαν, μὴ τὰς ἐπὶ γυναικὶ καὶ τέκνοις καὶ τοῖς ἄλλοις οἰκείοις ἀλέκτους ἡδονάς, μὴ πατρίδος καὶ πολιτικῶν φιλανθρωπιῶν ἀπόλαυσιν, μὴ χρημάτων καὶ κτημάτων καὶ τῆς ἄλλης περιουσίας ἀσφαλῆ χρῆσιν, μὴ τῶν ἄλλων ὅτιοῦν συνόλως μέγα ἢ μικρὸν ἐμποδῶν τιθεμένους, 218. τοῦ δὲ καλλίστου καὶ περιμαχήτου καὶ μόνῳ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων οἰκειοτάτου χάριν, σοφίας, μὴ οὐχὶ θάλατταν μὲν ἅπασαν περαιοῦσθαι, πάντα δὲ γῆς μυχὸν ἐπέρχεσθαι, φιλοπευστοῦντας εἴ ποῦ τι καλὸν ἔστιν ἰδεῖν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ μετὰ σπουδῆς καὶ προθυμίας τῆς πάσης ἰχνηλατεῖν, ἄχρισ ἂν ἐγγένηται τῶν ζητουμένων καὶ ποθουμένων εἰς ἀπόλαυσιν ἔλθειν.

219. διόδουσον μέντοι, ψυχὴ, καὶ τὸν ἄνθρωπον, εἰ θέλεις, ἕκαστον τῶν περὶ αὐτὸν ἀγαγοῦσα εἰς ἐπίκρισιν, οἷον εὐθέως τί τὸ σῶμα καὶ τί ποιοῦν ἢ πάσῃσιν διανοίᾳ συνεργεῖ, τί ἡ αἴσθησις καὶ τίνα τρόπον τὸν ἡγεμόνα νοῦν ὠφελεῖ, τί λόγος καὶ τίνων γινόμενος ἐρμηνεύς πρὸς καλοκάγαθίαν συμβάλλεται, τί ἡδονὴ καὶ τί ἐπιθυμία, τί λύπη καὶ φόβος καὶ τίς ἢ πρὸς ταῦτα ἰατρικὴ, δι' ἧς ἡ ληφθεὶς τις εὐμαρῶς διεκδύσεται ἢ οὐχ ἀλώσεται πρὸς αὐτῶν τὸ παραπάαν, τί τὸ ἀφραίνειν, τί τὸ ἀκολασταίνειν, τί τὸ ἀδικεῖν, τίς ἢ τῶν ἄλλων πληθὺς νοσημάτων, ὅσα ἢ φθοροποιὸς ἀποτίκτειν πέφυκε κακία, καὶ τίς ἢ τούτων ἀποστροφὴ, καὶ κατὰ τὰ ἐναντία τί τὸ δίκαιον ἢ τὸ φρόνιμον ἢ τὸ σῶφρον, τὸ ἀνδρεῖον, τὸ εὐβουλον, ἀρετὴ συνόλως ἅπασα καὶ εὐπάθεια, καὶ ὃν τρόπον ἕκαστον αὐτῶν εἴωθε περιγίνεσθαι.

220. διόδουσον μέντοι καὶ τὸν μέγιστον καὶ τελεώτατον ἄνθρωπον, τόνδε τὸν κόσμον, καὶ διάσκεψαι τὰ μέρη, ὡς τόποις μὲν διέζευκται, δυνάμεσι δὲ ἦνωται, καὶ τίς ὁ ἀόρατος οὗτος τῆς ἀρμονίας καὶ

gnügt, was im Lande ist, sondern auch nach dem verlangt, was in der Fremde und ganz weit entfernt angesiedelt ist. 217. Man sagt jedenfalls, dass es absurd ist, dass einerseits Kaufleute und Händler wegen kärglicher Gewinne die Meere durchstreifen und die ganze bewohnte Erde umkreisen,<sup>267</sup> wobei sie nicht Sommerhitze, nicht Winterkälte, nicht gewaltsame und entgegenblasende Stürme, nicht Jugend, nicht Alter, nicht körperliche Krankheit, nicht gewohnten Umgang mit Freunden, nicht die unbeschreiblichen Freuden an Frau und Kindern und den übrigen Nahestehenden, nicht Genuss der Heimat und der Annehmlichkeiten des bürgerlichen Lebens, nicht die sichere Verfügung über Geld und Besitz und vielfältige andere Dinge und auch nicht irgendetwas anderes insgesamt als großes oder kleines Hindernis für sich erachten; 218. dass man aber andererseits um der schönsten und den Kampf lohnenden und allein dem Menschengeschlecht ureigensten Sache willen, der Weisheit, nicht jedes Meer durchquert, jeden Winkel der Erde betritt und gerne erforscht, ob es irgendwo etwas Schönes zu sehen oder hören gibt, und die Spuren mit jeglichem Eifer und jeglicher Bereitschaft verfolgt, bis es gelingt, in den Genuss der gesuchten und ersehnten Dinge zu gelangen.

219. Durchwandere jedoch, Seele, auch den Menschen, wenn du willst, und unterwirf ein jedes der Dinge, die mit ihm zusammenhängen, der Prüfung; nehmen wir sogleich als Beispiel: Was ist der Körper, und was tut oder erleidet er, wenn er mit dem Denken zusammenwirkt? Was ist die sinnliche Wahrnehmung, und auf welche Weise unterstützt sie den Intellekt als ihren Führer? Was ist der Logos, und zum Vermittler welcher Dinge wird er und trägt auf diese Weise zu einem edlen Charakter bei? Was ist die Lust und was die Begierde, was der Kummer und die Furcht, und was ist die Heilkunst in Bezug auf diese Erscheinungen, durch deren Hilfe jemand entweder, wenn er von ihnen gefangen worden ist, ihnen leicht entkommen wird und von ihnen überhaupt nicht gefangen genommen wird? Was heißt es, unverständig zu sein, was zügellos zu sein, was Unrecht zu tun? Was ist die Menge der übrigen Krankheiten, soviele die zerstörerische Schlechtigkeit von Natur aus hervorzubringen vermag, und was ist die Abkehr von diesen Erscheinungen? Und was ist im Gegenteil die Gerechtigkeit oder die Klugheit oder die Besonnenheit, die Tapferkeit, die Wohlberatenheit, insgesamt jede Tugend und gute Empfindung, und auf welche Weise pflegt eine jede von ihnen erlangt zu werden?

220. Durchwandere jedoch auch den größten und vollkommensten Menschen, diesen Kosmos,<sup>268</sup> und betrachte seine Teile, wie er in seinen Örtlichkeiten differenziert, in seinen Wirkmächten aber geeint ist, und was dieses unsichtbare Band<sup>269</sup> der Harmonie und Vereinigung für alle

ένώσεως πᾶσι δεσμός. ἐὰν μέντοι σκοπούμενος μὴ ῥαδίως καταλαμβάνης ἃ ζητεῖς, ἐπίμενε μὴ κάμων· οὐ γὰρ τῇ ἐτέρᾳ ληπτὰ ταῦτ' ἐστίν, ἀλλὰ μόλις πολλοῖς καὶ μεγάλοις πόνοις ἀνευρισκόμενα. 221. οὗ χάριν ὁ φιλομαθῆς τοῦ τόπου Συχέμ ἐνείληπται, μεταληφθὲν δὲ τοῦνομα Συχέμ ὠμίαςις καλεῖται, πόνου σύμβολον, ἐπεὶ τῶν τοῖς μέρεσι τούτοις ἀχθοφορεῖν ἔθος, ὡς καὶ αὐτὸς ἐτέρωθι μέμνηται λέγων ἐπὶ τινος ἀθλητοῦ τοῦτον τὸν τρόπον· “ὑπέθηκε τὸν ὤμον εἰς τὸ πονεῖν, καὶ ἐγένετο ἀνὴρ γεωργός.”

222. ὥστε μὴδέποτε, ὦ διάνοια, μαλακισθεῖσα ὀκλάσης, ἀλλὰ, κἂν τι δοκῇ δυσθεώρητον εἶναι, τὸ ἐν σαυτῇ βλέπον διανοιξασα διακύψον εἴσω καὶ ἀκριβέστερον τὰ ὄντα ἐναύγασαι καὶ μῆτε ἐκούσα μῆτε ἄκουσά ποτε μύσης· τυφλὸν γὰρ ὕπνος, ὡς ὄξυωπὲς ἐγρηγόρησις. ἀγαπητὸν δὲ τῷ συνεχεῖ τῆς προσβολῆς εἰλικρινῆ τῶν ζητούμενων λαβεῖν φαντασίαν. 223. οὐχ ὅρας ὅτι καὶ δρῶν ὑψηλὴν ἐν Συχέμ πεφυτεῦσθαί φησιν αἰνιττόμενος τὸν ἀνένδοτον καὶ ἀκαμπτή, στεροὴν τε καὶ ἀρραγέστατον παιδείας πόνον; ᾧ τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι τέλειον καὶ ἀναγκαῖον κεχρησθαι, ἵνα μὴ τὸ ψυχῆς δικαστήριον, ὄνομα Δεῖνα – κρίσις γὰρ ἐρμηνεύεται –, συλληφθῆ πρὸς τοῦ τὸν ἐναντίον μοχθοῦντος πόνον, τοῦ φρονήσεως ἐπιβούλου.

224. ὁ γὰρ ἐπώνυμος τοῦ τόπου τούτου Συχέμ, Ἐμῶρ υἱὸς ὦν, ἀλόγου φύσεως – καλεῖται γὰρ Ἐμῶρ ὄνος –, ἀφροσύνην ἐπιτηδεύων καὶ συντραφεὶς ἀναισχυντία καὶ θράσει τὰ κριτήρια τῆς διανοίας μαινῖναι ὁ παμμίαρος καὶ φθείρειν ἐπεχείρησεν, εἰ μὴ θᾶττον οἱ φρονήσεως ἀκουσταὶ καὶ γνώριμοι, Συμεῶν τε καὶ Λεὺι, φραξάμενοι τὰ οἰκεῖα ἀσφαλῶς ἐπεξήλθον, ἔτι ὄντας ἐν τῷ φιληδόνῳ καὶ φιλοπαθεῖ καὶ ἀπεριτμήτῳ πόνῳ καθελόντες· χρησμοῦ γὰρ ὄντος, ὡς “οὐκ ἂν γένοιτό ποτε πόρνη τῶν τοῦ βλέποντος, Ἰσραήλ, θυγατέρων”, οὗτοι τὴν παρθένον ψυχὴν ἐξαργάσαντες λαθεῖν ἤλπισαν. 225. οὐ γὰρ ἐρημία γε τῶν βοηθησόντων τοῖς παρασπονδουμένοις ἐστίν, ἀλλὰ κἂν οἴωνται τινες, οἰήσονται μόνον, ἀπελεγχθήσονται δὲ τῷ ἔργῳ ψευδοδοξοῦντες. ἔστι γὰρ, ἔστιν ἢ μισοπόνηρος καὶ ἀμειλίκτος καὶ ἀδικουμένων ἀρωγὸς ἀπαραίτητος

darstellt. Wenn du freilich bei dieser Betrachtung nicht leicht erfasst, was du suchst, so bleib hartnäckig und erlahme nicht; denn nicht „mit Links“<sup>270</sup> sind diese Dinge erfassbar, sondern sie lassen sich nur mühsam mit vieler großer Arbeit ausfindig machen. 221. Deshalb hat der Lernbegierige Besitz vom Ort Sichem ergriffen; übersetzt aber bedeutet Sichem ‚Schulterung‘,<sup>271</sup> ein Symbol für Arbeitsmühe, da man mit diesen Körperteilen Lasten zu tragen gewohnt ist, wie auch (Moses) selbst anderswo sich erinnert, da er über einen, der sich anstrengte, auf diese Weise spricht: „Er unterzog seine Schulter der Arbeit und wurde ein Bebauer des Landes“.<sup>272</sup>

222. Daher, Denken, werde niemals weich und sinke in die Knie, sondern – auch wenn etwas schwer zu erkennen zu sein scheint – öffne, was in dir selbst schaut, und beuge dich hinein; betrachte genauer das Seiende und schließe weder freiwillig noch unfreiwillig jemals die Augen; denn blind ist der Schlaf, so wie Wachsamkeit scharfsichtig ist. Man kann aber damit zufrieden sein, durch ständige Bemühung eine klare Vorstellung von den gesuchten Dingen zu erhalten. 223. Siehst du nicht, dass (Moses) auch sagt, dass eine hohe Eiche in Sichem gepflanzt worden sei, und damit die unnachgiebige und unbeugsame, solide und gänzliche unzerstörbare Arbeit der Bildung andeutet? Ihrer muss sich der, der vollkommen sein will, auch notwendig befleißigen, damit nicht das Gericht der Seele, mit Namen Dina – denn dies bedeutet übersetzt ‚Urteil‘<sup>273</sup> –, von dem überwältigt wird, der die entgegengesetzte Arbeit betreibt: von dem, der dem verständigen Denken nachstellt.

224. Denn der Namensgeber dieses Ortes, Sichem, der Sohn des Emor ist, der unverständigen Natur – denn Emor heißt ‚Esel‘<sup>274</sup> –, hat Dummheit als sein Metier und ist in Gemeinschaft mit Unverschämtheit und Frechheit aufgewachsen, und dieser gänzlich Widerwärtige unternahm es, die Urteilsmaßstäbe des Denkens zu besudeln und zu verderben; aber die Hörer und Vertrauten des verständigen Denkens, Simeon und Levi, sicherten rechtzeitig das Eigene und zogen getrost aus, und sie warfen sie nieder, als sie noch in der Arbeit steckten, die die Lüste und die Affekte liebt und den Unbeschnittenen eigen ist. Obwohl es nämlich einen Spruch gibt, dass „keine von den Töchtern des Sehenden, Israel, je eine Hure werden dürfte“,<sup>275</sup> raubten diese die jungfräuliche Seele und hofften, unentdeckt zu bleiben.<sup>276</sup> 225. Es gibt freilich keinen Mangel an Leuten, die denen zu Hilfe eilen werden, gegen die Verträge gebrochen werden, sondern wenn dies auch manche glauben, werden sie es (eben) nur glauben und durch die Tat als Falsches Glaubende widerlegt werden. Es gibt nämlich, ja es gibt die Gerechtigkeit, die das Böse hasst, erbarmungslos und ein unerbittlicher Helfer derer, denen Unrecht ge-

δίκη, σφάλουσα τὰ τέλη τῶν αἰσχυρόντων ἀρετήν, ὧν πεσόντων εἰς παρθένον πάλιν ἢ δόξασα αἰσχυρθῆναι μεταβάλλει ψυχὴ· δόξασα δ' εἶπον, ὅτι οὐδέποτε ἐφθείρετο· τῶν γὰρ ἀκουσίων οὐδέν τοῦ πάσχοντος πρὸς ἀλήθειαν πάθος, ὡς οὐδὲ τοῦ μὴ ἀπὸ γνώμης ἀδικοῦντος τὸ πραττόμενον ἔργον.

schieht, ist; sie macht zuschanden die Ziele derer, die die Tugend schänden, und wenn sie gefallen sind, wandelt sich wieder zur Jungfrau die Seele, die geschändet worden zu sein schien. ‚Schien‘ sagte ich, weil sie niemals geschändet wurde; bei unfreiwilligen Dingen nämlich gibt es kein wirkliches Leid des Leidenden, so wie auch die durchgeführte Tat desjenigen, der nicht mit Absicht Unrecht tut, keine (wirkliche) Tat ist.

# Anmerkungen zur Übersetzung

\* Der Asteriskos im griechischen Text bezieht sich auf die Liste der Textvarianten am Ende der Einführung. Die Übersetzung hat zum einen von der Diskussion im Kolloquium sehr profitiert, zum anderen von den nachträglichen Beiträgen von Maren R. Niehoff, Rainer Hirsch-Luipold und Florian Wilk. Zu den Fußnoten haben neben Maren R. Niehoff [Ni.], Rainer Hirsch-Luipold [RHL], Heinz-Günther Nesselrath [Ne.] und Simone Seibert [Se.], beigetragen. Bloße Stellenangaben aus dem Alten Testament in den Fußnoten sind ohne Autorenzueweisung verzeichnet.

- 1 Gen 12,1–3. Philon zitiert hier die Septuaginta (LXX), die ihm grundsätzlich als Vorlage seiner Bibelinterpretation dient. Er beherrscht das Hebräisch nicht genügend, um den Urtext zu lesen, hielt dies aber offensichtlich auch nicht für notwendig, da er von einer perfekten griechischen Übersetzung ausging (vgl. *Mos.* II 12–20). Im Falle von Gen 12,1–3 ist es interessant, dass die LXX die im Griechischen unübliche Wiederholung im hebräischen Text (לָךְ לָךְ) in einer Betonung des Herausgehens auflöst (ἐξελθε). Die Rabbinen dagegen schenkten dem Begriff לָךְ לָךְ viel Aufmerksamkeit und interpretierten die stilistische Wiederholung u.a. als ein Zeichen von zwei verschiedenen Reisen (GenR 39,8). [Ni.]
- 2 Im Griechischen hat das Wort „Logos“ ein besonders breites Bedeutungsfeld (siehe W. LÖHR, „Logos“, *RAC* 23 [2009] 327–435), das Philon in seinem Kommentar geschickt zu nutzen weiß. Für ihn sind die Hauptbedeutungen gesprochenes oder geschriebenes Wort (wie hier), Rationalität, Regel und Maßstab sowie derjenige Aspekt Gottes, der in der Schöpfung aktiv ist. Bei Philon ist der Logos zu einem der wichtigsten und kompliziertesten Theologumena geworden, das sich aus platonisch-pythagoreischer und nicht, wie oft angenommen wird, aus stoischer Philosophie entwickelt hat. Siehe auch unten § 70–72; NIEHOFF 2017, § 11. [Ni.]
- 3 Gen 3,19.
- 4 Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes χούς ist „ausgehobene Erde“ (vgl. Hdt. II 150; VII 23). [Ne.]
- 5 „Bestandteile einer einzigen Seele“: Philon nimmt mit Platon die Teilung der menschlichen Seele in rationale und irrationale Teile an (Plat. *Rep.* IV 439c–441b; *Tim.* 69b–70e; *Phaedr.* 246a–251b; siehe auch SORABJI 2000, 303–318). Die biblische Geschichte von der Schöpfung Adams aus der Erde, aber mit göttlichem Geist versehen, bestärkt Philon in der Annahme einer scharfen Dichotomie zwischen materiellen und spirituellen Aspekten des Menschen, die aber keineswegs in der Bibel angelegt ist (siehe auch KAISER 2015, 197–201). Im Gegensatz zu Philon interpretieren die Rabbinen den Begriff der Seele eher biblisch und diskutieren verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten, z. B. „Blut“ und „lebendiges Element“, während sie andererseits davon ausgehen, dass der Mensch zwischen höheren, seelischen und niedrigeren, oft mit dem Körper identifizierten Neigungen hin und hergerissen ist (GenR 14,9; 8,3–11; jKel. 8,4; bHag. 16,a). [Ni.]
- 6 Bei solchen Aussagen über den Autor des biblischen Textes darf man annehmen, dass Philon implizit stets an Moses denkt, und so ist hier und an weiteren Stellen ergänzt. [Ni.]
- 7 Der „Asket“ ist der Erzvater Jakob, der in Gen 28,17 dies von dem Ort sagt, an dem er zuvor im Traum die Himmelsleiter gesehen habe. [Siehe auch den Beitrag von Rainer Hirsch-Luipold, S. 173 in diesem Band.] [Ne.]
- 8 Gen 28,17.

- 9 Oder „wie eine Seele“, wenn man mit einigen Handschriften ψυχῆ statt ψυχῆ̄ liest. [Ne.]
- 10 Die Vorstellung von Gott als Steuermann des Alls findet sich bereits bei Platon, *Polit.* 272e. [Ne.]
- 11 „Moses deutet an“ (ἀνίττεται): Philon leitet mit diesem Begriff, der wörtlich ein Sprechen in Rätseln meint und oft in prophetischen Kontexten benutzt wird (vgl. Plut. *De E* 2, 385C), auf den allegorischen Sinn der Schrift über. Er suggeriert damit, dass die Allegorie keinesfalls eine willkürliche Lesung ist, sondern schon vom Autor intendiert wurde. In diesem Punkt unterscheidet sich Philon von dem Ansatz der Stoa, die sich über den Autor und seine bewussten Intentionen hinwegsetzte. [Zu Philons Methode der Allegorese siehe die Einführung, S. 13–17 in diesem Band.] [Ni.]
- 12 Ex 34,12; weitere Stellen mit dieser Ermahnung: Gen 24,6; Dtn 12,13.19.30; 15,9. Philon interpretiert hier den Begriff der LXX *πρόσεχε σεαυτῶ* – der schon eine wesentlich intellektuellere Bedeutung hat als das hebräische *לך השמר* – vor dem Hintergrund des klassisch griechischen Ausspruchs „Erkenne dich selbst“, wobei er den bekannten Spruch des delphischen Orakels (*γνώθι σεαυτόν*) umgangssprachlicher als *γίνωσκε σεαυτόν* wiedergibt (siehe auch Plut. *De E* 17, 392A und Feldmeier in diesem Band, S. 189–191). [Ni.]
- 13 Das Bild des Körpers als Gefängnis der Seele ist von Platon inspiriert (z. B. *Phaed.* 80e); ein ähnliches Bild in § 16. [Ni.]
- 14 Lüste und Begierden erscheinen in Philons allegorischer Deutung der Vätergeschichten ebenso wie die unterschiedlichen Formen von Bildung und Weisheit personifiziert als Frauen. Dieser Zug wird umso deutlicher, wenn man Philons *Verkehr mit der Allgemeinbildung* (*De congressu eruditionis gratia*, bes. §§ 19–51) oder die *Bildtafel des Kebes* zum Vergleich heranzieht, wo dieselben Personifizierungen erscheinen (vgl. unten den Beitrag von Rainer Hirsch-Luipold, bes. S. 180–185). Ausgangspunkt ist in *De congressu* die Forderung Saras an Abraham in Gen 16,2, mit Hagar ein Kind zu zeugen. [RHL]
- 15 In *Tabula Cebetis* 9,1–10,4 bringen „Zügellosigkeit“, „Ausschweifung“ und andere weibliche Personifikationen den Menschen vom rechten Lebensweg ab und ins Gefängnis. [RHL]
- 16 Philons ausführliche Diskussion der Sinneswahrnehmung, die immer als eine niedrige, meist negative und schädliche Form der Epistemologie aufgefasst wird, muss im Kontext des alexandrinischen Platonismus gewürdigt werden. Hier spielte der platonische Dialog *Theaitetos*, der sich Fragen der Epistemologie widmet, eine besondere Rolle, wurde systematisch kommentiert und von Eudoros, soweit die erhaltenen Fragmente ein Urteil erlauben, sehr geschätzt (s. SEDLEY 1996). Philon nimmt somit an typisch alexandrinischen Diskursen teil und distanziert sich von epistemologischen Zugängen, die auf einfacher Sinneswahrnehmung basieren (wie z. B. von der Stoa vertreten). [Siehe auch die Einführung, S. 23–26 in diesem Band.] [Ni.]
- 17 Die Unterscheidung zwischen Vorbild und Nachahmung ist von Platon inspiriert (z. B. *Rep.* VII 534a; *Phil.* 36c; *Gorg.* 472e). [Ni.]
- 18 „Dieses Wegstoßen heißt bei den Hebräern Lot“: Philon erwähnt eine ähnliche Etymologie in *Migr.* 148 („nun bedeutet Lot übersetzt Sich-Abwenden“). Weder vom Hebräischen noch vom Griechischen her jedoch lässt sich diese Angabe rechtfertigen. Philon scheint von Lots Frau auf Lot selber geschlossen zu haben, denn in *Fuga* 121 erklärt er mit Gen 19,26, dass Lots Frau „sich abwandte und zu einer Säule wurde“. Außerdem hatte Lot nur zwei Töchter und keine männlichen Nachkommen, in Philons Augen ein offensichtlicher Mangel, der auf seinen Hang zur Materie und damit auf ein andauerndes Hin-und-Her-Gerissensein deutet (*Post.* 175; *Ebr.* 164). [Ni.]

- 19 Gen 13,9. An der hier evozierten Genesis-Stelle fordert Abraham Lot auf, nunmehr getrennte Wege zu gehen, weil das Land beide zusammen (mit ihrem jeweiligen umfangreichen Anhang) nicht ernähren kann. [Ne.]
- 20 Hierophant bedeutet wörtlich „Zeiger der heiligen Dinge“ und ist ursprünglich die Bezeichnung des Hauptpriesters der Eleusinischen Mysterien. [Ne.] Diese Bezeichnung für Moses ist 24mal bei Philon belegt und zwar hauptsächlich im Allegorischen Kommentar aus seiner Frühzeit, während er in seinen späteren Werken Moses meistens als „Gesetzgeber“ beschreibt und ihn damit in eine Reihe mit dem Spartaner Lykurgos und anderen griechisch-römischen Gesetzgebern stellt. Der Begriff Hierophant setzt Moses in den Kontext von paganen Riten und mystischer Einweihung in göttliche Geheimnisse (*Leg.* III 151; *Cher.* 49). Daher ist es kaum überraschend, dass Philon Moses als den „Bewahrer und Hüter der geheimen Riten des Existenten“ darstellt und von der „Bacchischen Bruderschaft“ des Moses spricht (*Plant.* 26; 39). [Ni.]
- 21 „Hinausführung“: Philon nennt das zweite Buch Moses konsistent „Hinausführung“ (*Exagoge*) und nicht „Exodus“ (*Her.* 14; 251; *Somm.* I 117). Dieser Titel ist auch für das Theaterstück des jüdisch-alexandrinischen Dramatikers Ezekiel belegt, der sich mit dem Auszug aus Ägypten beschäftigt (zitiert bei Clem. *Strom.* I 23,155). Philon assoziiert Abrahams Auszug aus Chaldäa mit dem Auszug der Israeliten aus Ägypten und aktualisiert damit die Geschichte Abrahams für seine alexandrinischen Leser. [Ni.]
- 22 Ex 2,23. Philon interpretiert das Seufzen der Israeliten in Ägypten als Ausdruck ihrer Kritik an den körperlichen Werten, die er mit diesem Land verbindet (s. PEARCE 2007). Während der biblische Erzähler von ihrer Not sprach, die sie bei der Sklavensarbeit an den Pyramiden litten, fasst Philon ihre Abneigung gegen die Arbeit als ein positives Ablehnen äußerlicher Gegebenheiten. Seiner Meinung nach ist dies der Grund, warum sie von Gott und seinem Propheten Moses geschützt und ins Heilige Land geführt wurden, das für ihn ein Symbol religiöser Spiritualität ist. [Ni.]
- 23 Gen 50,25: Joseph gibt kurz vor seinem Tod den Israeliten den Auftrag, seine Gebeine einmal mit sich zu nehmen, wenn sie bei der Heimsuchung, die er ihnen im vorangehenden Vers angekündigt hat (hier in § 18 zitiert), das Land Ägypten verlassen. [Ne.] Philons Interpretation beruht auf der Spannung zwischen zwei biblischen Notizen: Zum einen verlangt Joseph die Überführung seiner Gebeine ins Land Israel, zum anderen endet das Buch Genesis mit der Einbalsamierung seines Körpers in Ägypten (Gen 50,25f.). Später wird dann von der Überführung seiner Gebeine gesprochen (Ex 13,9; Jos 24,32). Während schon Ben Sira die Überführung von Josephs Gebeinen als eine besondere Ehre preist (Sir 49,15), interpretiert Philon dieses Motiv allegorisch als den spirituellen Rest einer Seele, die allgemein einen starken Hang zu den materiellen Verlockungen Ägyptens hat und deshalb Fleisch angesetzt hat, das sich im Sarg aufgelöst hat. Josephs Wunsch nach der Überführung seiner Gebeine drückt dementsprechend sein Verlangen nach Sublimierung und spiritueller Erbauung aus. Siehe auch *Migr.* 160–162, *Somm.* II 105–108; J. L. KUGEL, *In Potiphar's House* (New York 1990) 125–56; NIEHOFF 1992, 54–83. [Ni.]
- 24 In diesem und den folgenden Paragraphen setzt Philon bei seinen Lesern eine erstaunlich große Vertrautheit mit dem biblischen Text voraus. So lässt er Zitate und Hinweise auf die Josephsgeschichte in seine Interpretation einfließen, ohne ihn selbst auch nur einmal explizit zu nennen. [Ni.]
- 25 „Des mit Sehen begabten Geschlechts“: Philon interpretiert den Namen Israel, als sei er von ראה אל („sah Gott“) abgeleitet, obwohl die Etymologie eigentlich auf שרה („streiten, sich widersetzen“) zurückgeht. Philon verbindet mit dem Sehen im platonischen Sinn eine höhere Form des intellektuellen Wahrnehmens. Siehe auch die Anmerkungen zu § 39f.; E. BIRNBAUM, *The Place of Judaism in Philo's Thought* (Atlanta 1996). [Ni.]

- 26 Gen 50,24.
- 27 Zu den Teilen der Seele s. oben Anm. 5. [Ni.]
- 28 Eventuell sollte man in diesem Satz statt *σπονδήν* vielleicht doch zweimal *σπουδήν* lesen; vgl. die Überlieferungslage. [Ne.]
- 29 Gen 39,7: Eine Paraphrase des unsittlichen Vorschlags (*Κοιμήθητι μετ' ἐμοῦ*), den Potiphars Frau Joseph macht. Philon hat den Septuaginta-Ausdruck *κοιμάω* („ruhen, schlafen“) durch das aussagekräftigere *συνεννάζομαι* („mit jemand zusammenliegen/schlafen“) ersetzt. [Ni.]
- 30 WENDLAND 1897 wollte hinter *ἐνύπνια ὄντα* den Genitiv *τῶν ἀληθῶς ὄντων* („von den wahrhaft seienden [*scil.* Gütern]“) ergänzen, was Niehoff wahrscheinlich zu Recht für überflüssig hält. [Ne.]
- 31 Vgl. den Gebrauch von *συγκρίνω* in Gen 40,8, wo es um die Deutung der Träume des Erzmundschenks und des Erzbäckers des Pharao geht, die zusammen mit Joseph im Gefängnis sind. [Ne.]
- 32 Gen 40,8.
- 33 Gen 41,41: An dieser Stelle setzt der Pharao Joseph über ganz Ägypten. [Ne.]
- 34 Übersetzt ist hier WENDLANDS 1897 Konjektur *γένους* (statt des überlieferten *γένος*). [Ne.]
- 35 Gen 40,15.
- 36 „Hebräer nämlich bedeutet Hinübergeher“: Philon stützt sich hier auf die Wurzel des hebräischen Wortes, nämlich *עבר* („durchgehen, hinüberreisen“) und kann so das Volk der Hebräer als eine Gruppe von Menschen interpretieren, die von Natur aus philosophisch orientiert sind und sich von der Sinneswelt abwenden. Zu Philons Etymologien siehe oben die Einführung, S. 14–16 ; ferner GRABBE 1988; RAJAK 2009. [Ni.]
- 37 Bezug auf die gleiche Genesis-Stelle wie zuvor (40,15), in der Joseph von seiner Herkunft spricht und hinzufügt, er habe nichts (Böses) getan. Es geht hier freilich eigentlich nicht darum, dass Joseph nichts Schlechtes getan hat, sondern darum, dass er sich nicht gegen seine Gefängnisnahme gewehrt hat, mit Verweis auf seine eigentliche Herkunft und persönliche Geschichte, also seine Brüder nicht verraten hat. Philon hat dann diesen Hinweis in einem viel grundsätzlicheren, ethischen Sinn interpretiert. [Ni.]
- 38 Gen 42,18: Gegenüber seinen Brüdern, die ihn noch nicht erkennen, bezeichnet sich Joseph als gottesfürchtig. [Ne.]
- 39 Gen 45,28: Worte des alten Jakob, als er davon erfährt, dass Joseph noch lebt. [Ne.]
- 40 Gen 50,19: Aus der Beschwichtigung Josephs, mit der er seine Brüder zu beruhigen sucht, als sie nach Jakobs Tod seine Rache für ihre früheren Untaten an ihm fürchten. [Ne.] Philon zitiert hier den Septuaginta-Text von 50,19, lässt aber die Partikel *γὰρ* aus und passt die Verbform an, um den biblischen Ausdruck in seine eigene Syntax einzugliedern. [Ni.]
- 41 „Ins Werden treten“: Philon unterscheidet mit Platon scharf zwischen Dingen, die dem Werden, also der „Genesis“ angehören, und solchen, die sich einer transzendenten, ewigen und damit authentischen Existenz erfreuen. Während Platon bei den letzteren in erster Linie an die Ideen dachte, weist Philon auf Gott als das höchste Seiende und lässt die Ideen von Gott schaffen (vgl. Plat. *Tim.* 27d–29b und demgegenüber Philon, *Conf.* 9; *Plant.* 15; *Deus* 55; *Det.* 75f. 78; *Migr.* 103; *Her.* 280; *Somm.* II 55); siehe auch WOLFSON 1947 (<sup>5</sup>1982) I, 200–207; RUNIA 2001, 132–152. [Ni.]
- 42 Gen 45,1f.: In dieser Weise deutet Philon den Umstand, dass Joseph alle Ägypter wegschickt, bevor er sich seinen Brüdern zu erkennen gibt. [Ne.]
- 43 Gen 45,8: An dieser Stelle bringt Joseph zum Ausdruck, dass in Wahrheit nicht seine Brüder, sondern Gott dafür gesorgt hat, dass er nach Ägypten kam. [Ne.]

- 44 Diese Sätze nehmen noch einmal Bezug auf die letzten Worte Josephs vor seinem Tod, wo er seinen Brüdern den Auftrag gibt, seine Gebeine später – beim Auszug Israels aus Ägypten – ebenfalls mitzunehmen (Gen 50,25). [Ne.]
- 45 Ex 12,11.
- 46 „Dies aber heißt übersetzt „Übergang“: Philon stützt sich hier auf die Wurzel des hebräischen Worts für Pascha, פסח (zu Philons Etymologien siehe oben Anm. 36 zu § 20). Die Rabbinen deuten das Wort wie Philon, beziehen es aber nicht auf den individuellen Übergang von der Sinneswelt zu Gott, sondern auf Gott selbst, der in Ägypten über die Häuser der Israeliten hinwegging, als er die Ägypter selber für ihre Starrheit bestrafte (mPes 10,5). [Ni.]
- 47 Möglicherweise ist das eine Anspielung auf den *deuteros plous* des platonischen *Phaidon* (99c9–d1), der eine zweite (weniger ideale) Methode, um etwas zu erreichen, andeutet. [RHL]
- 48 Σύνοδος ist ein wichtiger Begriff in Philons *Verkehr mit der Allgemeinbildung* (*De congressu eruditionis gratia*; vgl. dort § 12 und 63), wo er in sexuellem Sinne (Verkehr von Abraham mit Sara) verwendet wird. Wenn man nun auch im vorliegenden Kapitel eine sexuelle Konnotation mithört, wäre die Situation ähnlich wie in der *Tabula Cebetis* (vgl. dort § 6,1f.; 9,1–4): Die Begierden und Lüste reißen Wunden, wenn man sich mit ihnen einlässt (die grundsätzlich androzentrische Perspektive dieser Metaphorik ist freilich offensichtlich); vgl. jedoch auch § 30, wo das Wort σύνοδος in positivem Sinne erscheint (es geht also darum, mit wem man sich einlässt auf dem Weg). [RHL]
- 49 Gen 31,3: Mit diesen Worten wird Jakob aufgefordert, zu seiner Familie zurückzukehren. [Ne.]
- 50 Philon benutzt gerne athletische Bilder, um ethische Lehren anschaulich zu machen; zum realen Hintergrund siehe auch H. A. HARRIS, *Greek Athletics and the Jews* (Cardiff 1976). [Ni.]
- 51 Philon interpretiert den Namen Laban als „Eigenschaft“ vor dem Hintergrund der hebräischen Bedeutung seines Namens, לבן („weiß“); siehe auch § 213. [Ni.]
- 52 Gen 26,2: Dieses Verbot gab Gott dem Isaak, als eine Hungersnot in Kanaan war. [Ne.]
- 53 „Grazien“: Philon bezieht sich hier auf die bekannten drei Grazien, die schon bei Homer und Hesiod erwähnt sind (Hom. *Il.* V 338; *Od.* VI 18; Hes. *Theog.* 907–911). Es ist erstaunlich, mit welcher Begeisterung und Natürlichkeit er mythologische Motive aufnimmt, obwohl er an anderen Stellen den Mythos scharf kritisiert (siehe z. B. *Congr.* 61); Details bei M. R. NIEHOFF, „Philo’s views on paganism“, in: G. N. STANTON / G. G. STROUMSA (Hg.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* (Cambridge 1998) 135–158. [Ni.]
- 54 „Geburtswehen“ der Seele: Philon übernimmt diese Vorstellung von Platon, der Sokrates als eine Hebamme der Ideen seiner Dialogpartner verstand und allgemein von intellektueller Schwangerschaft und Entbindung sprach (Plat. *Tht.* 150b–151c). Philon betont charakteristischerweise die Rolle Gottes als desjenigen, der die Seele befruchtet und damit Tugenden hervorbringt (siehe auch *Her.* 247), während Platon von einem innermenschlichen Vorgang ausging. [Ni.]
- 55 Zu diesem autobiographischen Abschnitt siehe oben die Einführung, S. 12–13. [Ni.]
- 56 In *Verkehr mit der Allgemeinbildung* (*De congressu eruditionis gratia*) erklärt Philon, dass Abraham zuerst zu Hagar (der Allgemeinbildung) gehen und mit ihr ein Kind zeugen muss, weil er am Beginn des Weges von Sara (= der Weisheit) noch keine Kinder empfangen kann. [RHL]
- 57 Korybanten: Begleiter der Kybele, die die Göttin in orgiastischen Tänzen ehrten. Vgl. Strab. X 3,12.19.21f.; Apollod. *Bibl.* I 18. [Ne.] Bereits Platon wendet den Begriff metaphorisch an; vgl. Plat. *Ion* 534a; 536c. [Ni.]

- 58 Übersetzt ist hier die von Markland konjiizierte Wortfolge ἔσχον γὰρ ἐρμηγείας  
 θεῶσιν (statt der überlieferten Wortfolge σχεδὸν γὰρ ἐρμηγεύει εὐρεσιν, die  
 WENDLAND 1897 als *corrupta* bezeichnet). [Ne.]
- 59 Ex 15,25: Aus einer Partie, in der Moses eine bittere Wasserquelle durch den be-  
 schriebenen Vorgang in Süßwasser verwandeln kann. [Ne.]
- 60 Vgl. *Tab. Ceb.* 17,3: Eudaimonia, umgeben von „allen Tugenden“. [RHL] „Einzeltu-  
 genden“: Philon nimmt hier Bezug auf ein vieldiskutiertes Thema unter Platonikern  
 und Stoikern, die von einer einheitlichen Tugend ausgingen, aber auch auf deren  
 unterschiedlichen Ausdrücken bestanden, siehe bes. *Plat. Rep.* IV 427e–435a; 441c–  
 444a; *Plut. Stoic. Rep.* 7, 1034C–E. [Ni.]
- 61 1 Kön 9,9.
- 62 Zur Etymologie von Israel als dem „Sehenden“ siehe oben Anm. 25 zu § 18. [Ni.]
- 63 „Licht, dessen Nachahmung und Abbild die Sonne ist“: Philon rekurriert hier auf  
 Platons Höhlengleichnis mit seinem Vergleich zwischen der Sonne und der Idee  
 des Guten (*Rep.* VI 507b–509c); siehe auch GUTHRIE 1975, 506–508. Charakteristi-  
 scherweise übernimmt bei Philon Gott die Rolle der platonischen Idee des Guten.  
 [Ni.]
- 64 Gen 1,31.
- 65 Gen 12,1.
- 66 „Glaube“ (πίστις) ist bei Philon ein Zentralbegriff, den er besonders mit Abraham  
 verbindet, der ja zum ersten Mal in der Bibel als ein Gläubiger bezeichnet wird (Gen  
 15,6; siehe auch Philon, *Abr.* 268–276). Philon meint damit ein Vertrauen auf Gott als  
 den Schöpfer und Betreuer der Welt. Paulus nimmt dieses Motiv eine Generation  
 später in seinen berühmten Briefen an die Galater und Römer wieder auf, indem er  
 Abrahams Glauben als das erste Urprinzip des Judentums erklärt, das vor dem Ge-  
 setz von Gott anerkannt war und nun durch das Christuseignis aktuelle Relevanz  
 erhält (Gal 3,6–9; Röm 4,3–15); siehe auch T. MORGAN, *Roman Faith and Christian Faith*  
 (Oxford 2015) und Florian Wilk in diesem Band, S. 235–239. [Ni.]
- 67 Gen 15,6.
- 68 Dtn 34,4.
- 69 Ex 20,18: Aus dem Kontext der Verkündung der Zehn Gebote. [Ne.]
- 70 Ex 20,22.
- 71 Dtn 4,12.
- 72 Oder: „die doch allein von allen Dingen in uns nicht sichtbar ist.“ [Ni.]
- 73 „Insofern es sich um Körper handelt“: Philon legt hier stoische Begriffe zu Grunde,  
 nach denen aktives Sein mit Körperlichkeit verbunden ist; vgl. *Diog. Laert.* VII 132–  
 134; D. SEDLEY, „Stoic Physics and Metaphysics“, in: ALGRA 1999, 382–384. [Ni.]
- 74 Ex 1,9.
- 75 Zu dem Begriff κατορθώματα vgl. *SVF* II 1002f. und III 494 (τῶν καθήκόντων τὰ  
 τέλεια). [Ne.]
- 76 Dtn 4,6f.; hierzu vgl. oben die Einführung, S. 15. [Ni.]
- 77 „Der Weise als Bürger des Kosmos“: Während der Begriff Weltbürger (κοσμοπολί-  
 της) zum ersten Mal für den Kyniker Diogenes belegt ist (*Diog. Laert.* VI 63; vgl.  
 Lukian, VA 8), wurde das Bild einer universalen Gemeinschaft von Weisen zu einem  
 Hauptthema der Stoiker. Schon ihr Gründer Zenon rief zu einem Leben nach der  
 Natur auf, womit er eine rationale Ausrichtung auf übergreifende Werte meinte  
 (*Diog. Laert.* VII 87–89); siehe auch INWOOD / DONINI 1999, 675–684. [Ni.]
- 78 Dtn 7,7f.
- 79 Ex 23,2.
- 80 Philon liest hier das biblische Bild des Reiters im Hinblick auf Platons Mythos der  
 Seele, die er im *Phaidros* mit einem Pferdegespann vergleicht. Es ist die Aufgabe  
 des Wagenlenkers (= des rationalen Seelenteils), die Pferde (sowohl das eine, das  
 positive Bestrebungen, wie auch das andere, das negative Begierden verkörpert)

- sicher in himmlische Gefilde zu bringen und sich nicht von ihnen nach unten ziehen zu lassen (Plat. *Phaedr.* 246a–248a). [Siehe auch die Einführung, S. 25–26 und den Beitrag von Florian Wilk, S. 226 in diesem Band.] [Ni.]
- 81 Dtn 20,1.
- 82 Lev 11,42.
- 83 Gen 3,14.
- 84 Auch diese Lokalisierung der Seelenteile stammt aus Platon (vgl. *Tim.* 69e–71a). [Ne.]
- 85 „Hat Zorn und Begierde eliminiert“: Die Vorstellung einer völligen Eliminierung der Gefühle, statt deren Beherrschung, geht auf die Stoa zurück, nach der die Gefühle nicht Teile der Seele und damit inhärent sind, sondern verfehlte Denkprozesse. Cicero stellte das Ideal der „Apatheia“ als ein wichtiges ethisches Prinzip dieser Schule dar (*Tusc.* IV 34–38; siehe auch M. GRAVER, *Cicero and the Emotions* [Chicago 2002]), während Philons jüngerer Zeitgenosse Seneca in ähnlicher Weise davon sprach, dass kein Gefühl ohne die Zusage des Verstands entsteht und damit von vornherein ausgeschlossen werden sollte (*De ira* II 1f.; siehe auch J. WILDBERGER, *Seneca und die Stoa: der Platz des Menschen in der Welt* [Berlin 2006]). Die Stoa entwickelte ihren Standpunkt in bewusstem Gegensatz zu Aristoteles, der die Gefühle für unvermeidbar und bis zu einem gewissen Grad sogar für hilfreich hielt. [Ni.]
- 86 Lev 8,21.
- 87 Lev 8,29.
- 88 „Der übrige und bessere Teil der Seele“: Obwohl Philon von der Eliminierung der Gefühle im stoischen Sinn spricht, geht er doch weiterhin von der platonischen Dreiteilung der Seele aus und erkennt damit den Sitz der Gefühle in der Seele an. Deshalb scheint seine Rede von der völligen Eliminierung eher eine rhetorische Geste als konsequente Philosophie zu sein. Jedenfalls hat er stoisches Gedankengut platonisch interpretiert. [Ni.]
- 89 Num 14,11f., wobei der Septuaginta-Text dieser Partie, auf den Philon sich stützt, in mehrfacher Hinsicht vom hebräischen Text abweicht; so verlässt Philon sich auf die Vorstellung vom Tod statt der Beulenpest als göttlicher Strafe, rezipiert, dass Gott die Israeliten „vernichten“ statt „enterben“ will, und liest „dich und das Haus deines Vaters“ anstatt nur „dich“. [Ni.]
- 90 Dtn 23,1f.
- 91 „Das betrachtende Leben“: im Gegensatz zum aktiven Leben in der Gesellschaft; siehe auch Philons Traktat „Über das betrachtende Leben“ (*De vita contemplativa*), in dem er eine Gruppe von jüdischen Philosoph(inn)en in der Nähe von Alexandria darstellt; siehe hierzu TAYLOR 2003. [Ni.]
- 92 „Lobenswerter Logos“ beruht auf Philons Teilung des griechischen Wortes εὐλογεῖν in εὖ („gut“) und λόγος („Logos“ / „Wort“). [Ni.]
- 93 Zum Begriff des Logos siehe Anm. 2 zu § 2.
- 94 Zum Sophisten-Begriff bei Philon vgl. B. Wyss, „Philon und die Sophisten – Philons Sophistendiskurs vor dem Hintergrund des alexandrinischen Bildungsumfelds“, in: M. HIRSCHBERGER (Hg.), *Jüdisch-hellenistische Literatur in ihrem interkulturellen Kontext* (Frankfurt/M. 2012) 89–105. [Ne.]
- 95 Allegorische Deutung der Kain-und-Abel-Geschichte (Gen 4,1–16). [Ne.]
- 96 Ex 4,14. – Der von Philon zitierte griechische Text ersetzt die vielleicht etwas überraschende Frage des hebräischen Textes: „ist dies nicht Aaron, dein Bruder?“ [Ni.]
- 97 Ebenfalls Ex 4,14. – Die Septuaginta ahmt hier den hebräischen Stil des Originals durch die Hinzufügung eines Partizips nach (λαλῶν λαλήσει), das dem Verb Betonung verleiht. Philon lässt dieses Partizip aus, wahrscheinlich um den Stil dem griechischen Geschmack anzupassen. [Ni.]
- 98 Ebenfalls Ex 4,14. – Philon stützt sich hier auf die Ausweitung des hebräischen Verses in der Septuaginta. [Ni.]

- 99 Immer noch Ex 4,14.
- 100 Weiterhin Ex 4,14.
- 101 Ex 4,15. – Die Septuaginta verdeutlicht, dass es sich um die Worte Gottes handelt, während der hebräische Text nur von „Worten“ spricht. [Ni.]
- 102 Ex 4,16. – Philon zitiert hier die Septuaginta ohne Kenntnis des hebräischen Textes („du wirst ihm Gott sein“, ואתה תהיה לו אלהים). Wie unten in § 84 klar wird, scheint es sich hier nicht um eine apologetische Übersetzung zu handeln, da Ex 7,1 wörtlich wiedergegeben und von Philon aufgenommen wird: „ich gebe dich nämlich als Gott dem Pharao“. Der aramäische Targum Onkelos dagegen übersetzt konsequent „Gott“ mit „Lehrer“ (רַב); siehe auch unten, Anm. 141 und D. RUNIA, „God and Man in Philo of Alexandria“, *JThS* 39 (1988) 48–75. [Ni.]
- 103 Statt des überlieferten τὰ πρὸς τὸν θεόν wird hier τῶν πρὸς τὸν θεόν vorgeschlagen und damit eine syntaktische Balance zum vorangehenden διανοίας (das ebenso wie τῶν πρὸς τὸν θεόν als Genitiv von ἐρμηνεύς abhängig ist) hergestellt. [Ne.]
- 104 Zu den athletischen Bildern siehe Anm. 50 zu § 27. [Ni.]
- 105 Ex 7,12.22; 8,7 LXX (8,3 MT).
- 106 Ex 7,1. – Zu diesem Zitat siehe oben Anm. 102 zu § 81. [Ni.]
- 107 „Das göttliche Ergriffenheit und Ekstase genießt“: Zum platonischen Hintergrund dieser Begriffe siehe Plat. *Phaedr.* 245a; 256b und die Einführung, oben S. 23–26. [Ni.]
- 108 Ex 7,12.
- 109 Ex 8,19 LXX (8,15 MT).
- 110 Ex 32,16. – „Die göttlichen Sprüche“: wörtlich „die Orakelsprüche“. Philon meint hier die Zehn Gebote und scheut sich nicht, pagane Terminologie auf sie anzuwenden. [Ni.]
- 111 Ex 8,18 LXX (8,14 MT).
- 112 Gen 12,2.
- 113 „Wie mir jedenfalls scheint“: Philon drückt sich auffallend zögernd aus – ein Indiz für die frühe Abfassung der *Migratio*, zu einem Zeitpunkt, als er sich zu Beginn seiner Karriere noch einen Weg unter den zahlreichen jüdischen Bibelinterpreten Alexandrias, die der Allegorie allgemein abgeneigt waren, zu bahnen hatte; siehe auch die Einführung, oben S. 13. [Ni.]
- 114 Zu den radikalen Allegoristen siehe oben die Einführung, S. 17–18. [Ni.]
- 115 Der Begriff ὑπόληψις bezieht sich auf etwas, das entweder innerlich oder äußerlich erfasst wird, also entweder eine Lehre oder den Ruf. [Ni.]
- 116 Die Sabbatgesetze beruhen teilweise auf biblischen Anweisungen (Ex 34,21; 35,3; Jer 17,21f.) und teilweise auf späteren Interpretationen, wie das Verbot, am Sabbat vor Gericht zu erscheinen, welches schon von Augustus anerkannt wurde (*Ios. Ant. Jud.* XVI 163–168); siehe auch Lutz Doering in diesem Band, unten S. 155–156. [Ni.]
- 117 Bei den „Festversammlungen zu den Jahreszeiten“ dürfte es sich um die Wallfahrt nach Jerusalem gehandelt haben, siehe auch I. RUTHERFORD, „Concord and Communitas: Greek Elements in Philo’s Account of Jewish Pilgrimage“, in: NIEHOFF 2017a, im Druck. [Ni.]
- 118 Vgl. *Spec.* II 41. [Ne.]
- 119 Zur Unterscheidung von wörtlichem und allegorischem Sinn siehe auch *Contempl.* 28, wo Philon die Hermeneutik der Therapeuten, einer Gruppe jüdischer Philosophen und Bibelexegeten, vorstellt. Philon betont den epistemologischen Wert der Gesetzesobservanz und argumentiert, dass man durch sie zu einem tieferen Verständnis der Schrift gelangt. [Ni.]
- 120 Zu den ὑπαρκτά vgl. (u.a.) Diog. Laert. VII 91, Plut. *Stoic. Repugn.* 25, 1046C. [Ne.]
- 121 Gen 25,5f.
- 122 Zur Unterscheidung zwischen Gesetzen, die auf der Natur beruhen, und solchen, die auf menschlicher Entscheidung basieren und damit zeitlich und kulturell bedingt sind, siehe Philons Ausführungen in *Ios.* 28–36; siehe auch OERTELT 2015. [Ni.]

- 123 Gen 30,13.  
 124 „Männerhalle“ und „Frauenteil“: Philon war mit der klassischen griechischen Teilung des Hauses in öffentliche, den Männern zugängliche Räume und Privatgemä-  
 che, die mit der Küche assoziiert und für die Frauen bestimmt waren, vertraut und  
 sogar stolz auf die seiner Meinung daraus resultierende Sittsamkeit; siehe auch *Le-*  
*gat.* 358, *Flacc.* 89. [Ni.]  
 125 Ex 35,25f.  
 126 Ex 35,22.  
 127 Ex 38,26 LXX (38,8 MT).  
 128 „Fasten“. Philons Assoziation basiert auf Ex 38,26 LXX, wo צבא („dienen“) mit  
 νηστεύω („fasten“) übersetzt wird. [Ni.]  
 129 Num 21,30: Philon zitiert hier wörtlich die griechische Übersetzung, die aus einem  
 schwer verständlichen hebräischen Vers einen sinnvollen Satz macht. [Ni.]  
 130 Gen 27,28.  
 131 Philon spricht hier von der Inkarnation des Logos in einem Menschen, nämlich dem  
 Hohepriester, und antizipiert damit die bekannte Einleitung des Johannesevange-  
 liums, in dem Jesus als die Inkarnation des göttlichen Logos vorgestellt wird. Siehe  
 auch Anm. 2 zu § 2. [Ni.]  
 132 Ex 28,36.  
 133 Ex 28,33.34.  
 134 „Die Idee der Ideen, nach der Gott den Kosmos geformt hat“: Viele Leser Philons  
 sind mit seiner Schöpfungsgeschichte vertraut, in der er ausführlich von der ideel-  
 len Welt spricht, die der eigentlichen Schöpfung vorausging (*Opif.* 1–25); siehe auch  
 RUNIA 2001. Allgemein unbekannt jedoch ist die Tatsache, dass Philon diesen An-  
 satz zum ersten Mal in seinem Allegorischen Kommentar aus der Frühzeit seiner  
 Karriere entwickelte; siehe bes. seine ersten Ausführungen in *Leg.* I 19–23. [Ni.]  
 135 Ex 28,35.  
 136 „Chor“: Philon drückt sich oft in musikalischen Metaphern aus, die wohl aus sei-  
 ner eigenen Musikerfahrung stammen; zu seiner musikalischen Erziehung siehe A.  
 MENDELSON, *Secular Education in Philo of Alexandria* (Cincinnati 1982) 14f. [Ni.]  
 137 Ex 21,10.  
 138 Gen 12,2.  
 139 Gen 12,3.  
 140 Zu Balaam siehe auch *Mos.* I 263–299. [Ni.]  
 141 Num 23,19. Die offensichtlichen Anthropomorphismen in der Bibel sind für Phi-  
 lon der Ausgangspunkt, Gottes Transzendenz zu betonen; vgl. F. CALABI, *Filome*  
*di Alessandria* (Rom 2013) 73–84. Philon nimmt damit ein Thema des alexandrini-  
 schen Platonismus auf – sein Vorgänger Eudoros sprach von dem „Gott darüber“  
 (ὁ ὑπεράνω θεός, *Eud. ap. Stob. Ecl.* II 66 [21 Meineke]) – entwickelt aber auch einen  
 eigenen Ansatz zu einer negativen Theologie, die er zum ersten Mal ins Judentum  
 einführt (siehe bes. *Leg.* I 36; III 206; *Post.* 169). [Ni.]  
 142 „Nicht nämlich erlaubte Gott“: Diese Floskel ist freie Paraphrase Philons, die den  
 anthropomorphen Unterton des biblischen Textes abschwächt. Sowohl die Sep-  
 tuaginta als auch der masoretische Text führen den Vers folgendermaßen ein: „Gott  
 wollte nicht auf Balaam hören“ (*Dtn* 23,6). [Ni.]  
 143 *Dtn* 23,6.  
 144 Gen 12,3. Die Septuaginta-Fassung (ἐν σοὶ statt ἔν) legt Philon nahe, die Rolle Isra-  
 els nicht instrumental („durch dich“), sondern innerlich („in dir“) zu verstehen und  
 auf das Seelenleben des Individuums zu beziehen. Die Unterscheidung zwischen  
 dem Verstand und den Sinnen, die regelmäßig negativ bewertet werden, geht auf  
 Platon zurück. Wie im nächsten Abschnitt deutlich wird, hat jedoch Philon den ur-  
 sprünglich instrumental Sinn des Verses nicht übersehen. [Ni.]

- 145 „Eine Stütze des Menschengeschlechts ist der Gerechte“: Die Rolle des Gerechten wird sowohl in der stoischen Philosophie (Sen. *Ep.* 109) als auch im Judentum hervorgehoben (Spr 10,25; siehe auch R. MACH, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch* [Leiden 1957]). [Ni.]
- 146 „Da er seinem bittflehenden Logos nicht den Rücken kehrt“: Der Logos ist hier hypostasiert und erscheint als eine erstaunlich unabhängige Macht, die Gott beeinflusst (zum Logos siehe auch Anm. 2 zu § 2). Für den Betenden hat dies zur Folge, dass er sich entsprechend seiner spirituellen Stufe an die göttlichen Kräfte wenden kann, wobei der Logos die höchste Instanz darstellt und für die spirituell Fortgeschrittenen erreichbar ist (*Fug.* 94–99). Ähnliche Bilder von intervenierenden göttlichen Kräften treten auch im rabbinischen Midrasch (GenR 8,3–10) und in der Kabbalah auf. [Ni.]
- 147 Num 14,20.
- 148 Gen 18,24–32.
- 149 Vgl. das Bild Noahs als Gerechten in der rabbinischen Literatur (GenR 30,1–6). [Ni.]
- 150 Gen 18,10.
- 151 Gen 12,4.
- 152 „Folgend der Natur zu leben“ (= *SVF* III 8) ist die Formulierung des Telos der stoischen Philosophie (vgl. Diog. Laert. VII 88 und Clem. *Strom.* II 19,101,1 sowie V 14,95,1; in *Quod omnis probus liber sit* 160 = *SVF* I 179 verweist Philon dazu explizit auf Zenon, betrachtet die Weisung aber sogar bereits als delphischen Orakelspruch). [Ne.] Vgl. auch oben die Einführung, S. 20–21. Philon interpretiert diese Maxime freilich nicht im Sinn der Stoa: Während die Stoa, besonders Chrysippos, von einer im Menschen veranlagten Natur ausging, nach der sich jeder entsprechend seiner Entwicklungsstufe ausrichtet, spricht Philon mit Platon von einer Nachahmung Gottes (*Th.* 176a–b), also einer transzendenten Ethik, die sich an überirdischen und absoluten Werten ausrichtet. Diese Übersetzung stoischer Maxime in platonische Ethik ist typisch für den Allegorischen Kommentar und die frühe Phase von Philons Karriere. [Ni.]
- 153 Gen 26,5.
- 154 Dtn 33,3f.: Der von Philon hier zitierte Septuaginta-Text weicht stark vom hebräischen Text ab. [Ni.]
- 155 „Wenn also das Gesetz ein göttlicher Logos ist“: Philon identifiziert das Gesetz nicht nur mit dem gesprochenen Wort Gottes, sondern auch mit der göttlichen Rationalität; siehe dazu auch Ch. HAYES, *What is Divine about Divine Law?* (Princeton 2015). [Ni.]
- 156 Dtn 13,4.
- 157 Dtn 10,20.
- 158 „Glaube“: Zu Abrahams Glaube bei Philon im Vergleich zu Paulus, siehe oben die Einführung, S. 18–20 und Florian Wilk in diesem Band, unten S. 235–239. [Ni.]
- 159 Gen 18,23: Der Septuaginta-Text legt einen Prozess des Sich-Näherns nahe, den Philon im Sinne einer Seelenwanderung interpretiert. [Ni.]
- 160 Vgl. hierzu in den Paulus-Briefen 2 Tim 4,7f. [Ne.]
- 161 Dies erinnert an Sokrates’ berühmtes „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ (vgl. Plat. *Apol.* 21d; 23b; *Phaedr.* 235c). [Ne.] Philon interpretiert diesen bekannten sokratischen Satz in religiösem Sinne mit Hinweis auf Gottes Allwissenheit. [Ni.]
- 162 „Vater des Alls und Aufseher der Dinge“: Philon gebraucht hier die Beschreibung des Schöpfers als Vater aus dem platonischen *Timaios* (28c). Im Allegorischen Kommentar sind solche Verweise relativ selten im Vergleich zu seinem Spätwerk, in dem er einen eigenen Traktat der Schöpfung widmet, den Aspekt Gottes als Schöpfer zu einem jüdischen Dogma aufwertet und die göttliche Involvierung in der materiellen Welt betont (*Opif.* 1f.; 170f.). Im Allegorischen Kommentar dagegen hebt Philon die göttliche Transzendenz hervor und spricht von der Schöpfung als einem Schatten,

- der Gott zwar anhaftet, aber nichts über sein Wesen aussagt (*Leg.* III 97–99.206; *Det.* 160). [Ni.]
- 163 Gen 1,31.
- 164 Dies richtet sich gegen spekulative Philosophie, die nach den *archai* fragt. [RHL]
- 165 Num 31,28–31.
- 166 Gen 22,3f.: Der Vers stammt aus der Episode, in der Abraham seinen Sohn Isaak opfern soll. [Ne.] Philon benutzt hier Gen 22,3 recht kreativ, indem er das Verb „gehen“ durch „ankommen“ ersetzt und die Zeitangabe „am dritten Tag“ von Gen 22,4 übernimmt. Das Resultat entspricht noch weitgehend dem Sinn des biblischen Verses, fügt sich aber inhaltlich und syntaktisch besser in Philons Argumentation. [Ni.]
- 167 Gen 21,7. Es ist auffällig, wie Philon darauf zu beharren scheint, dass hier das Kind die Mutter säugt – aber der Fortgang der Argumentation beruht auf dieser paradoxen Umkehrung. [Ne.] Philon legt eine Interpretation vor, die den einfachen Wort-sinn des biblischen Verses explizit negiert. Offensichtlich hat er den Septuaginta-Begriff *παίδιον* (der masoretische Text hat Kinder im Plural) als einen Nominativ verstanden. Manche Forscher nahmen an, er habe den Namen Sara als undeklinierbar im Sinne eines Akkusativs verstanden; dagegen jedoch spricht, dass er selbst den Namen dekliniert und die Akkusativform *Σαράν* in demselben biblischen Kapitel erwähnt wird (Gen 21,1). Es scheint sich also eher um eine radikale allegorische Interpretation zu handeln, die sich bedeutende hermeneutische Freiheiten nimmt; vgl. *Migr.* 15 und 206. [Ni.]
- 168 Ex 1,19.
- 169 Gen 21,7.
- 170 „Ohne Hebammenkunst“: Philon liest die Geschichte von Saras später Schwangerschaft und Entbindung nicht nur im Hinblick auf die ägyptischen Hebammen in der Exodusgeschichte, auf die er explizit Bezug nimmt, sondern implizit auch im Hinblick auf Sokrates' intellektuelle Hebammenkunst (*Plat. Th.* 151c), die er an anderer Stelle positiv aufnimmt als eine Metapher für die Befruchtung der Seele durch göttlichen Samen (*Her.* 247). [Ni.]
- 171 Num 28,2.
- 172 „Ziel“: Philons Interpretation – den vorherigen Abschnitt eingeschlossen – basiert auf der Doppelbedeutung von *τέλος*, nämlich „Ziel“ und „Abgabe“, letzteres im Sinne der Opfergabe Isaaks. [Ni.]
- 173 „Amalek“: Die Etymologie beruht hier auf dem Hebräischen: Ein Volk (*אמלק*), das leckt (*לקק*), siehe ähnlich in *Leg.* III 186; *Congr.* 55. [Ni.]
- 174 Dtn 25,17f.
- 175 „Lea“: Die Etymologie beruht auf dem Hebräischen *לאה* („ermüdet, schwach sein“) und nicht auf dem Griechischen *λεῖος* („sanft, weich“). Während die Bibel Leas Schwäche auf ihre Augen und damit auf ihre physische Sehfähigkeit bezieht (Gen 29,17), interpretiert Philon sie im geistigen Sinne als einen Ausdruck ihrer Tugendhaftigkeit. Von ihrem irdischen Mann, Jakob, vernachlässigt, symbolisiert sie die Hinwendung zu Gott und die Ablehnung alles Strebens nach materiellen Werten. [Ni.]
- 176 „Der erdverbundene Edom“: Das Adjektiv beruht auf der angenommenen hebräischen Etymologie von Edom, *אדמה* („Erde“). [Ni.]
- 177 „Weg der Mitte“: Siehe die Einführung (oben, S. 23) zum aristotelischen Hintergrund dieses Bildes. [Ni.]
- 178 Num 20,17.
- 179 „Tugenden“ als „mittlere Zustände“ zwischen Extremen ist ein Gedanke, den Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (II 6,1106b–1107a) detailliert ausführt. [Ne.]
- 180 „Welche Bedeutung aber hat der Satz“: Diese Einleitung verdeutlicht Philons scholastischen Ansatz, der sich bewusst an den laufenden Text hält und immer wieder,

- wie auch hier, den Faden durch ein Zitat aus dem kommentierten Bibelabschnitt aufnimmt. [Ni.]
- 181 Gen 12,4.
- 182 Zur Etymologie des Namens Lot siehe Anm. 16 zu § 13.
- 183 Die Übersetzung orientiert sich hier an den Konjekturen von Cohn und WENDLAND 1897 (κατὰ τὴν ὁδὸν ἐμποιεῖν [Wendland] / ἐνθελῖναι [Cohn] ὀλισθοῦς statt des überlieferten κατὰ τὴν ἐνθεν ὀλισθοῦς). [Ne.]
- 184 „Uns“: Philon bezieht sich und seine jüdischen Zeitgenossen in Alexandria in die biblische Geschichte ein. [Ni.]
- 185 Ex 12,38. Während der biblische Text zwischen dem Volk und den Tieren unterscheidet, interpretiert Philon die Tiere als eine Erklärung des gemischten Volkes. [Ni.]
- 186 Gen 27,11.
- 187 „In drei Tagen“: Wahrscheinlich hat Philon die folgenden Verse im Blick: Ex 3,18; 5,3; 8,23. [Ni.]
- 188 Num 11,4.
- 189 So werden in Hom. *Il.* VI 484 die Gefühle Andromaches während ihres Abschieds von Hektor beschrieben. [Ne.] Philon ist der erste uns greifbare Platoniker der Antike, der die grundsätzlichen Bedenken Platons überwindet und Homer als einen Philosophen und Erzieher interpretiert – eine Rolle, die ihm auch bei Plutarch zukommt; Details bei M. R. NIEHOFF, „Philo and Plutarch on Homer“, in: Dies. (Hg.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters* (Leiden 2012) 127–154. [Ni.]
- 190 „Gute Emotionen“ (εὐπάθεια): ein Begriff der stoischen Philosophie, der diejenigen Emotionen bezeichnet, die auf einer richtigen rationalen Begutachtung der Dinge beruhen (Diog. Laert. VII 116). [Ni.]
- 191 Ps 79,6.
- 192 Ps 41,4.
- 193 Joseph wird im Allegorischen Kommentar aus Philons Frühzeit grundsätzlich negativ interpretiert, während er später zum Helden einer Biographie wird. Dieser Wechsel zeigt konkret die allgemeine Entwicklung von Philons Denken und Persönlichkeit: Zu Beginn seiner Karriere ist er stark auf transzendente Werte ausgerichtet, was zur Verurteilung des Politikers führt, während er später selbst in diplomatischem Dienst steht und mehr Sympathie für Joseph aufbringt. Zu Philons intellektueller Entwicklung siehe NIEHOFF 2017; zu Joseph siehe NIEHOFF 1992; OERTELT 2015. Siehe auch die neue deutsche Übersetzung mit Einleitung: B. LANG, *Philo von Alexandria. Das Leben des Politikers oder Über Josef. Eine philosophische Erzählung* (Göttingen 2017). [Ni.]
- 194 Gen 50,7f. In Gen 50,8 (im Septuaginta- wie auch im hebräischen Text) ist Joseph als undeklinerter Name im Genetiv zu verstehen („das gesamte Haus Josephs“). Philon dagegen ist es wichtig, Joseph als Nominativ und damit als unabhängiges Glied der Aufzählung zu sehen, die es ihm erlaubt, ihn zwischen Israel und Ägypten zu lokalisieren. [Ni.]
- 195 Gen 50,19.
- 196 Gen 41,43.
- 197 Gen 42,16.
- 198 Es ist nicht ganz klar, auf welchen Vers Philon sich stützt bei seiner Bemerkung, Joseph habe dann auch wieder nicht bei der Gesundheit Pharaos geschworen. Möglicherweise hat er die negativen Partikel in Gen 42,15f. kreativ genutzt. [Ni.]
- 199 Hier könnten (nicht ausschließlich, sondern unter anderem) Proselyten gemeint sein. [Ne.]
- 200 Gen 14,24.

- 201 „Eschol“: Philons Erklärung beruht auf der vermeintlichen hebräischen Etymologie שֶׁשׁ („Feuer“), die sich aber nur auf einen Teil des Wortes bezieht. Im Hebräischen entspricht der Name Eschol der Wurzel für Traube. [Ni.]
- 202 „Aunan“ statt Aner ist der im Septuaginta-Text von Gen 14,24 erwähnte griechische Name. Philon führt ihn auf das hebräische Wort עַן („Auge“) zurück und spricht sogar von einer direkten Übersetzung. Diese etymologische Annahme beleuchtet Philons interessante Stellung zwischen dem griechischen und dem hebräischen Text: Die Bibel kann er nicht im Urtext lesen, und deshalb bezieht er sich ausschließlich auf die griechische Namensform Aunan. Andererseits ist er sich bewusst, dass sein griechischer Text eine Übersetzung aus dem Hebräischen ist, eine Dimension, die er zu hermeneutischen Zwecken gerne hervorhebt. Deshalb suggeriert er eine Etymologie, die zwar nicht im Hebräischen fundiert ist, aber doch wohl für alexandrinische Leser hebräisch geklungen hat und wahrscheinlich etymologischen Listen entnommen ist. [Ni.]
- 203 „Mambre“: Philon leitet die griechische Schreibweise des Namens von dem Hebräischen מַמְרֵי ab, indem er wieder eine falsche Etymologie zu Grunde legt, nämlich רֵאָה und den Namen interpretiert als sei er מַמְרֵאָה geschrieben. [Ni.]
- 204 „Der Spruch“: Philon assoziiert Eschol, Aunan und Mambre mit den zwei anonymen Knechten Abrahams, die ihn auf dem Weg zur Opferung Isaaks begleiten (Gen 22,3), und dann direkt mit Isaak. Nachdem Abraham eine ausweichende Antwort auf Isaaks Frage gegeben hat, wo denn das Opfertier sei, betont die Schrift, dass sie „beide zusammen marschierten (πορευθέντες δὲ ἀμφότεροι ἄμα) und an den Ort kamen, den Gott angegeben hatte“ (Gen 22,8). In der rabbinischen Literatur wird Abrahams und Isaaks gemeinsames Marschieren betont als ein Zeichen für Isaaks wohlüberlegte Zustimmung zur Opferung, die ihn als eine Art Märtyrer auszeichnet und Jesu Selbstopferung vorwegnimmt (GenR 56,3–6). [Ni.]
- 205 Gen 22,8.
- 206 Zu diesen „mimetischen Künsten“ siehe platonische und aristotelische Diskussionen des Begriffs in Plat. *Rep.* III 392c–398b und Arist. *Poet.* 1; siehe auch St. HALLIWELL, *Aristotle's Poetics* (London 1986) 1–41 und 109–137. [Ni.]
- 207 Vgl. die Kette, mit der Zeus sich in einer berühmten Szene zu Beginn von Buch VIII der *Ilias* anheischig macht, die ganze Welt und alle Götter zu sich nach oben zu ziehen. [Ne.]
- 208 Ex 24,1. Philon hat offensichtlich selbstständig den Septuaginta-Begriff „die Ältesten“ in eine politische Institution umgewandelt. [Ni.]
- 209 „Nadab“: Philons Erklärung basiert auf dem Hebräischen נָדָב („freiwillig“). [Ni.]
- 210 „Abiud“: Philons Erklärung basiert auf der hebräischen Form des Namens אֲבִיהוּא („mein Vater ist er“). [Ni.]
- 211 Das bei Philon stehende συμπορεύει ist in der Septuaginta Variante zu πορεύει, das Rahlfs in den Text setzt. [Ne.]
- 212 Ex 33,15.
- 213 „Die sogenannten Güter“: Die paradoxe Lehre von Gütern (wie Gesundheit), die zwar von der Gesellschaft anerkannt werden, aber eigentlich gar keinen Wert haben, weil sie nichts mit Moral zu tun haben, stammt aus der Stoa. Diese Schule erkannte nur die Tugend als eine ausreichende Bedingung für Glückseligkeit an, während alles andere als indifferent galt (Diog. Laert. VII 89–93). [Ni.]
- 214 Der Gedanke, dass auf den ersten Blick erstrebenswerte Dinge, wie Reichtum, Ruhm oder hohe Ämter, nicht selten ihren Trägern zum Übel geworden sind, und es daher riskant ist, sie von den Göttern zu erbitten, ist ein in der antiken Philosophie häufig verwendetes Argument in der Diskussion um das richtige Beten und um das menschliche Urteilsvermögen. Beispiele finden sich bei Platon (*Leg.* 687b und 801b), Xenophon (*Mem.* 1,3,2), beim römischen Satiriker Juvenal (*Sat.* 10) und in der Zweiten Sophistik beim Redner Maximus von Tyros (*Or.* 5; zur Geschichte

- des Arguments vgl. den Beitrag von F. FERRARI, „Philosophie als wahres Gebet. Platonische Elemente in der fünften *Oratio* des Maximus von Tyros“, der demnächst in einem von R. Hirsch-Luipold herausgegebenen Band zu Maximus von Tyros, *Oratio V*, bei SAPERE erscheinen wird). Ausführlich wird das Argument im pseudoplatonischen *Alkibiades II* (138b–143b und 147e–148b) diskutiert. Dort wird auch erwähnt, dass der Mensch der Führung bedarf, um den rechten Weg zu finden. In diesem Zusammenhang werden zwei Verse eines (nicht näher bezeichneten) Dichters zitiert: „Waltender Zeus, das Gute verleihe uns, ob wir's erleben / Oder ob nicht, das Böse versag, auch wenn es erlebt wird.“ (143a, Übersetzung APELT). Wem die Führung anvertraut werden soll, ist durchaus verschieden, in der oben erwähnten Dichtung ist es Zeus, im *Alkibiades II* Sokrates, bei Juvenal der gesunde Menschenverstand und bei Maximus abstrakt „die Philosophie“. In *Philons Migr.* (171) bittet Moses Gott selbst um die Führung, Abraham (173) hat Engel an seiner Seite. Mit diesen beiden Beispielen, die sein Argument in 172 umrahmen, verwendet Philon, im Gegensatz zu den griechischen Philosophen, nicht deren typische Negativbeispiele wie Ödipus, Midas oder Kroisos, sondern führt mit Moses und Abraham zwei Positivbeispiele an, denen es beispielhaft geglückt ist, sich richtig führen zu lassen. Damit gelingt Philon die Umsetzung des griechisch-philosophischen Arguments in den jüdisch-theologischen Kontext. [Se.]
- 215 Zu „Logos“ vgl. Anm. 2 zu § 2. [Ni.]
- 216 Gen 18,16.
- 217 Ex 23,20f. Philon stützt sich auf den Text der Septuaginta, die hier von der Masora abweicht („er wird nicht von dir zurückweichen“ statt „er wird eure Sünde nicht vergeben“). [Ni.]
- 218 Gen 12,4.
- 219 „Genauer untersuchen“: Der Begriff der Akribie gehört zu dem scholastischen Vokabular, das Philon aus seiner alexandrinischen Umgebung aufgenommen hat. [Ni.]
- 220 Zu Philons textkritischen Überlegungen an dieser Stelle siehe oben die Einführung, S. 16–17. Die Rabbinen schlugen eine ähnlich kreative Lösung für das Problem vor (GenR 39,7). [Ni.]
- 221 Der astrologische Begriff „Nativität“ bezeichnet den Stand der Gestirne bei der Geburt eines Menschen, der in der Astrologie als bestimmend für das Schicksal dieses Menschen angesehen wird. [Ne.]
- 222 „Dieser sichtbare Kosmos“: Philon lehnt hier den Pantheismus und die Immanenz der stoischen Theologie ab, die Diogenes Laertios mit folgenden Worten schön zusammenfasst: „Zenon sagt, die Substanz Gottes sei der ganze Kosmos und der Himmel, ähnlich Chrysispos in seinem ersten Buch *Über die Götter* und Poseidonios in seinem ersten Buch *Über die Götter*“ (Diog. Laert. VII 148). [Ni.]
- 223 Heimarmene ist der vor allem in der Stoa verwendete Begriff für das festgelegte Schicksal, dem niemand entrinnen kann. [Ne.]
- 224 „Dass das schön Verbundene nicht aufgelöst werde“: Philons Formulierung klingt an Platons *Timaios* an (vgl. besonders δεθέρτα mit δεθέρν in *Tim.* 41a). [Ni.]
- 225 Dtn 4,39.
- 226 „Niemand soll annehmen“: Philon widersetzt sich auch hier dem wörtlichen Sinn von Versen, die einen anthropomorphen Gott vorstellen; siehe auch Anm. 141 zu § 113. [Ni.]
- 227 „Seine Macht“: Philons transzendenter Orientierung im Allegorischen Kommentar entsprechend wird die Macht oder „Dynamis“ als eine Mittlerfigur zwischen dem Göttlichen und dem Materiellen eingeführt. [Ni.]
- 228 Ex 17,6: Die aus dieser Stelle zitierten Worte scheinen völlig aus dem dortigen Zusammenhang gerissen. [Ne.]

- 229 „Erforscht nur euch selbst“: Philon empfiehlt hier, den stoischen Gottesbeweis, der auf der Betrachtung der Schöpfung basiert, zugunsten einer platonischen Wende zum Inneren aufzugeben. Siehe auch Reinhard Feldmeier in diesem Band, unten S. 187–188. [Ni.]
- 230 „Loch“: Zu dieser Etymologie siehe oben die Einführung, S. 15. [Ni.]
- 231 „Tiefer Schlaf“: Philon hat seine Vorstellung vom Traum als einem epistemologischen Instrument wohl aus der stoischen Tradition, die bei Cicero, *Div.* I 29f. referiert wird, interpretiert sie aber in platonischem Sinn als eine Vorstufe zur Befreiung von den Sinnen und eine Hinführung auf die Unsterblichkeit. [Ni.]
- 232 „In Einsamkeit und Dunkel“: Zu Beginn seiner Laufbahn empfiehlt Philon eine philosophische Distanzierung von der Gesellschaft, während er später von der sozialen Einbettung des Menschen ausgeht und sie auch nicht mehr als ein epistemologisches Hindernis betrachtet. [Ni.]
- 233 Zitat des Verses Hom. *Od.* IV 392. [Ne.]
- 234 Das Attribut *δυσοπάστος* ist bereits bei Eur. *Tro.* 885 auf den höchsten Gott bezogen. [Ne.]
- 235 Das Attribut *δυσεκμαρτος* ist ebenfalls ein Tragikerwort: Eur. *Hel.* 712 (dort ebenfalls auf „den Gott“ bezogen). [Ne.]
- 236 1 Kön 10,22 und 23.
- 237 Ein stoischer Grundsatz (vgl. auch Philon, *Agr.* 41; *Mut.* 152; *Somn.* II 244); vgl. Diog. Laert. VII 122 (= *SVF* III 617); Lukian, *VA* 20 (= *SVF* III 622); *Hermot.* 16. [Ne.]
- 238 Hier könnte Philon die *Ilias*-Stelle im Sinn gehabt haben, in der Athena dem Diomedes den Nebel (*ἀχλύς*) von den Augen nimmt, damit er Götter und Menschen gut erkennen kann (V 127f.: *ἀχλὺν δ' αὐ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἢ πρὶν ἐπῆεν, / ὄφρ' εὖ γιγνώσκῃς ἡμὲν θεῶν ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν*, „Den Nebel nahm ich dir von den Augen, der zuvor auf ihnen lag, damit du sowohl Gott als auch Mensch gut erkennen kannst“). [Ne.]
- 239 Ex 1,5. Die Zahl „fünfundsiebzig“ steht im Septuaginta-Text von Ex 1,5, während der hebräische Text von siebzig spricht. [Ni.]
- 240 „Seelen“: Philons Interpretation basiert auf dem griechischen Text, der den hebräischen Begriff *ψυχή* („Seele, Person, Lebenshauch“), der hier sicherlich als Person im generischen Sinn zu verstehen ist, mit dem Plural „Seelen“ wiedergibt und so bei Philon platonische Assoziationen hervorruft. [Ni.]
- 241 Zur Etymologie von Israel siehe Anm. 25 zu § 18. [Ni.]
- 242 Dtn 10,22.
- 243 Num 29,13–36.
- 244 Num 7,13–85.
- 245 Gen 50,3: An dieser Genesis-Stelle heißt es, dass die Ägypter den toten Jakob siebzig Tage beweint hätten. [Ne.]
- 246 Zu Joseph siehe Anm. 193 zu § 159.
- 247 Gemeint ist Benjamin, der von Joseph in Gen 45,22 besonders viele Geschenke erhält. [Ne.]
- 248 „Aus dem gleichen Mutterleib“: Im Allegorischen Kommentar stehen die biblischen Frauen grundsätzlich für die Sinneswahrnehmung, die es zu überwinden gilt (siehe besonders Eva in *Leg.* II 23.44–51.72f.79–99; III 49; Sara in *Cher.* 50; *Fug.* 128; *Ebr.* 60; *QG* IV 15; *Congr.* 71–79; *QG* 3,2; siehe auch D. SLY, *Philo's Perception of Women* [Atlanta 1990]; TAYLOR 2003, 173–340). Der Vater dagegen symbolisiert den Verstand. Demnach zeigt Josephs enge Beziehung zu Benjamin seine sinnliche Neigung, weil dieser Bruder von derselben Mutter stammt. Natürlich stammt Benjamin auch von demselben Vater, aber Philon erwähnt diese Tatsache hier nicht, da sie seine Interpretation komplizierter machen würde. Es ist beachtenswert, dass Philon in späteren Jahren seine Einstellung zu Frauen ändert und sie als tatkräftige Gattinnen, Mütter und Schwestern darstellt, die er gerne im Rahmen der Patriarchenbiogra-

- phien vor einem römischen Publikum lobt. Siehe M. R. NIEHOFF, „Zwischen gesellschaftlichem Kontext und individueller Ideologie. Die Entwicklung des Frauenbildes bei Philo von Alexandria“, in: E. SCHULLER / M.-Th. WACKER (Hg.), *Die Bibel und die Frauen*, Bd. 3,1, *Frühjüdische Schriften* (Stuttgart 2017) 174–190. [Ni.]
- 249 Gen 45,22.
- 250 Gen 47,24.
- 251 Sie werden mit Namen zuerst in Num 26,37 LXX aufgeführt. [Ne.]
- 252 Die Etymologien von Menasche und Ephraim beruhen auf dem Hebräischen, wie in Gen 41,51 ausgeführt. Die Septuaginta übernimmt diese Erklärungen, obwohl sie im Griechischen nicht verständlich sind, und Philon folgt hier. Siehe ähnliche Ausführungen in *Leg.* III 93. [Ni.]
- 253 In Num 27,3 steht freilich genau das Gegenteil: διὰ ἀμαρτίαν αὐτοῦ ἀπέθανεν. Philon fügt dem Septuaginta-Text die negative Partikel „nicht“ hinzu und passt damit den Vers recht radikal an seine Interpretation an, vergl. *Migr.* 140. [Ni.]
- 254 Num 27,3.
- 255 Gemeint ist Joseph. [Ne.]
- 256 Gen 27,43–45.
- 257 „Harran als voll von Vieh“: Eine Anspielung auf Gen 29,2f. [Ni.]
- 258 Gen 29,4.
- 259 Gen 29,5.
- 260 Zu Laban siehe Anm. 51 zu § 28.
- 261 Hier liegt es nahe, mit Mangey ἰδύσεται (statt des ἰδύεται) zu lesen. [Ne.]
- 262 Gen 30,30. Philon folgt hier dem Septuaginta-Text und gibt eine allegorische Erklärung, die den Kontext der biblischen Geschichte ignoriert. Nach dem hebräischen Text fragt Jakob Laban, wann er für sein eigenes Haus, nämlich seine eigene Familie, sorgen kann, und nicht mehr nur für Laban arbeiten muss. [Ni.]
- 263 „Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge“: zum platonischen Hintergrund siehe oben die Einführung, S. 23–24. [Ni.]
- 264 Zur spirituellen Hebammenkunst siehe Anm. 170 zu § 142. [Ni.]
- 265 Ex 1,21. Philon ist hier wieder vom Septuaginta-Text abhängig, nach dem die Hebammen die Häuser bauen, während es im hebräischen Text Gott selber tut (יעש להם בתים). [Ni.]
- 266 Gen 12,6.
- 267 Philon ist offensichtlich mit dem regen Reiseverkehr, der die Zeit des römischen Imperium charakterisiert, wohl vertraut; siehe Details bei NIEHOFF 2017a. [Ni.]
- 268 Ein schönes Beispiel für den Mikrokosmos-Makrokosmos-Gedanken. [Ne.]
- 269 Zu „dieses unsichtbare Band“ siehe Anm. 223 zu § 181. [Ni.]
- 270 Vgl. Plat. *Soph.* 226a (τὸ λεγόμενον οὐ τῆ ἐτέρα ληπτόν). [Ne.]
- 271 „Übersetzt aber bedeutet Sichem Schulterung“: Philons Etymologie beruht auf der hebräischen Form des Namens שכם („Schulter“). [Ni.]
- 272 Gen 49,15: Jakob über seinen Sohn Issachar. [Ne.] Philon folgt hier dem Septuaginta-Text, während Jakob im hebräischen Text davon spricht, dass Issachar ein Fronarbeiter wurde. [Ni.]
- 273 „Dina“: Philon leitet den Namen von der hebräischen Wurzel דן („Rechtsurteil, Rechtsanspruch“) ab. Diese Ableitung könnte auf der biblischen Etymologie des Namens Dan beruhen, von dem gesagt wird, dass er der Richter seines Volkes wird (Gen 49,16). Die Septuaginta übersetzt diesen Vers wörtlich, ohne allerdings das Wortspiel zwischen Dan und „yadin“ im Griechischen nachahmen zu können. Philon könnte auch in diesem Fall eine etymologische Liste benutzt haben, die die sprachliche Beziehung wiederherstellte. [Ni.]
- 274 „Esel“: Hierbei handelt es sich um die richtige Etymologie des hebräischen Namens חמר, in der Septuaginta mit Emor wiedergegeben. [Ni.]

275 Dtn 23,17.

276 Gen 34.

*C. Essays*



# Ist Philon ein typischer Vertreter des Diasporajudentums?

Maren R. Niehoff

Philon wird oft als ein typischer Vertreter des Diasporajudentums angesehen. Seine Schriften werden benutzt, um eine allgemeine hellenistisch-jüdische Ethik zu rekonstruieren und seine allegorische Interpretation der Bibel wird *pars pro toto* zum Verständnis von frühen christlichen Autoren herangezogen. Dieser Zugang zu Philon geht schon auf den Kirchenhistoriker Eusebios (3.–4. Jh. n. Chr.) zurück, der das hellenistische Judentum als eine aufgeklärte Form der Religion verstand, die sich an ein universales Publikum wandte und damit das Christentum vorbereitete. In diesem Zusammenhang wurde das hellenistische Judentum, vertreten hauptsächlich durch Philon, als eine Fortsetzung der biblischen Prophetie und als Gegenpol zum Gesetz interpretiert.<sup>1</sup> Christliche Autoren konnten sich dann als eine Überwindung dieses Gegensatzes positionieren und ihre Religion als eine ideale Verschmelzung biblischer und hellenistischer Elemente interpretieren. Trotz ihres Alters und ihrer Popularität ist diese Sicht Philons problematisch, unter anderem deshalb, weil sie die große Vielfalt des hellenistischen Judentums übersieht. Allein in Alexandria gab es eine Menge Synagogen, deren Gemeinden sich in wichtigen Punkten uneinig waren. Wie man aus Philons Schriften entnehmen kann, kam es manchmal sogar zu heftigen Auseinandersetzungen über die richtige Interpretation der Schrift und die jüdische Gesetzesobservanz.

Deshalb stellt sich die Frage, wie Philon zu anderen Autoren der jüdischen Diaspora steht. Wo gibt es Überschneidungspunkte und wo geht er seine eigenen Wege? Unsere literarischen Quellen des Diasporajudentums sind leider fast ausschließlich auf Alexandria beschränkt mit Ausnahme von Josephos, der eine Generation nach Philon auf Griechisch in Rom schrieb und damit für ein Verständnis von Philons eigener Identität irrelevant ist.<sup>2</sup> Führen wir uns also das jüdische Alexandria vor Augen

---

<sup>1</sup> Details bei RUNIA 1993, 212–234; NIEHOFF 2015.

<sup>2</sup> Siehe die zugespitzte Formulierung der Problematik der Quellenlage bei J. DOCHHORN, „Jüdisch-Alexandrinische Literatur? Eine Problemanzeige und ein Überblick über diejenige Literatur, die potentiell dem antiken Judentum entstammt“, in: GEORGES / ALBRECHT / FELDMAYER 2013, 285–312. Zur Kenntnis des Philon bei Josephos, siehe G. STERLING, „‘A Man of Highest Repute’: Did Josephus know the Writings of Philo?“, *SPhA* 25 (2013) 101–113.

und versuchen, Philon im Hinblick auf die Frage zu kontextualisieren, mit wem er sich identifiziert haben könnte und wen von seinen Vorgängern und Kollegen er wahrscheinlich entschieden ablehnte.

Das alexandrinische Judentum ist uns ausschließlich in seiner hellenistischen Gestalt greifbar. Alle uns bekannten Autoren stützen sich auf die LXX und schreiben auf Griechisch. Das Schlüsselerlebnis der Übersetzung wird im *Aristeasbrief* aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert dargestellt. Für uns ergibt sich hier ein guter Ausgangspunkt für die Diskussion von Philon in seinem alexandrinischen Umfeld. Aristeas verortet die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel in der berühmten Bibliothek von Alexandria.<sup>3</sup> Demetrios, ihr Vorsteher, habe versucht, alle bekannten Bücher der Welt zu sammeln und habe dabei auch von dem Gesetzbuch der Juden gehört, das ihm „würdig einer Übersetzung und Eingliederung in deine [königliche] Bibliothek“ schien (*Arist.* 10). Der ptolemäische König ist angetan von diesem Vorschlag und schickt eine Gesandtschaft zum Hohepriester in Jerusalem, der ihm in beiden Kulturen gebildete Übersetzer schickt, die in Alexandria ihrer Aufgabe nachgehen. Dabei kommt es Aristeas besonders darauf an, die Übersetzer als hellenistische Philosophen vorzustellen, die in einem sehr ausführlich beschriebenen Symposium mit dem König diskutieren und ihm ethische Ratschläge geben. Das eigentliche Übersetzungswerk wird erstaunlich kurz beschrieben: zehn Zeilen im Gegensatz zu 106 Zeilen für das Symposium. Als Ort der Übersetzung wird die Insel Pharos mit dem berühmten Leuchtturm genannt. Dort, so Aristeas, kamen die Übersetzer „zu einem Konsensus untereinander durch Vergleich [ihrer Arbeit]“ (*Arist.* 302). Die Übersetzung ist also ein wissenschaftliches Projekt, das auf literarischen Kriterien basiert und von der jüdischen Gemeinde beglaubigt wird. Allerdings geht Aristeas nicht so weit, sich die textkritischen Methoden der alexandrinischen Homerforschung vollends anzueignen, denn er spricht einen Fluch aus gegen jeden, der „etwas streicht oder ändert oder hinzufügt“.<sup>4</sup> Diese eher konservative Haltung wird auch deutlich in Aristeas' Fluch gegen die Dramaturgen, die biblisches Material auf die Bühne bringen, und gegen die Historiker, die biblische Geschichten in historische Form gießen.<sup>5</sup>

Philon scheint den *Aristeasbrief* gekannt zu haben, denn er erwähnt seine Handlung in groben Zügen, wobei er das Motiv des ptolemäischen Kö-

<sup>3</sup> Zur Bibliothek siehe NESSELRATH 2013; M. CLAUSS, *Alexandria. Eine antike Weltstadt* (Stuttgart 2003) 92–98; P. M. FRASER, *Alexandria*, Bd. 1 (Oxford 1972) 305–335.

<sup>4</sup> *Aristeasbrief* 311; Details bei NIEHOFF 2011, 19–37; siehe andere Interpretationen bei S. HONIGMAN, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. A study in the narrative of the 'Letter of Aristeas'* (London / New York 2003); WRIGHT 2015.

<sup>5</sup> *Aristeasbrief* 314–316; zur Identität des Autors siehe auch G. SCHIMANOWSKI, „Der Aristeasbrief zwischen Abgrenzung und Selbstdarstellung“, in P. W. VAN DER HORST u. a. (Hg.), *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism and Hellenism* (Leuven 2003) 45–64.

nigs betont, der den Jerusalemer Hohepriester um kompetente Übersetzer bittet und diese dann bei einem Symposion mit intellektuellen Fragen unterhält.<sup>6</sup> Auch bei Philon ist davon die Rede, dass der Text der Übersetzung nicht angetastet werden darf durch Hinzufügung, Streichen oder Änderung (*Mos.* II 34). Gleichzeitig legt Philon seinen Lesern eine ganz andere Erzählung nahe, die neue Akzente setzt und auf Themen hinweist, die ihm im ersten nachchristlichen Jahrhundert wichtig sind. Zunächst fällt auf, dass Philon den Rahmen der alexandrinischen Bibliothek völlig entfallen lässt. Bei ihm ist keine Rede mehr von Demetrios, einem Sammeln aller bekannten Bücher und seinem Entschluss, das Gesetzbuch der Juden in dieses wissenschaftliche Projekt aufzunehmen. Philons Ausblenden der Bibliothek (und auch des Museions) ist auffällig, spiegelt aber eine allgemeine Tendenz wider. Im Allegorischen Kommentar ist er zu spirituell orientiert, um auf die konkreten Gegebenheiten Alexandrias einzugehen. In seinem Spätwerk dagegen ist er bedacht, Alexandria als blühende Hafenstadt und nicht als selbständige Kulturhauptstadt darzustellen.<sup>7</sup> Diese Bewertung seiner Heimatstadt ist ausgesprochen ‚unalexandrinisch‘ und muss mit seiner zunehmend römischen Orientierung zu tun haben. Römischen Politikern kam es sehr gelegen, Alexandria in erster Linie als einen Exporthafen Roms anzuerkennen und rivalisierende Ansprüche auf kulturelle Führung zu marginalisieren. Das Ausblenden der alexandrinischen Bibliothek, die im *Aristeasbrief* noch eine zentrale Rolle spielt und bei dem jüdischen Interpreten Aristobulos im zweiten vorchristlichen Jahrhundert noch anklingt,<sup>8</sup> deutet somit auf wichtige Entwicklungen des alexandrinischen Judentums von der ptolemäischen zur römischen Herrschaft. Während Aristeas noch stolz auf die kulturellen Schätze seiner Stadt ist und die königliche Bibliothek als den Maßstab der Bibelübersetzung ansieht, stehen für Philon ganz andere, hauptsächlich politische Faktoren im Mittelpunkt.

In Philons Erzählung von der Bibelübersetzung wird der ptolemäische König selber auf die Bibel aufmerksam und zwar durch die weitverbreitete Gesetzesobservanz der Juden, die vielen ihrer Nachbarn auffiel und sich einen Namen machte. In diesem Zusammenhang preist Philon Ptolemaios II. Philadelphos über alle Maßen und erregt damit den Verdacht, dass das Ansehen des Königshauses keineswegs mehr so selbstverständlich ist wie zur Zeit des Aristeas. Nachdem Kleopatra VII. sich bei Augustus und allgemein in Rom einen schlechten Namen gemacht hatte, indem sie seinen Rivalen Antonius unterstützte, fühlte sich Philon wohl berufen, den Ruf des ptolemäischen Herrscherhauses wiederherzustellen und auf diese Weise den Hintergrund für die jüdische Bibelübersetzung vorzubereiten.

<sup>6</sup> *Mos.* II 31–33; siehe auch WASSERSTEIN / WASSERSTEIN 2006, 35–45.

<sup>7</sup> *Legat.* 143–151; zur Bibliothek in Alexandria siehe NESSELRATH 2013.

<sup>8</sup> Aristob. *frag.* 3,21,1 (152f. HOLLADAY).

Außerdem entwickelt Philon das Motiv der Insel Pharos aus dem *Aristeasbrief* und erklärt die spirituellen Vorteile des Ortes, die für die Übersetzungsarbeit geradezu ideal sind.<sup>9</sup> Die Übersetzung selber ist kein akademischer Vorgang mehr wie bei Aristeas, sondern eine göttlich inspirierte Tätigkeit, die zu einem wunderbaren Ergebnis führt, nämlich der Identität von hebräischem Original und griechischer Übersetzung:

Sie verdolmetschten wie unter göttlicher Eingebung nicht jeder in anderen, sondern alle in den gleichen Ausdrücken für Begriffe und Handlungen, als ob jedem von ihnen unsichtbar ein Lehrer diktierte (*Mos.* II 37; Übersetzung Cohn).

Philon betont, dass die perfekte Identität der beiden Schriften von zweisprachigen Menschen bewundert und anerkannt wurde, so dass man von „Schwesterschriften“ sprechen kann (*Mos.* II 40). Wir sehen also, dass Philon sich des Problems der Übersetzung und des damit verbundenen Sinnverlustes viel bewusster ist als Aristeas, es aber auch durch Zugriff auf göttliche Inspiration verdrängt. Generell folgt er den Spuren des Aristeas, kleidet dessen Geschichte aber in neue prophetische Begriffe und erwähnt andere, in der römischen Epoche signifikante Motive. Während für Aristeas die Bibliothek als Perle ptolemäischer Kultur das Hauptmerkmal der Bibelübersetzung ist, betont Philon die göttliche Inspiration der Übersetzer und die allgemeine Anerkennung jüdischer Gesetzesobservanz, besonders durch den ptolemäischen König.

Andere Vorgänger Philons lassen sich mit weniger Sicherheit ausmachen, denn er scheint sie nicht direkt aufgenommen zu haben. Dank Eusebios haben wir aber Fragmente von jüdischen Autoren aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, die wir leicht mit Philon in Verbindung bringen und damit sein intellektuelles Umfeld skizzieren können. Artapanos und Aristobulos treten dabei als markante Orientierungspunkte in den Vordergrund. Falls Philon ihr Werk kannte, kann man davon ausgehen, dass er Artapanos grundsätzlich ablehnte, während er Aristobulos wohl geschätzt haben dürfte.

Artapanos entwirft ein Bild von jüdisch-ägyptischer Symbiose, indem er biblische Helden für wichtige Errungenschaften der ägyptischen Kultur verantwortlich macht. So erzählt er, Abraham habe die Astronomie eingeführt und dafür viel Dankbarkeit unter den Ägyptern geerntet. Moses gar habe den Tierkult eingeführt, dessen Priesterschaft etabliert und einen erfolgreichen Krieg gegen Äthiopien geführt.<sup>10</sup> Wie die *Migratio* und viele andere Stellen in Philons Werk zeigen, ist ihm jegliche Annäherung an Ägypten tief zuwider. Für ihn ist dieses Land das Symbol des Körpers sowie der politischen und seelischen Unruhe.<sup>11</sup> Im Gegensatz zu Artapan-

<sup>9</sup> Zu Pharos siehe B. BÄBLER, „Zur Archäologie Alexandrias“, in: GEORGES / ALBRECHT / FELDMEIER 2013, [3–29] 13–16.

<sup>10</sup> Artapanos bei Eusebios, in: HOLLADAY 1983, 205–225.

<sup>11</sup> Siehe Details bei PEARCE 2007.

nos lobt er biblische Helden jedes Mal, wenn sie sich von Ägypten absetzen und damit authentisch jüdische Werte vertreten. Philon spiegelt auch in dieser Hinsicht den Geist der römischen Epoche wider. Während sich Ägypter und Juden unter ptolemäischer Herrschaft recht gut verstanden zu haben scheinen, kam es unter den Römern zu zunehmenden Spannungen, die sich schließlich in dem Pogrom von 38 n. Chr. entluden.<sup>12</sup> Die römische Steuerpolitik war außerdem darauf bedacht, die Ägypter zu isolieren und mit einer Kopfsteuer zu belasten. Es ist also kaum verwunderlich, dass Philon nichts mit ihnen und ihren Vorfahren zu tun haben wollte und deshalb auch Autoren wie Artapanos für völlig fehlgeleitet gehalten haben muss.

Zu Aristobulos dagegen dürfte Philon ein positives Verhältnis gehabt haben, falls er ihn kannte, denn die erhaltenen Fragmente deuten auf einen philosophisch gebildeten Autor, der ähnliche religiöse Ziele verfolgte. Dem Eusebios war er in der Tat als aristotelischer Philosoph bekannt. Aristobulos nahm Anstoß an den biblischen Anthropomorphismen und führte den Leser vom mythologischen zum „natürlichen“, d. h. rationalen Sinn der Verse (Fragm. 2,2). Das Bild von Gottes Händen z.B. deute „metaphorisch“ auf Gottes Kraft, mit der vieles in der Welt bewirkt wird (Fragm. 2,9). Aristobulos betont weiterhin Gottes Omnipräsenz, die jeglichen Gedanken an ein wörtliches Niederkommen oder Bewegen Gottes ausschließt (Fragm. 2,9). Für eine richtige Einschätzung von Philons Umgebung ist es weiterhin wichtig, dass schon Aristobulos eine Verbindung zwischen jüdischer Tora und platonischer Philosophie herstellte. Die erhaltenen Fragmente sind leider zu gebrochen, um wirklich Licht auf seine Position zu werfen, aber es wird doch klar, dass für Aristobulos diese beiden kanonischen Texte geistig so verwandt waren, dass er von Platons Inspiration durch Moses ausging (Fragm. 3,21). Wenn wir Philon vor dem Hintergrund des Aristobulos betrachten, wird deutlich, dass er diese Tradition der philosophischen Bibelinterpretation fortführt und auf einen neuen Höhepunkt bringt.

Mit Demetrios, ebenfalls aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, begegnen wir einem weiteren signifikanten Vorgänger Philons aus Alexandria. Wie Philon studierte er die Details des biblischen Textes in seiner griechischen Übersetzung, identifizierte literarische Probleme und schlug knappe, aber umso stichhaltigere Lösungen vor. Den Auszug der Israeliten aus Ägypten problematisiert er auf folgende Weise:

Wie hatten die Israeliten Waffen, obwohl sie Ägypten ohne Waffen verliessen, denn sie sagten, sie würden wieder nach Ägypten zurückkehren, nachdem sie drei Tage gegangen seien und (ihrem Gott) ein Opfer gebracht hätten (Ex 5,3)? Es scheint deshalb, dass

---

<sup>12</sup> Siehe Details bei W. AMELING, „Die jüdische Diaspora im hellenistischen Ägypten“, in: NIEBUHR 2015, 191–218; VAN DER HORST 2003; SMALLWOOD 1961.

diejenigen, die nicht (im Roten Meer) ertranken, sich die Waffen derjenigen aneigneten, die dort ertrunken waren (Eus. *Pr. ev.* IX 29,16).

Der Ausgangspunkt von Demetrios' Diskussion ist der augenscheinliche Widerspruch zwischen Ex 5,3, der die Bitte um einen kurzen Auszug zu religiösen Zwecken erwähnt und damit Waffen ausschließt, und Ex 17,8–9, wo die Israeliten in ihrer militärischen Auseinandersetzung mit Amalek beschrieben werden und besonders nach der LXX militärisch gut ausgerüstet sind.<sup>13</sup> Dieser Widerspruch wird auf eine schöne, literarische Weise gelöst. Demetrios nutzt den Spielraum zwischen den beiden Versen und suggeriert, dass zwischen ihnen etwas Wichtiges passiert ist: Die Israeliten, die Ägypten tatsächlich unbewaffnet und aus rein religiösen Gründen verlassen hatten, seien zufällig am Roten Meer in den Besitz der ägyptischen Waffen gekommen. Demetrios' Lösung entspricht der homerischen Hermeneutik, die von dem Grundsatz des Schweigens spricht (κατὰ τὸ σωπῶμενον).<sup>14</sup> Da der Autor nicht alles explizit aufschreibt, was er annimmt, ist es die Aufgabe eines Interpreten, diese implizierte Information deutlich zu machen. Demetrios rekurriert auf diesen Grundsatz, um zwei biblische Verse zu harmonisieren, und zeigt, dass sie sich nicht widersprechen, wenn man die Textlücken richtig ausfüllt. Er beleuchtet damit die Entwicklung der jüdischen Exegese in Alexandria und besonders Philons Ausgangspunkt als Exeget. Philon setzt diese scholastische Arbeit am biblischen Text offensichtlich fort und fragt ebenso wie Demetrios nach Problemen auf der wörtlichen Sinnenebene. Diese löst er allerdings, wie wir im Zusammenhang der *Migratio* gesehen haben, nicht mehr durch knappe literarische Antworten, sondern vor allem durch ausgedehnte Allegorien.

Die *Weisheit Salomos* ist ein kurzer, aber gut erhaltener Text, der von besonderer Relevanz für Philon ist. Von einem anonymen Autor verfasst, gehört sie höchstwahrscheinlich in denselben Zeitraum wie Philons Spätwerke.<sup>15</sup> Die *Sapientia* ist allerdings wesentlich volkstümlicher sowohl was den Stil als auch was die Philosophie angeht. In beider Hinsicht zielt sie auf ein allgemeineres Publikum als Philon und lässt sich auf keine Detaildiskussionen ein. Hier geht es vielmehr darum, die providentielle Rolle der Weisheit im Leben der Menschen zu zeigen und sie so zu einem moralischen Leben zu ermahnen. Der Autor setzt den groben Inhalt der Schrift bei seinem jüdischen Publikum als bekannt voraus und nutzt die biblischen Figuren, um den Wert und das Wirken der Weisheit in der Welt zu demonstrieren. Dabei betont er, dass die Tugendhaften von der Weisheit beschützt

<sup>13</sup> Ex 8,7–9 LXX suggeriert, dass Israel aktiv Amalek bekämpfte und sich dabei „starker Männer“ bediente, die in „Schlachtordnung“ aufgestellt waren.

<sup>14</sup> Siehe Details bei R. MEINEL, κατὰ τὸ σωπῶμενον. *Ein Grundsatz der Homererklärung* (Ansbach 1915); R. NÜNLIST 2009, 157–173.

<sup>15</sup> Details bei M. R. NIEHOFF, „Die *Sapientia Salomonis* und Philon – Vertreter derselben alexandrinischen Religionspartei?“, in: NIEBUHR 2015, 257–271; WINSTON 1979, 20–25.

werden, während die Frevler eine gerechte Strafe erhalten, die ihren Sünden entspricht. So wird die Weisheit dafür verantwortlich gemacht, dass Adam im Paradies nicht von der verbotenen Frucht aß, Noah die Sündflut überlebte und Jakob seinem Bruder entfliehen und zu Wohlhaben gelangen konnte (Weish 10,1–12). In der Josephsgeschichte übernimmt die Weisheit eine konkret providentielle Rolle und „stieg zusammen mit ihm in die Grube hinab“ (Weish 10,14). Die Ägypter dagegen werden in ihrem Versagen dargestellt: Für jedes ihrer Vergehen gegen Israel werden sie entsprechend bestraft (Weish 11,5–8). Dem Autor der *Sapientia* ist dieser Tun-Ergehen-Zusammenhang so wichtig, dass er ihn als einen Lehrsatz der Bibel formuliert (Weish 11,9).

Platonische und stoische Gedanken werden in der *Sapientia* sichtbar. Oft zieht der Autor Positionen verschiedener Schulen heran, um ein bestimmtes Thema zu beleuchten.<sup>16</sup> Dabei scheint er sich auf Allgemeinwissen oder Zusammenfassungen zu verlassen, ohne selbst die klassischen Texte gelesen zu haben. Philon ist eindeutig elitärer. Er hat Platons Schriften gründlich studiert und kennt sich allgemein in der Philosophie und Literatur aus. Er wendet sich an ein gehobenes Bildungspublikum. Trotz dieser Unterschiede ist deutlich, dass sich die *Sapientia* mit den Themen Weisheit, Ethik und Schöpfung in ähnlichen philosophischen Kreisen bewegt wie Philon. David Winston hat gezeigt, dass auch Philon von der Weisheit als einer weiblichen, verführerischen Figur spricht, eine Weltschöpfung aus präexistenter Materie annimmt und die menschliche Seele als unsterblich, aber in den Körper hinabgesunken konzipiert.<sup>17</sup> Besonders der letzte Punkt ist wichtig im Hinblick auf die *Migratio*, die, wie wir sahen, stark auf platonischer Anthropologie aufbaut, indem sie Abraham als den idealen Auswanderer aus der Materie interpretiert.

Während solche Parallelen zwischen der *Sapientia* und Philon zweifellos wichtig sind, führt deren exklusive Betonung jedoch leicht dazu, die einzigartigen Konturen der jeweiligen Texte und damit ihre Gesamtausrichtung aus dem Auge zu verlieren. Philon zitiert zwar Spr 8,22 LXX, den zentralen biblischen Beleg für die feminine Weisheitsfigur, und interpretiert Sara allegorisch als Tugend und höhere Weisheit, stellt diese Figur aber nie so in den Mittelpunkt wie es der Autor der *Sapientia* tut.<sup>18</sup> In der Tat ist uns aus dem alexandrinischen Judentum kein anderer Text bekannt, der sich gleichermaßen auf die Weisheit konzentriert. Das Bild einer persönlichen Weisheitsfigur in Weish 6,12–16, die umhergeht und Anhänger sucht, ist sicherlich Spr 8,1–36 nachempfunden, wo sich die Weisheit in erster Linie in einer Wettkampfsituation ausgesetzt sieht, in der es gilt, ande-

<sup>16</sup> Siehe auch K.-W. NIEBUHR, „Die *Sapientia Salomonis* im Kontext hellenistisch-römischer Philosophie“, in: NIEBUHR 2015, 219–256.

<sup>17</sup> WINSTON 1979, 59–63.

<sup>18</sup> Ebr. 30; *Congr.* 6f.; 22f.

re Attraktionen materieller Natur auszusteichen. In der *Sapientia* dagegen geht es um die Schwierigkeit, wirklich Weisheit zu erlangen. Der versprochene Preis ist nicht nur öffentlicher Erfolg, sondern auch private Sorglosigkeit.<sup>19</sup> Während schon Spr 8,22–31 die Weisheit mit der Schöpfung in Zusammenhang bringt und betont, dass sie vor allen Elementen neben Gott stand, verbindet der Autor der *Sapientia* die Weisheit auf neue Art mit der Schöpfung. Sie vermittelt seiner Meinung nach handfeste Einsichten in die Struktur der Welt, die Konstellation der Sterne und vieles mehr, weil sie als Schöpferin an deren Entstehung beteiligt war (Weish 7,21). Der Ursprung der Weisheit wird mit stoischer Terminologie auf Gott zurückgeführt. Sie ist „ein Hauch der Macht Gottes und ein Ausfluss der Herrlichkeit des Allherschens, ein reiner“ (Weish 7,25). Die zahlreichen Attribute, die der Autor anhäuft, um die Weisheit zu beschreiben (Weish 7,22–25), verdeutlichen, dass er sie als einen reinen Stoff ansieht, der die gesamte Welt „durchdringt“. Die stoische Ausrichtung wird besonders in den folgenden Aussagen über die Weisheit deutlich: „Obwohl sie nur eine ist, vermag sie alles, und während sie in sich bleibt, macht sie alles neu, und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie auf heilige Seelen über“ (Weish 7,27). Die Kraft göttlicher Gestalten ist ein oft erwähntes Motiv in stoischen Diskursen.<sup>20</sup> Schon Zenon interpretiert die Götter als Naturkräfte, so z. B. Aphrodite „als die vereinigende Kraft“ (SVF I 168). Nach Cicero identifiziert er „Gott mit Äther“ und vertritt die Ansicht, dass eine *ratio* oder „göttliche Kraft“ die „gesamte Natur durchdringt“.<sup>21</sup> Der Autor der *Sapientia* stützt sich weiterhin auf stoische Physik, wenn er betont, dass die Weisheit zwar eins ist, aber doch alle verschiedenen Aspekte der Welt durchdringt. Diese paradoxe Ansicht war besonders von Chrysispos vertreten worden und Plutarch machte sich noch am Ende des ersten Jahrhunderts darüber lustig.<sup>22</sup>

Philons Diskussionen über die Weisheit bewegen sich dagegen in philosophisch wesentlich allgemeineren Bereichen, mit fließenden Übergängen zu Begriffen wie „Wissen“ und „Logos“.<sup>23</sup> Der Logos tritt bei Philon vorwiegend in dem platonischen Zusammenhang der Ideen und Arche-

<sup>19</sup> Weish 6,15, siehe auch Weish 8,9.16.

<sup>20</sup> Details bei K. ALGRA, „Stoic Theology“, in: B. INWOOD (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge 2003) 153–178; F. BUFFIÈRE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. Collection d'études anciennes (Paris 1956) 149–152.

<sup>21</sup> *Rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse adfectatam putat* (Cic. *Nat. deor.* I 36 = SVF I 162–165); siehe auch Cic. *Nat. deor.* I 36–41; II 63–73.

<sup>22</sup> Plut. *De Comm. Not.* 1078A–E.

<sup>23</sup> Bezüglich dieser Übergänge bei Philon siehe auch WOLFSON 1947, 253–261; eine ähnliche Assoziierung von Weisheit und göttlichem Wissen ergibt sich in Weish 8,4, während Weisheit und Logos in Weish 9,1f. praktisch austauschbar sind.

typen auf, während stoische Motive nur selten anklingen.<sup>24</sup> Die absolute Transzendenz Gottes ist ihm zentral, während die Weisheit und der Logos Mittlerrollen zur materiellen Welt einnehmen. Dabei hütet sich Philon vor stoischen Vorstellungen der göttlichen Immanenz in der Materie und lässt die Weisheit die Welt nicht in dem Sinne durchdringen, wie es in der *Sapientia* konzipiert ist.<sup>25</sup>

Philon unterscheidet sich am deutlichsten in politischen Angelegenheiten von der *Sapientia*, die apokalyptische Erwartungen ausdrückt. In den ersten Kapiteln skizziert der Autor die zukünftigen Wege der Gerechten und Frevler. Dabei geht er von einem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen den beiden Lagern aus und betont, dass die Belohnung der einen und die Bestrafung der anderen von Gott vorherbestimmt sind. „Eines ungerechten Geschlechtes“, meint er, sei „schlimm ja das Ende“ (Weish 3,19). Ihre Opposition zu den Gottestreuen wird sie am Ende teuer zu stehen kommen, denn sie werden für ihre Sünden bestraft werden (Weish 2,1–24). Diejenigen dagegen, die auf Gott vertrauen, werden geprüft und für treu befunden (Weish 3,5). Sie erfreuen sich göttlicher Zuwendung und werden mit Einsicht in die Wahrheit, mit Unsterblichkeit und letztendlichem Erfolg belohnt (Weish 3,6–9).

Eine solche Zwei-Wege-Lehre, die auf der Vorherbestimmung der Geschichte und einer stark dualistischen Weltanschauung basiert, ist uns aus Qumran gut bekannt. Dort geht es z. B. im Peshar Habakuk um den eschatologischen Krieg zwischen den „Söhnen des Lichts“ und den „Söhnen der Finsternis“.<sup>26</sup> Der Autor des Peshar weist auch allegorisch auf das Römische Reich hin, welches er mit den Kittäern identifiziert und als gewalttätig sowie imperialistisch ablehnt.<sup>27</sup> Aus Alexandria dagegen sind uns apokalyptische Strömungen vor den Diasporaauftständen in 115 n. Chr. kaum bekannt. Philon selbst ist ausgesprochen prorömisch eingestellt und leitet eine jüdische Gesandtschaft nach Rom.<sup>28</sup> Sein Denken ist allgemein auf die Gegenwart und realistische politische Lösungen gerichtet. Nur selten spricht er von kollektiven Strafen in einer besseren Zukunft (*Praem.* 162–172). Es ist deshalb möglich, dass die von Claudius erwähnte zweite jü-

<sup>24</sup> Siehe bes. *Leg.* I 19–24; *Opif.* 1–15; L. COHN, „Zur Lehre des Logos bei Philo“, in: *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebenzigstem Geburtstag* (Berlin 1912) 303–331; WOLFSON 1947, 226–252; RUNIA 2001, 446–451.

<sup>25</sup> Wie DILLON 1996, 158–161, gezeigt hat, ist der am meisten von der Stoa geprägte Aspekt des philonischen Logos die Vorstellung vom „Logos Spermatikos“, der fruchtbringend in der Welt wirkt, aber doch nicht immanent in der Materie ist. [Zu stoischem Gedankengut in Philons *Migratio* siehe auch die Einführung, S. 20–23 in diesem Band.]

<sup>26</sup> E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch* (München 1971) 227–244; B. NITZAN, *Peshar Habakkuk* (Jerusalem 1986; Hebr.).

<sup>27</sup> 1QpHab 2,11–3,14; 6,2–9.

<sup>28</sup> Details bei SMALLWOOD 1961; A. HARKER, *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The case of the Acta Alexandrinorum* (Cambridge 2008) 9–47; NIEHOFF 2017, Kap. 2. Vgl. auch die Einführung zu diesem Band, S. 3–8.

dische Gesandtschaft nach Rom negativer gegenüber dem Imperium eingestellt und apokalyptischen Richtungen offener war.<sup>29</sup> Solche Strömungen in Alexandria können durchaus in der *Sapientia* verwurzelt sein, denn hier nehmen apokalyptische Motive im Vergleich zu Philons Werken einen auffallend breiten Raum ein. Dieser Text erwähnt zwar Rom nicht explizit, scheint aber kompromissloser als Philon eingestellt zu sein. Für unser Verständnis des alexandrinischen Judentums ist dies von großem Interesse, weil wir so Einsicht in volkstümlichere Schichten gewinnen, die sowohl populär-philosophisch wie auch apokalyptisch ausgerichtet waren. Die *Sapientia* ist in dieser Beziehung ein wichtiges Indiz für die sich anbahnenden Entwicklungen bis hin zu den Diasporaaufständen und beleuchtet Philons Position als ein zur Elite gehörender Intellektueller, der wie Plutarch und andere Intellektuelle im griechischen Osten in enger Verbindung mit Rom stand.

Es bleibt noch eine Quelle für Philons intellektuelles Umfeld, nämlich seine eigenen Schriften. In dem Allegorischen Kommentar nimmt er öfter Bezug auf andere Exegeten, die er teilweise lobt, teilweise aber auch sehr stark ablehnt. Die Teilung in zwei Parteien ist nur zu deutlich: andere Allegoristen werden meistens wohlwollend aufgenommen, kommen aber nur selten vor, während kritische Bibelexegeten, die die Schrift systematisch nach literarischen Kriterien untersuchen, häufig ins Gericht genommen werden. Der Fall der sogenannten radikalen Allegoristen wurde schon in der Einführung zu diesem Band behandelt.<sup>30</sup> Ein anderer, besonders lehrreicher Fall ist Philons Auseinandersetzung mit kritischen Interpreten der Geschichte vom Turmbau zu Babel. Der Knackpunkt der Debatte ist die Frage, ob und inwieweit man die mosaische Schrift mit Homers Epen vergleichen kann und welche Konsequenzen dies für die Interpretation der jeweiligen Texte hat. Philon erwähnt in diesem Zusammenhang Kollegen, die der Tora zwar eine bevorzugte Stellung einräumen, aber grundsätzlich ihre Ähnlichkeit zu den Epen annehmen. Philon lehnt diesen Zugang energisch ab, indem er gegen die anonymen Exegeten auf folgende Weise polemisiert:

Diejenigen, die Unwillen gegen die väterliche Verfassung bekunden und unablässig Tadel und Klage gegen die Gesetze im Munde führen, finden – die Verworfenen – in dieser Stelle, wie in anderen ähnlichen, einen Anlass zu ihrem gottlosen Treiben, indem sie sagen: Wollt ihr noch jetzt mit Ehrfurcht von den Satzungen sprechen, als hätten sie zur Richtschnur die Wahrheit selbst? Seht, die von euch als heilig bezeichneten Bücher enthalten Fabeln, über dergleichen ihr euch lustig zu machen pflegt, wenn ihr sie von anderen hört (*Conf.* 2f., Übersetzung Stein).

<sup>29</sup> *The Letter of Claudius to the Alexandrians* 5,88–91 (CPJ II 41).

<sup>30</sup> Siehe dort, S. 17–18.

In diesem Abschnitt wird der tiefgreifende Unterschied zwischen Philon und einigen seiner jüdischen Kollegen in Alexandria deutlich.<sup>31</sup> Während er sie der Irreligiosität und der Verachtung der väterlichen Gebräuche beschuldigt, sehen sie ihn als einen Heuchler an, der die frappante Ähnlichkeit zwischen Bibel und Epos leugnet. Philon, so seine Kollegen, spricht von „heiligen Büchern“, die den „Kanon“ oder die „Richtschnur der Wahrheit“ widerspiegeln. Dagegen gleiche die mosaische Schrift prinzipiell anderen literarischen Werken und in beiden Fällen müsse man zwischen mythologischen und wahren Passagen unterscheiden. Auch die mosaische Schrift enthält ihrer Meinung nach Geschichten, die nicht eigentlich wahr sind. Ein gutes Beispiel dieser Gattung ist die Fabel vom Turmbau zu Babel, die wissenschaftlich nicht anerkannt werden kann.

Philons Kollegen hatten besonders die homerischen Epen im Blick. Sie weisen darauf hin, dass die biblische Geschichte vom Turmbau einer Stelle in der *Odyssee* ähnelt:

Eine Fabel, die der (hier) erzählten gleicht, ist die von den Aloaden. Von diesen erzählt der grösste und gefeiertste Dichter Homer, dass sie es unternahmen, drei sehr hohe Berge zusammenzubringen und aufzuschütten, indem sie hofften, durch das Aufeinandertürmen der Berge bis in die ätherische Höhe denjenigen den Weg in den Himmel leicht zu machen, deren Absicht es war, hinaufzusteigen. Die darauf bezügliche Stelle lautet: „Ossa zu höhnen auf Olympos gedachten sie, aber auf Ossa Pelion, rege vom Wald, um hinauf in den Himmel zu steigen“ (*Od.* XI 314f.). Olympos, Ossa und Pelion sind Namen von Bergen; der Gesetzgeber dagegen spricht von einem Turm, der von den damaligen Menschen erbaut werden sollte, die, von Wahnsinn und zugleich von Hochmut besessen, an den Himmel rühren wollten. Welch eine furchtbare Verblendung! Ja, vorausgesetzt sogar, man könnte sämtliche Teile der Welt auf einer schmal angelegten Grundlage aufbauen und aufeinanderreihen in der Form einer Säule, sie würde doch noch durch unendliche Zwischenräume von der ätherischen Sphäre getrennt bleiben, besonders nach der Anschauung der tiefer forschenden unter den Philosophen, die darüber einig sind, dass die Erde die Mitte des Weltalls bildet (*Conf.* 4f., Übersetzung Stein).

In diesem Abschnitt lesen Philons Kollegen die biblische Geschichte vom Turmbau im Licht der weniger bekannten Fabel über die Aloaden. Ihre Begeisterung für Homer wird gleich zu Beginn in dem Hinweis auf den „grössten und gefeiertsten Dichter“ deutlich. Philons Kollegen identifizieren ein Problem der Plausibilität in beiden Geschichten, indem sie unter Berufung auf die „tiefer forschenden unter den Philosophen“ betonen, kein Mensch könne je den Himmel erreichen.<sup>32</sup> Dieses Problem wird dadurch gelöst, dass die „furchtbare Verblendung“ allein den dramatischen

<sup>31</sup> Die erwähnten Exegeten können kaum Griechen gewesen sein, da letztere sich vor der Ausbreitung des Christentums noch nicht mit dem biblischen Text, sondern nur allgemein mit der Geschichte und den Bräuchen der Juden beschäftigten. Außerdem betonen die anonymen Exegeten am Ende des Fragments die Superiorität der Schrift über Homer, eine Stellung, die kein antiker Grieche eingenommen hätte.

<sup>32</sup> Die erwähnten Philosophen können als Aristoteliker identifiziert werden (*Aristoteles, Cael.* 239a15–296a24).

Personen im Text zur Last gelegt wird, während der Autor selbst nicht der wissenschaftlichen Unwissenheit beschuldigt wird. Allein die Turmbauer glaubten, sie könnten den Himmel erreichen, während Moses dies nicht für möglich hielt. Moses drückte im Gegenteil seine Bindung an wissenschaftliche Grundsätze dadurch aus, dass er seine Version der Geschichte rationalisierte.

Diese Interpretation der Geschichte vom Turmbau zu Babel ist tief in der alexandrinischen Homerforschung verwurzelt. Ein Fragment, das im *Venetus Codex* erhalten ist, verdeutlicht, wie sehr Philons Kollegen an der zeitgenössischen Diskussion über die homerischen Zeilen teilnahmen.<sup>33</sup> Die griechischen Interpreten stellten ebenfalls das Problem der Unwahrscheinlichkeit in den Mittelpunkt:

„Ossa auf Olympos“ (*Od.* XI 315), so dass sie [die Götter] von gleicher Höhe bekämpfen können. [Diese Zeilen] sind athetisiert, weil sie unmöglich sind. Jedoch sagt der Dichter, dass sie „streben“, nicht aber dass sie ihr Ziel erreichen (*Schol. Od.* XI 315 V Dindorf).

Dieses Scholion zeigt, dass die griechischen Leser der *Odyssee* gleichermaßen mit dem Wahrheitsgehalt ihres kanonischen Textes beschäftigt waren. Der erste anonyme Interpret, wahrscheinlich der führende Homerforscher Aristarchos,<sup>34</sup> löst das Problem auf eine radikale Art. Die Unwahrscheinlichkeit der Geschichte betonend, markiert er die homerischen Zeilen als Interpolation und athetisiert sie.<sup>35</sup> Ein späterer Forscher reagierte auf Aristarchos, indem er den literarischen Stil der homerischen Passage betonte. Homer habe kein unmögliches Szenario angenommen, sondern vielmehr auf die verhängnisvollen Ambitionen der Aloaden hingewiesen. Dieser Interpret geht wie Philons Kollegen vor und eruiert die Diskrepanz zwischen den handelnden Personen und dem Autor selbst.

Philons anonyme Kollegen treten damit als aktive Teilnehmer der alexandrinischen Homerdiskussion hervor. Sie teilen die Meinung derjenigen griechischen Interpreten, die einen literarischen Zugang zum Epos befürworten, und vergleichen die biblische mit der homerischen Geschichte, indem sie beide als literarische Werke betrachten und mit denselben kritischen Methoden studieren. Ihr komparatistischer Zugang sowie ihre extreme intellektuelle Offenheit fanden wenig Anklang bei konservativeren Autoren der jüdischen Gemeinde, wie z. B. Philon. Er zitierte sie zwar, bewertete sie aber gleichzeitig äußerst negativ und beschuldigte sie des „gottlosen Treibens“. Seine Leser warnte er vor ihrer Kritik an den väterlichen Gesetzen. Philon schwebte eine homogenere und frommere Gemeinde vor, die von der Wahrheit der mosaischen Schrift ausgeht. Gleichzeitig

<sup>33</sup> Zu den V *scholia* siehe F. PONTANI (Hg.), *Scholia Graeca in Odysseam* (Rom 2007).

<sup>34</sup> K. LEHR'S, *De Aristarchi studiis Homericis* (Leipzig 31882) 170; SCHIRONI 2009.

<sup>35</sup> Zur Athetese siehe M. SCHMIDT, „The Homer of the Scholia: what is explained to the Reader?“, in: F. MONTANARI (Hg.), *Omero tremila anni dopo*. Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 210 (Rome 2002) 165–170; NÜNLIST 2009.

jedoch nahm er die Methoden seiner Gegner so ernst, dass er sich ihrer intellektuellen Herausforderung stellte und zum Ausgangspunkt seiner eigenen Exegese machte.

Während Philon also auf ein einheitliches Judentum in seinem Sinne drängt, wird schon in seinen eigenen Schriften deutlich, wie bunt und gemischt die alexandrinische Gemeinde war. Dieser Eindruck wird noch bestätigt durch die Texte und Fragmente, die frühe christliche Autoren uns überliefert haben. Aus ihnen entnehmen wir, dass das alexandrinische Judentum sich schon früh und leidenschaftlich der hellenistischen Kultur öffnete und diese zu ganz verschiedenen Zwecken nutzte. Philon steht an dem elitären und philosophisch-frommen Ende des Spektrums.



# Philon im Kontext des palästinischen Judentums

Lutz Doering

## 1. Hinführung

Philon war ein herausragender, wenn auch eigenständiger Vertreter eines facettenreichen hellenistischen Diaspora-Judentums.<sup>1</sup> Doch in welcher Beziehung stand er zu Palästina und den dort beheimateten Formen des Judentums? Bevor wir uns Hinweisen zu dieser Frage bei Philon selbst zuwenden, soll im Vorfeld daran erinnert werden, dass Philon einer einflussreichen jüdischen Familie in Alexandria entstammte, die auf höchster Ebene Beziehungen zu Jerusalem unterhielt: Philons Bruder, Alexander der Alabarch, soll die Ausschmückung von neun Toren des Jerusalemer Tempelbezirks mit Gold und Silber veranlasst haben (*Ios. Bell. Iud.* V 205). Das legt eine ideologische und praktische Verbindung des Bruders mit dem Jerusalemer Tempel nahe. Auch Philon selbst hält nichts von ägyptisch-jüdischer Symbiose und blickt mit der Mehrheit der alexandrinischen Juden nicht auf den vom vertriebenen Hohenpriester Onias gegründeten jüdischen Tempel im ägyptischen Leontopolis, sondern eben auf den Jerusalemer Tempel. Dennoch ist Philons Verhältnis zu Palästina bzw. Jerusalem von einer eigentümlichen Spannung geprägt. Zwar entwickelt er ein Konzept jüdischer Identität, in dem die Juden ihren jeweiligen Wohnort in der Diaspora als „Vaterstadt“ (πατρις) begreifen, aber zugleich auf Jerusalem als „Mutterstadt“ (μητρόπολις) bezogen bleiben – die „heilige Stadt“, in der „der heilige Tempel des höchsten Gottes liegt“ (*Flacc.* 46).<sup>2</sup> Doch die Rolle Jerusalems und Palästinas bleibt im Werk Philons zugleich eigentümlich begrenzt. Nach eigener Auskunft war er mindestens einmal dort: In *Prov.* II 107 lesen wir, dass er „auf dem Weg zum väterlichen Tempel war, um zu beten und zu opfern“, und dabei durch die an der Küste „Syriens“ gelegene Stadt Ashqelon kam.<sup>3</sup> Die Erwähnung des Tempels allerdings bleibt hier bloße Randbemerkung; im Zentrum des Berichts stehen

<sup>1</sup> Dazu siehe den Beitrag von Maren R. Niehoff in diesem Band, oben S. 133–145.

<sup>2</sup> Hingegen lässt er den Herodianer Agrippa I. Jerusalem als seine πατρις bezeichnen, wobei der Tempel mit ähnlichen Worten erwähnt wird (*Legat.* 278).

<sup>3</sup> Zählung von *De Providentia* nach der armenischen Version. Auf Griechisch ist die Passage nur im Exzerpt bei Eusebios erhalten: *Pr. ev.* VIII 386–399. In der LCL-Ausgabe, die zu *De Providentia* nur die griechischen Exzerpte bei Eusebios bietet, wird die genannte Stelle als 2,64 gezählt.

die heiligen Taubenschwärme von Ashqelon. Wir wissen nicht, ob Philon öfter in Jerusalem war oder dies sein einziger Besuch blieb. Soweit erkennbar, dürfte er eine geringe Rolle für Philon gespielt haben.<sup>4</sup> S. Sandmel scheint daher recht zu haben, wenn er resümiert: „It cannot be overemphasized that Philo has little or no concern for Palestine.“<sup>5</sup>

Während sich Sandmels Bemerkung zunächst nur auf die Rolle des *Landes Israel (oder Kanaan)* in Philons Werken bezieht, erfordert die Frage nach der Stellung Philons *im Kontext des palästinischen Judentums* einen breiteren Zugang. Diese Frage wird jedoch dadurch erschwert, dass in der Philonforschung die Neuorientierungen in der Beurteilung des palästinischen Judentums, die sich in den letzten Jahrzehnten abgezeichnet haben, nicht immer und häufig nicht im nötigen Umfang reflektiert sind. Im Ergebnis führt das zu einer heute überholten Sicht „des palästinischen Judentums“ in Teilen der Philonforschung, die hier immer noch von Positionen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bestimmt zu sein scheinen. Kennlich wird das etwa daran, dass Philons Verhältnis zum palästinischen Judentum vorwiegend unter der Rubrik „*Philo and the rabbis*“ diskutiert wird, während Philons Beziehung zu den verschiedenen Gruppen und Literaturen des Judentums des Zweiten Tempels in Palästina weniger deutlich in den Blick kommt.<sup>6</sup> Daher soll zunächst die Forschungsgeschichte zum Thema in Auswahl dargestellt werden; aus ihr ergeben sich auch methodische Fragen, die bei der Bearbeitung des Themenfelds zu berücksichtigen sind.

## 2. Überblick über die Forschung und methodische Fragen

Mitte des 19. Jh.s behauptete Z. Frankel die Überlegenheit Palästinas gegenüber Alexandria, das er als Urbild des von ihm kritisierten Reformjudentums verstand; wo Einfluss festzustellen ist, sei er von Palästina „als der Quelle und Pflanzstätte des väterlichen Glaubens“ ausgegangen, so

<sup>4</sup> Vgl. B. SCHALLER, „Philon von Alexandria und das ‚Heilige Land‘“, in: Ders., *Fundamenta Judaica. Studien zum antiken Judentum und zum Neuen Testament*, hg. von L. DOERING / A. STEUDEL. StUNT 25 (Göttingen 2001) [13–27] 16.

<sup>5</sup> SANDMEL 1971, 116.

<sup>6</sup> So noch in WINSTON 2009 („Philo and Rabbinic Literature“) oder K. SCHENCK, *A Brief Guide to Philo* (Louisville, KY 2005), 41f. („Philo and Rabbinic Traditions“). Teilweise wird das Verhältnis Philons zum – über die rabbinische Literatur verstandenen – palästinischen Judentum auch mit der m. E. verfehlten Alternative „*Philo graecus-Philo judaeus*“ erfasst; so bei F. CALABI, *The Language and the Law of God: Interpretation and Politics in Philo of Alexandria*. SFSHJ 188 (Atlanta 1998) 105, auch wenn sie sich beeilt zu versichern, dass sie sich keiner der beiden Seiten zurechnet. – Eine gewisse Ausnahme bildete Philons Darstellung der Essener und Therapeuten, die schon seit längerem mit Texten aus Qumran verglichen wurde; vgl. dazu auch unten Anm. 43 und 66.

dass auch „die Strömungen der in Palästina heimischen Exegese sich über Alexandrien ergossen haben“.<sup>7</sup> Knapp dreißig Jahre später legte B. Ritter dar, dass Philon in zahlreichen Einzelheiten mit „der Halacha“ übereinstimmte, worunter Ritter die Vorform des rabbinischen Religionsgesetzes verstand, die Philon in Alexandria zugänglich gewesen sei; zugleich „gelangte ... nicht Alles dorthin, und die verschiedenen Verhältnisse gestalteten Manches verschieden“.<sup>8</sup> Diesbezüglich erwog Ritter erstmals die Bedeutung lokaler jüdischer Gerichtshöfe. Auch J. Z. Lauterbach ging 1905 in einem knappen Lexikonartikel von Kontakten zwischen Philon und palästinischer Halacha aus, nahm aber auch Übernahme philonischer Tradition durch die Rabbinen an. Philon folge öfters der in den rabbinischen Texten erwähnten, jedoch abgelehnten älteren Halacha; allerdings seien daneben auch die Entscheidungen der jüdischen Gerichtshöfe in Alexandria zu berücksichtigen. Im Blick auf aggadische (d. h. literarisch bzw. homiletisch orientierte) Exegese gab Lauterbach jedoch zu bedenken, dass ähnliche Konzepte auch unabhängig voneinander in Alexandria und Palästina entstanden sein könnten; als Beispiel nannte er die Auslegungsregeln bei Philon und in rabbinischer Literatur.<sup>9</sup> Den Ansatz bei der „älteren Halacha“ baute in den 1930er Jahren G. Alon in mehreren Aufsätzen aus, in denen er fünf Beispiele der Abweichung Philons von der kodifizierten rabbinischen Halacha untersuchte: in jedem der Fälle bezeuge Philon die ältere Halacha.<sup>10</sup> S. Belkin schließlich legte in seinem Buch aus dem Jahr 1940 anhand eines Vergleichs von Philons *De specialibus legibus* mit rabbinischen Quellen umfänglich dar, dass Philons Darstellung der Halacha auf der mündlichen Tora („the Oral Law“) der Tannaiten (d. h. der frühen Rabbinen) und ihrer Vorgänger fuße.<sup>11</sup> Philon habe einige der tannaitischen Auslegungsregeln geteilt und neben der Septuaginta, die er regelmäßig zitiert, auch die Auslegung der hebräischen Bibel gekannt, entweder unmittelbar oder vermittelt durch Alexandriner, die des Hebräischen mächtig waren.<sup>12</sup> Für Belkin ist Philon „Pharisaic Halakist,“ „Palestinian al-

<sup>7</sup> Z. FRANKEL, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik* (Leipzig 1851, Nachdr. 1972) 3. Zu Frankels Position vgl. M. R. NIEHOFF, „Alexandrian Judaism in the 19th Century Wissenschaft des Judentums: Between Christianity and Modernization“, in: A. OPPENHEIMER (Hg.), *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: vom alten zum neuen Schürer* (München 1999) [9–28] 14–17.

<sup>8</sup> B. RITTER, *Philo und die Halacha: Eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josephus* (Leipzig 1879) [14–17] 17.

<sup>9</sup> LAUTERBACH 1905.

<sup>10</sup> G. ALON, „Studies in Philonian Halacha“, *Tarbiz* 5 (1933/34) 28–36. 241–246; 6 (1934/35), 30–37. 452–459 (Hebr.); englische Übersetzung in G. ALON, *Jew, Judaism and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*. Übers. I. Abrahams (Jerusalem 1977) 89–137.

<sup>11</sup> BELKIN 1940.

<sup>12</sup> BELKIN 1940, 30–48.

legorist“ und „*Alexandrian mystic*“.<sup>13</sup> Auf einer ähnlichen Linie wie Belkin liegt die große zweibändige Arbeit von H. A. Wolfson aus dem Jahr 1947, die sich allgemeiner dem Vergleich Philons mit rabbinischer Schriftauslegung zuwendet und den Alexandriner in dieser Hinsicht näher an das rabbinische Judentum heranrücken will.<sup>14</sup> Aus der jüngeren Forschung ist das Buch von N. G. Cohen aus dem Jahr 1995 zu nennen, in dem Philon „as a distinguished representative of the contemporary Alexandrian version of ‚normative Judaism‘“ präsentiert wird.<sup>15</sup> Am Beispiel einiger Sabbatvorschriften argumentierte schließlich Y. D. Gilat in einem Aufsatz, dass sich Philon auf die mündliche palästinische Tradition stütze. Allerdings unterscheide er nicht zwischen schriftlicher Tora und mündlicher Tradition; wo er der rabbinischen Halacha widerspricht, folge er der älteren Halacha, die in verschiedenen Kreisen in Palästina in Geltung gestanden habe.<sup>16</sup>

Seit Belkin reagieren diese Arbeiten dezidiert auf den Gegenentwurf I. Heinemanns,<sup>17</sup> demzufolge Philon keine sonderliche halachische Kompetenz gehabt habe; er sei nicht Exponent einer bestimmten halachischen Tradition, sondern eklektischer Interpret seiner griechischen und jüdischen Bildung gewesen. Ähnlichkeiten mit palästinischer Halacha sind nach Heinemann eher zufällig. Hier ist freilich zu fragen, ob nicht Philons halachische Kompetenzen zu niedrig veranschlagt und gemeinsame Traditionen übersehen werden. Den alexandrinischen Kontext gewichtet stärker der Ansatz von E. R. Goodenough, nach dem die Vorschriften in *De specialibus legibus* mit den Entscheidungen (angenommener) jüdischer Gerichte in Alexandria korrespondieren.<sup>18</sup> Allerdings wäre ein möglicher Einfluss solcher lokaler Rechtsgestaltung in bestimmten Bereichen der Halacha weniger deutlich, so dass Goodenough selbst eine Nähe zwischen Philon und palästinischer Tradition etwa „on matters of ritual observance“ postuliert und hier später im Wesentlichen Belkin folgt.<sup>19</sup> Andere Autoren nehmen eine vermittelnde Position ein, so etwa Sandmel: Weder sei Philon gänzlich von der palästinischen Halacha unabhängig gewesen noch hänge er völlig von ihr ab. Alexandria und Palästina hätten sich nebeneinander entwickelt, doch habe es Kommunikation zwischen beiden gegeben, durch-

<sup>13</sup> BELKIN 1940, 27 (kursiv im Original).

<sup>14</sup> WOLFSON 1947.

<sup>15</sup> COHEN 1995, 287. Vgl. 284: „the traditions whose preservation Philo is referring to are the same traditions that were looked upon as ‚normative‘ by committed Jews in the first century CE, and it is these ‚traditions‘ which were the expertise of the Tanna'im – and although sometimes differing in detail they form the very heart of ‚Oral Law‘.“

<sup>16</sup> Y. D. GILAT, „The Sabbath and its Laws in the Writings of Philo“, *BetM* 38 (1992/93) 216–228 (Hebr.).

<sup>17</sup> HEINEMANN 1929–32.

<sup>18</sup> E. R. GOODENOUGH, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt: Legal Administration by the Jews under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeus* (New Haven, CT 1929).

<sup>19</sup> E. R. GOODENOUGH, Rez. BELKIN 1940, *JBL* 59 (1940) [413–419] 419.

aus einmal auch *nach* Palästina (vgl. Lauterbach 1905). Sandmel bringt jedoch v. a. ins Spiel, dass die gemeinsame Quelle Philons und der Rabbinen die Bibel war und dass beide unabhängig voneinander zu vergleichbaren Schlüssen kommen konnten.<sup>20</sup> Philon und palästinische, insbesondere rabbinische Quellen, zunächst in ihrem jeweils eigenen Kontext zu lesen, ohne sie vorschnell zu harmonisieren, ist die Tendenz in der Arbeit Y. Amirs.<sup>21</sup> Dennoch geht Amir gelegentlich von Philons Verarbeitung einer identifizierbaren palästinischen Tradition aus.<sup>22</sup>

Wichtige methodische Anregungen finden sich in einem programmatischen Aufsatz von R. D. Hecht zur Analyse von *De specialibus legibus*:<sup>23</sup> Aus dem rabbinischen Vergleichsmaterial sei sorgfältig zwischen Früherem und Späterem zu unterscheiden. Ferner müsse man den exegetischen Kontext weit genug fassen und die drei folgenden Bereiche berücksichtigen: halachische Interpretamente in alten Bibelübersetzungen – insbesondere Septuaginta und Targumim –, rabbinische halachische Texte in ihrer traditions- und redaktionsgeschichtlichen Entwicklung und schließlich die Midraschim, ebenfalls mit der Unterscheidung zwischen früherem und späterem Material und unter Berücksichtigung der generellen Ausagerichtung des jeweiligen Textes. So sehr diese Differenzierungen auch einen Fortschritt darstellen, so fehlt hier doch immer noch der wichtige Vergleich mit mehr oder weniger *zeitgenössischen, nichtrabbinischen* Texten wie den Handschriften aus Qumran, den ‚Pseudepigraphen‘ (z. B. Jubiläenbuch, 1 Henoch, Ps.-Philon's *Liber antiquitatum biblicarum*), Josephos sowie der Jesustradition. Diese Vielfalt ist erst in den letzten Jahren zunehmend gewürdigt worden.<sup>24</sup> In jüngster Zeit haben E. Regev und D. Nakman unter Einbeziehung solcher Texte die These aufgestellt, dass Philon einer eklektischen Halacha folgte, also Traditionen aus verschiedenen halachischen ‚Schulen‘ Palästinas aufnahm.<sup>25</sup> In meiner eigenen Arbeit zu Sabbathalacha und -praxis habe ich ebenfalls auf Ähnlichkeiten zwischen Philon, einigen Qumrantexten, Josephos und der Jesustradition hingewiesen.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> SANDMEL 1971, 25f.

<sup>21</sup> AMIR 1983, v. a. 79–87. 131–163.

<sup>22</sup> So AMIR 1983, 177–185 zum Beginn von *Her*.

<sup>23</sup> R. D. HECHT, „Preliminary Issues in the Analysis of Philo's *De Specialibus Legibus*“, *Studia Philonica* 5 (1978) [1–55] 26.

<sup>24</sup> Vgl. LEONHARDT 2001, 280: „Even if the details of the influence cannot be determined, Philo appears to have information on the traditions of a wide variety of Jewish groups and regional differences [...]“

<sup>25</sup> E. REGEV / D. NAKMAN, „Josephus and the Halakhah of the Pharisees, the Sadducees and Qumran“, *Zion* 66 (2002) [401–433] (Hebr.), 423–433; REGEV 2010.

<sup>26</sup> DOERING 1999, 335–337. 342f. 344–346. 354–356. 358–360; und siehe die Beispiele unten, S. 155–162.

Auch bezüglich exegetisch-aggadischer Traditionen sind in der Forschung immer wieder Verbindungen zwischen Philon und palästinischen Quellen angenommen worden. Freilich sind hier mit Y. Amir zunächst auch Differenzen in der Hermeneutik zwischen rabbinischem Midrasch und philonischer Allegorie zu beachten: „Der Midrasch kann einen in der Bibel erzählten Vorgang in eine andere Zeit versetzen – die Allegorie hebt ihn aus der Kategorie der Zeit überhaupt heraus.“<sup>27</sup> Allerdings hat in jüngerer Zeit insbesondere M. Kister darauf hingewiesen, dass es durchaus auch Beispiele rabbinischer Allegorie gibt; neben unmittelbaren Belegen zeigt Kister auch auf, dass in einigen Texten ursprünglich allegorische Interpretamente nachträglich konkretisiert wurden.<sup>28</sup> Von besonderer Bedeutung sind aggadische Einzelzüge, die sich sowohl bei Philon als auch in palästinischen Quellen finden und für die eine gemeinsame Tradition erwogen werden kann. Im Blick auf solche aggadischen Traditionen hat D. Winston weiterführende methodische Anregungen gegeben. Demnach ist ein Einfluss rabbinischer Traditionen (in ihrer vorrabbinischen Gestalt) auf Philon nur dann wirklich zu erweisen, wenn Philon „is reading something into the biblical text that clashes with a fundamental philosophical principle firmly held by him“.<sup>29</sup> Allerdings wird man darüber hinaus auch sehr *spezifische* Interpretamente für traditionell halten und umsichtig mit rabbinischen und anderen palästinischen Traditionen vergleichen können. Dabei kann durchaus der Vergleich mit *späteren* Texten den Blick für Philons eigentümliche Entwicklung des gemeinsamen Stoffs schärfen.<sup>30</sup>

Bevor einige Beispiele vorgestellt und kritisch diskutiert werden, soll nach Kontaktwegen gefragt werden, über die der Austausch von Traditionen zwischen Palästina und der alexandrinischen Diaspora erfolgen konnte. Es geht also um die *Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation* (grundsätzlich: in beide Richtungen), die allzu oft einfach stillschweigend vorausgesetzt werden. Hier ist zunächst die bereits anhand der Bemerkung Philons über seinen eigenen Jerusalembesuch erwähnte Wallfahrt zum Tempel zu nennen, von der freilich unklar bleiben muss, wie häufig sie von Einzelnen in der Diaspora vollzogen wurde. Darüber hinaus aber – und gegebenenfalls in Verbindung damit – ist die Überbringung der in den Städten der Diaspora gesammelten Halbschekel-Steuer zu berücksichtigen, für die „zu festgesetzten Zeiten Überbringer der heiligen Gaben nach ihrem Stand ausgewählt werden, aus jeder (Stadt) solche von

<sup>27</sup> AMIR 1983, 107–118, Zitat: 118.

<sup>28</sup> KISTER 2013.

<sup>29</sup> WINSTON 2009, 237.

<sup>30</sup> Beispiele bei KISTER 2015.

höchstem Ansehen“.<sup>31</sup> Hier ist an städtische jüdische Eliten zu denken, zu denen – wie gesagt – Philon in Alexandria selbst gehörte und mit denen er jedenfalls in Austausch stand.<sup>32</sup> Wir hören ferner von Synagogen in Jerusalem, die als Versammlungsstätten von Juden aus der Diaspora dienten – solchen, die zu Besuch kamen, wie solchen, die längerfristig blieben.<sup>33</sup> Die rabbinische Tradition weiß daneben von der Flucht Jerusalemer Gelehrter nach Alexandria während der Herrschaft Alexander Jannaios' (103–76 v. Chr.), wenngleich die Details widersprüchlich bleiben.<sup>34</sup> Kommunikation zwischen Jerusalem und Alexandria bzw. Ägypten ereignete sich auch in Form von Briefen:<sup>35</sup> In 2 Makk 1,1–10a.10b–2,18 finden sich zwei „Festbriefe“, die die ägyptischen Juden zur Feier des Chanukka-Fests auffordern.<sup>36</sup> Ferner beansprucht das griechische Ester-Buch (= „Old Greek“) ein „Purim-Brief“ zu sein, übersetzt von dem Jerusalemer Lysimachos und im 4. Jahr der Herrschaft Ptolemaios' und Kleopatras von einer Delegation nach Ägypten gebracht (EstZus F 11).<sup>37</sup> Schließlich wird die Rückkehr des nach Alexandria geflüchteten Gelehrten dem Jerusalemer Talmud zufolge mit einem Brief „Von Jerusalem der Großen an Alexandria die Kleine“ er-

<sup>31</sup> *Spec.* I 78: καὶ χρόνοις ὀρισμένοις ἱεροποποῖ τῶν χρημάτων ἀριστίνδην ἐπικριθέντες, ἐξ ἐκάστης οἱ δοκιμώτατοι, χειροτονοῦνται σώους τὰς ἐλπίδας ἐκάστων παραπέμφοντες.

<sup>32</sup> Ob Philon selbst aus diesem Anlass nach Jerusalem kam, muss offen bleiben. Zur Praxis der Überbringung der Halbschekel-Steuer aus der Diaspora nach Jerusalem vgl. auch *Legat.* 156 (auch *Her.* 186) und *Ios. Ant. Iud.* XVIII 312 sowie die römischen Dokumente bei Josephos mit dem Privileg des ungehinderten Sammelns und Überbringens der Gelder: *Ant. Iud.* XIV 227 (Dolabella), XVI 163.166 (Augustus), 167–171 (M. Agrippa), 172f. (Julius Antonius). Vgl. auch *Phil. Legat.* 313 und *Cic. Flacc.* 28,66f. ([von Cicero missbilligte] Übersendung von „jüdischem Gold“ nach Jerusalem). – Die Halbschekel-Steuer ist selbst Gegenstand von Kontroversen im palästinischen Judentum gewesen: nach 11QT<sup>a</sup> 39,7–10; 4Q159 (= 4QOrd<sup>a</sup>) 1 6–7 soll sie nur *einmal* im Leben gezahlt werden. Nach (späteren) rabbinischen Quellen sollen die Sadduzäer der Ansicht gewesen sein, dass das *Tamid* vom Einzelnen und nicht aus der Tempelsteuer finanziert werden soll (Scholion zu *MegTaan*, zu 1.–8. Nisan [57f. NoAM]; bMen 65a).

<sup>33</sup> Siehe *Apg* 6,9 (die Stelle ist relevant, selbst wenn καὶ Κυρηναίων καὶ Αλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας Apposition und nicht Bestandteil des Namens der Synagoge ist); *CIIP* 9 (Theodotos-Inschrift); vgl. ferner die Tradition einer „Synagoge von Alexandrinern, die in Jerusalem war“ in *tMeg* 2,17 [3,6]. Vgl. COHEN 1995, 29–31, die allerdings ein (allzu) strukturiertes System von „Gastpredigern“ in den Synagogen annimmt.

<sup>34</sup> Nach *yHag* 2,2, 77d; *ySan* 6,9, 23c war es Jehuda ben Tabbaï, nach *bSan* 107b; *bSot* 47a hingegen Jehoschua ben Perachia, der nach Alexandria geflohen war.

<sup>35</sup> Zum Folgenden vgl. DOERING 2012, 160–167. 364–366. 430–434.

<sup>36</sup> Man kann das ganze 2. Makkabäerbuch als Briefsammlung mit extensiver Anlage oder umgekehrt als eine Schrift mit brieflichen Merkmalen verstehen, die von Jerusalem an die Juden in Ägypten gerichtet ist.

<sup>37</sup> Die Angabe wird üblicherweise auf Ptolemaios XII. und Kleopatra V. bezogen (= 78/77 v. Chr.), wenngleich Ptolemaios IX. und Kleopatra III. (= 114 v. Chr.) oder Ptolemaios XIII. und Kleopatra VII. (48 v. Chr.) auch denkbar wären.

beten.<sup>38</sup> Das Sprachenproblem ist sicher für die Frage der Kommunikation zu bedenken, doch legen die Quellen nahe, dass Griechisch in Jerusalem recht gut verstanden wurde<sup>39</sup> und sowohl dort<sup>40</sup> als auch in Alexandria<sup>41</sup> Übersetzungen ins Griechische angefertigt wurden. Damit verliert auch die Frage nach den Hebräischkenntnissen Philons<sup>42</sup> etwas an Belang für die Möglichkeit seines Zugangs zu palästinischen Quellen. Philon selbst spricht in *Mos. I* 4 davon, dass er für seine Mose-Darstellung sowohl auf die „heiligen Bücher“ (καὶ βιβλῶν τῶν ἱερῶν) als auch auf Traditionen, die er „von einigen Älteren des Volkes“ (παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους προεσβυτέρων) gelernt habe, zurückgreift. Er selbst räumt somit ein, jüdische Traditionen aufgenommen zu haben – wobei über deren Herkunft damit noch nichts gesagt ist –,<sup>43</sup> und die Verbindung von Schrift und Tradition erinnert an die Zuordnung, die für die Pharisäer als typisch galt.<sup>44</sup>

Im Folgenden sollen vor dem Hintergrund der soeben diskutierten methodischen Fragen einige Beispiele zunächst aus der Halacha (§ 3) und sodann der Aggada (§ 4) diskutiert werden, bevor ich ein knappes Resümee biete (§ 5).

<sup>38</sup> So yHag 2,2, 77d; ySan 6,9, 23c. Nach bSan 107b: „Von mir, der heiligen Stadt, an dich, Alexandria von Ägypten“; nach bSot 47a: „Von mir, Jerusalem, der heiligen Stadt, an dich, Alexandria, meine Schwester“.

<sup>39</sup> Dazu v. a. M. HENGEL, „Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt“, in: B. FUNCK (Hg.), *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters* (Tübingen 1996) [269–306] 285–289.

<sup>40</sup> Auch 2 Makk 1,1–10a ist ein ins Griechische übersetzter Text; vgl. DOERING 2012, 161 mit Literatur, auch zur angenommenen Jerusalemer Herkunft der Übersetzung.

<sup>41</sup> Vgl. den griechischen Sirach.

<sup>42</sup> Zu diesen skeptisch etwa WINSTON 2009, 235. Siehe ferner die Einführung, S. 14–16 und den Beitrag von Maren R. Niehoff, S. 134–136 in diesem Band.

<sup>43</sup> Philon hat wahrscheinlich eine Quelle über die palästinischen Essener (bei ihm: Ἐσσηαῖοι, „Essäer“) benutzt, die seinen Ausführungen in *Prob.* 75–91 und *Hypoth.* [apud Eus. *Pr. ev.* VIII] 11,1–18 zugrunde liegt, wenngleich es schwierig ist, über deren Umfang und Charakter gesicherte Angaben zu machen; vgl. J. FREY, „Zur historischen Auswertung der antiken Essenerberichte. Ein Beitrag zum Gespräch mit Roland Bergmeier“, in: Ders. / H. STEGEMANN (Hg.), *Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer*. Einblicke 6 (Paderborn 2003) 23–56 in Auseinandersetzung mit Thesen von R. Bergmeier. Vgl. ferner zu den Therapeuten unten, Anm. 66. Nach REGEV 2010, 59 soll Philon seine Kenntnisse qumranischer Halacha (siehe unten, S. 160–162) aus der Quelle über die Essener erhalten haben, doch finden sich kaum Gemeinsamkeiten. Falls er solche Kenntnisse hatte, ist daher mit zusätzlichen Traditionswegen zu rechnen.

<sup>44</sup> Vgl. Mk 7,5 κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν προεσβυτέρων; *Ios. Ant. Iud.* XIII 297 ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων; cf. XIII 408.

### 3. Philon und palästinische Quellen – Beispiele einer Ähnlichkeit in der Halacha

#### 3.1. Halachisch regulierte Sabbatruhe nach *Migr.* 91

In der Auseinandersetzung mit den „extremen Allegoristen“ in *Migr.* 89–93 führt Philon eine Reihe von Tätigkeiten an, die einen Sabbatbruch bedeuten würden und die er, ungeachtet der Anerkennung der symbolischen Bedeutung des Sabbats, als in der praktischen Beachtung des Sabbats zu vermeiden, festhält: „Lasst uns nämlich nicht, weil der siebte Tag eine Lehre ist bezüglich der Macht, die beim Ungewordenen liegt, und bezüglich der Untätigkeit, die beim Gewordenen liegt, die Gesetze bezüglich dieses Tages abschaffen, so dass wir Feuer anzünden oder das Land bearbeiten oder Lasten tragen oder Anklagen erheben oder zu Gericht sitzen oder Bürgschaften zurückfordern oder Darlehen zurückverlangen oder die übrigen Dinge tun, welche auch in den von Festen freien Zeiten erlaubt sind“ (*Migr.* 91). Diese genannten Tätigkeiten werden also, so Philon, durch „Gesetzesbestimmungen“ (νομοθετηθέντα) untersagt. Einige dieser Vorschriften (Feueranzünden, Landbearbeiten, Lastentragen) sind in den biblischen Schriften grundgelegt. Allerdings benutzt Philon nicht die ‚biblische‘ Terminologie für die verbotenen Tätigkeiten, sondern offenbar traditionelle Umschreibungen.<sup>45</sup> Dass Philon in diesen Punkten breiter bezeugter halachischer Tradition folgt, wird auch darin kenntlich, dass er einige der spezifischen Situationen, die die biblischen Texte nennen, verallgemeinert: Während Ex 34,21 die Ruhe „während (oder: von) Pflügen (LXX: Säen) und Ernten“ zum Gegenstand hat, ist das Verbot bei Philon – wie auch anderswo im Judentum (vgl. Jub 50,12) – als *grundsätzliches* Verbot des Landbaus am Sabbat verstanden; und während Jer 17 (vgl. Neh 13 [2 Esr 23 LXX]) die spezifische Situation des Herein- und Herausragens durch die Tore Jerusalems (vgl. Jer 17,22a: durch die Türen des Hauses) im Blick hat, spricht Philon (wie wahrscheinlich Joh 5,10)<sup>46</sup> *allgemein* vom Lastentragen im Freien.

Ohne unmittelbare ‚biblische‘ Grundlage sind die Verbote der Anklageerhebung und des Richtens sowie des Zurückforderns von Bürgschaften oder Darlehen. Diese Vorschriften stammen aus der jüdischen Tradition, die darin den dekalogischen Impuls zum Ruhen von „Arbeit“ (Ex 20,9f.; Dtn 5,12–14) aufgenommen und weiterentwickelt hat. Die ersten beiden Begriffe gehören zu einem Gerichtsverfahren, die letzten beiden zur au-

<sup>45</sup> *Feuerverbot*: Ex 35,3 οὐ καύσετε πῦρ – *Migr.* 91 πῦρ ἐναύειν; *Landarbeit*: Ex 34,21 τῷ σπόρῳ καὶ τῷ ἀμίτῳ καταπαύσεις – *Migr.* 91 γεωπονεῖν; *Lastentragen*: Jer 17,21 μὴ αἶρετε βαστάγματα (vgl. 17,27; Neh 13 [2Esr 23 LXX],19); auch Jer 17,22 μὴ ἐκφέρετε βαστάγματα; 17,24 μὴ εἰσφέρειν βαστάγματα – *Migr.* 91 ἀχθοφορεῖν.

<sup>46</sup> Hierzu DOERING 1999, 468f.

bergerichtlichen Wiedererlangung von Eigentum. Das Prozessverbot entspringt allgemein jüdischer Tradition<sup>47</sup> und wird im Edikt des Augustus (Ios. *Ant. Iud.* XVI 162–165)<sup>48</sup> dergestalt berücksichtigt, dass Juden von Freitagnachmittag bis Sabbatausgang von Gestellungsbürgschaften befreit sind, d. h. wohl: nicht vor Gericht zu laden sind.<sup>49</sup> Weniger eindeutig ist die Lage im Fall der Rückforderung von Deposita: Leihen sowie Verhandeln über Besitz und Vermögen ist in der Damaskusschrift verboten (CD-A 10,18), und auch ein weiterer Qumrantext untersagt das Bereden von Vermögens-Angelegenheiten (4Q264a i [Fragm. 1] 6). Nach der Mischna (mShab 23,1) ist Leihen nur dann erlaubt, wenn man sich nicht offizieller Leihterminologie bedient. Es ist daher wahrscheinlich, dass die formale Rückforderung von Deposita von breiteren Kreisen als verboten betrachtet worden wäre.<sup>50</sup> In all diesen Punkten ist daher ein Zusammenhang Philons mit halachischer Tradition, wie sie auch in Palästina bezeugt ist, wahrscheinlich zu machen.

### 3.2. Das Ernteverbot am Sabbat nach *Mos.* II 22

In *Mos.* II 22 spricht Philon in universalen Tönen von der alles umgreifenden Sabbatruhe (ἐκκεχειρία): „sie erstreckt sich auch auf jegliche Art von Bäumen und Pflanzen; denn es ist nicht gestattet, einen Trieb oder einen Zweig abzuschneiden, ja nicht einmal ein Blatt, oder sich eine beliebige Frucht zu pflücken.“ Hier findet sich somit eine Konkretion des in *Migr.* 91 summarisch genannten sabbatlichen Verbots des Landbaus. Wichtig ist, dass Philon das Verbot nicht nur auf das „Ernten“ oder die „Zeit des Erntens“ bezieht (vgl. Ex 34,21), sondern auf jedes Entfernen von Teilen einer (eingewurzelten) Pflanze. Offenkundig ist auch solches Entfernen verboten, das dem sofortigen Eigengebrauch dient („sich eine Frucht pflücken“)<sup>51</sup> oder keinen wirtschaftlichen Nutzen hat („ein Blatt abschneiden“). Beides geht deutlich über die Formulierung des ‚biblischen‘ Verbots hinaus. Auch hier ist es daher wahrscheinlich, dass Philon in der Konkretion auf halachische Tradition zurückgreift: Nach CD-A 10,22f. darf man nur essen, was „verdirbt auf dem Feld“, wodurch das Entfernen von Früchten oder Gemüse zum Verzehr ausgeschlossen ist. Auch der Anstoß der Pharisäer am Ährenraufen der Jünger Jesu (Mk 2,23f. parr.) lässt sich hier ein-

<sup>47</sup> Vgl. mBes 5,2 *lo' danin*; Bardesanes, *Lib. leg. reg.* 44 (PS 1/2, 604–607 NAU).

<sup>48</sup> Vgl. auch den Brief des M. Agrippa an die Stadt Ephesos, *Ant. Iud.* 16,167f.

<sup>49</sup> Dazu DOERING 1999, 301f.

<sup>50</sup> Nach MekhSh *wajjaqhel* (zu Ex 35,2) (224 EPSTEIN / MELAMED) gilt das Hinterlegen von Deposita und das Gewähren von Darlehen als „Arbeit“.

<sup>51</sup> Medium: δρέψασθαί.

ordnen.<sup>52</sup> Die rabbinischen Texte systematisieren dieses traditionelle Verbot nachfolgend durch die Zuordnung des „Ausreißen“ (*ha-tolesch*) zur Hauptarbeit „Ernten“ (*ha-qoşer*).<sup>53</sup>

### 3.3. Sabbatverdrängung bei Angriff und Naturkatastrophen (*Somn.* II 125–128)

In *Somn.* II 125–128 legt Philon einem römischen Beamten, der die ägyptischen Juden vom Sabbathalten abbringen wollte, eine Argumentation in den Mund, die von der Voraussetzung ausgeht, dass die Juden bei einem feindlichen Angriff oder bei Naturkatastrophen wie Überschwemmung, Feuersbrunst, Blitzschlag, Hungersnot, Pest, Erdbeben u. a. nicht an ihren „Versammlungsorten“ (*συναγωγίαις*) bleiben würden – gedacht ist offenkundig an den Sabbat –, dabei ihre heiligen Bücher lesen, sich mit der väterlichen Philosophie beschäftigen und bei ihr mit Ruhe verweilen würden. Stattdessen, so sagt der Beamte den Juden, „werdet ihr all dieses abwerfen und euch zur Hilfeleistung anschicken für euch selbst und eure Eltern und eure Kinder und für die Leben der anderen euch Nächsten und Liebsten“. Er selbst sei nun ein solcher „Katastrophenfall“, der zum Aufgeben der Sabbatbeachtung nötige. Diese Argumentation, deren Abzweckung Philon freilich scharf kritisiert, baut wohl auf Kenntnis halachischer Tradition auf,<sup>54</sup> der zufolge die Sabbatbeobachtung durch Lebensgefahr, sowohl zur Selbstverteidigung als auch im Fall von Naturkatastrophen, „verdrängt“ werden kann. Nach 1 Makk 2,39–41 entschließen sich die Makkabäer zur Selbstverteidigung, nachdem sie vom wehrlosen Sterben der Frommen am Sabbat in der Wüste erfahren haben.<sup>55</sup> Nach rabbinischen Texten darf zur Lebensrettung (*piquach nefesch*) alles Nötige unternommen werden, und auch bei Vorliegen von Lebensgefahr darf der Sabbat entweiht werden, wobei hier mehrheitlich die Gefährdung durch Krankheit oder Katastrophen im Blick ist.<sup>56</sup> Auch Jesus setzt in Mk 3,4 argumentativ voraus, dass seine ‚pharisäischen‘ Konversationspartner den

<sup>52</sup> Zur Interpretation von Mk 2,23 ἡρξάντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας vgl. L. DOERING, „Sabbath Laws in the New Testament Gospels“, in: R. BIERINGER u. a. (Hg.), *The New Testament and Rabbinic Literature*. JSJ.S 136 (Leiden 2010) [207–254] 208–211.

<sup>53</sup> mShab 7,2; tShab 9[10],17; yShab 7,2,9c.

<sup>54</sup> Ob das auch von der Fortsetzung des oben zitierten Textes gilt oder sie nicht eher rhetorischen Zwecken dient, ist unklar: „... und, wenn man die Wahrheit sagen soll, auch für Hab und Gut, damit auch das nicht vernichtet werde.“ Nach mShab 16,1–4 darf man heilige Schriften, bestimmte Speisen und Kleidung aus einer Feuersbrunst retten.

<sup>55</sup> Allerdings scheint die Erlaubnis der Selbstverteidigung von diesem Zeitpunkt an nicht überall völlig selbstverständlich gewesen zu sein; vgl. die anfänglichen Einwände im Kreis der Gruppe um Asinaios und Anilaios im Babylonien der 30er Jahre des 1. Jhs (Ios. *Ant. Iud.* XVIII 322), die jedoch schnell überwunden wurden.

<sup>56</sup> mYom 8,6; tShab 15[16],11–17; tEr 3[4],5f.8; MekhY *schabbta ki tišša* 1 (zu Ex 31,13) (340–342 HOROVITZ / RABIN).

Grundsatz akzeptieren, dass „Leben retten“ am Sabbat erlaubt ist. Hingegen schreiben Texte aus Qumran vor, dass Rettung aus Lebensgefahr nur unter Einhalten des Arbeitsverbots zu geschehen habe.<sup>57</sup> Philon als Autor von *De somniis* wird von einer der pharisäisch-rabbinischen Position nahestehenden Tradition gewusst haben: die genannten Situationen entsprechen in etwa denen, die in den palästinischen Texten diskutiert werden.

### 3.4. Die Position des *Omer*-Tages im Festkalender (*Spec.* II 162)

Philon gibt die relative Datierung des *Omer*-Tages, also des Tages, an dem die erste Gersten-Garbe des neuen Jahres geerntet und im Tempel „geschwungen“ wurde, wie folgt an: „Ein Fest ist aber innerhalb des Festes, das direkt auf den ersten Tag folgt und wegen seines Anlasses ‚Garbe‘ (ῥοάγμα) genannt wird“ (*Spec.* II 162). Dabei ist die Wendung „ein Fest ... innerhalb des Festes“ (έορτή ... εν έορτή) so zu verstehen, dass das Fest der „Garbe“ in die Pesach/Mazzot-Woche fällt, genauer: „direkt auf den ersten Pesach-Feiertag“ folgt (ή μετὰ τὴν πρώτην εὐθὺς ἡμέραν). Damit reflektiert Philon dasselbe Verständnis von Lev 23,11 über das Schwingen der Garbe, das auch bei Josephos, in der rabbinischen Literatur sowie in den Targumim bezeugt ist: in der Wendung *mi-mochorat ha-schabbat*, „am Tag nach dem Sabbat“ wird „Sabbat“ im Sinne von „Feiertag“ gedeutet und in der Regel auf den ersten Feiertag von Pesach bezogen.<sup>58</sup> Da mMen 10,3 den Protest gegen dieses Verständnis den Boethusäern zuschreibt, einer mit den Sadduzäern verwandten Gruppe aus der Zeit des Zweiten Tempels, ist damit zu rechnen, dass das von den Rabbinen befürwortete Verständnis bereits von den Pharisäern, den üblichen Gegenspielern der Boethusäer und Sadduzäer, getragen wurde. Auch in den Qumrantexten findet sich wahrscheinlich eine polemische Ablehnung dieses Verständnisses;<sup>59</sup> nach dem in diesen Texten belegten 364-Tage-Kalender fällt der *Omer*-Tag hingegen auf den 26. Tag des ersten Monats, stets ein Sonntag.

Damit steht Philon zusammen mit Josephos, den Rabbinen, den meisten Targumim und wahrscheinlich den Pharisäern gemeinsam auf *einer* Seite

<sup>57</sup> CD-A 11,16f. verbietet Lebensrettung mit „einer Leiter, einem Seil oder einem (anderen) Gerät“; 4Q265 6 6–7 erlaubt das Darreichen des Obergewands, das man am Sabbat tragen darf.

<sup>58</sup> Ios. *Ant. Iud.* III 250; mMen 10,3; Sifra *’emor pereq* 12. Targum Pseudo-Jonathan, Neofiti und Fragmenten-Targum (Hs. F) lesen in Lev 23,11.15 „nach (*min bṭr*) dem ersten Feiertag von Pesach“. Targum Onkelos bietet „nach dem Feiertag von Pesach“; hier bleibt die Möglichkeit offen, dass es sich um den *letzten* Pesach-Feiertag handelt. So möglicherweise die Peschitta zu Lev 23,11 *wbṭr ywm’ ḥrn’* „und nach dem anderen (Feier-) Tag“.

<sup>59</sup> Vgl. 4Q513 4 2–5: „[...] Schwingen (des) *Omer* [...] (3) [...] außer (den [?]) Sabbaten [...] (4) [...] Irrtum (der) Blindheit [...] (5) [...] und nicht aus der Tora des Mose[...]“.

des divergenten Verständnisses von Lev 23,11. Allerdings ist unklar, inwieweit Philon hier *unmittelbar* von palästinischer Praxis beeinflusst ist. Möglich wäre, dass er hier einfach der Septuaginta folgt, die die betreffende Wendung in Lev 23,11 mit τῆ ἐπαύριον τῆς πρώτης, „am Morgen nach dem ersten (*scil.* Feiertag)“ wiedergibt.<sup>60</sup> Für diese Übersetzung<sup>61</sup> ist aber wahrscheinlich, dass sie von der (palästinischen) Debatte um das Verständnis der Stelle beeinflusst ist; sie reflektiert mit hoher Wahrscheinlichkeit dieselbe mögliche,<sup>62</sup> aber eigentümliche Interpretation von „Sabbat“, die eine (v. a. bei Gebrauch des lunisolaren Kalenders) verlässlichere Anbindung des Garbenfestes sowie die Beteiligung der zu Pesach anwesenden Pilger am Ernten und Darbringen der Garbe erlaubte.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> So schon HEINEMANN 1929–32, 21. 540. Dass sich τῆς πρώτης auf den ersten *Feiertag* bezieht, ergibt sich aus der Bedeutung von ἐπαύριον, das stets den *nächsten* Tag (engl. „morrow“ [LSJ]) bezeichnet (also hier nicht etwa auf den „Morgen des ersten [Tages]“ im Sinn von „Sonntagmorgen“ gehen kann, so fälschlich M. VAHRENHORST, „Levitikon“, in: M. KARRER / W. KRAUS [Hg.], *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. I [Stuttgart 2011] 407f.), in Verbindung mit der Einsicht, dass eine Anweisung der Darbringung regelmäßig am Tag „nach dem Sonntag“, also am Montag, im Kontext der bekannten jüdischen Festkalender unsinnig wäre. Der Kommentar zu Lev 23,11 bei J. W. WEVERS, *Notes on the Greek Text of Leviticus* (Atlanta, GA 1997) 370, der die Übersetzung offenbar mit „love for variation“ erklärt, übersieht deren halachische Implikation. Auffällig ist jedoch, dass LXX an der *zweiten* Stelle, an der die Wendung im hebräischen Text vorkommt und den Beginn der Zählung der 50 Tage anzeigt – Lev 23,15 –, anders übersetzt, nämlich ἀπὸ τῆς ἐπαύριον τῶν σαββάτων „ab dem Tag nach dem Sabbat“. Das kann man nur harmonisieren, wenn man (wie die Pharisäer) zulässt, dass „Sabbat“ gelegentlich auch „Feiertag“ bedeuten kann; einen biblischen Anhalt dafür bieten etwa Lev 16,31; 23,32 (der Versöhnungstag als σάββατα σαββάτων).

<sup>61</sup> Ob sie bereits zur ursprünglichen Übersetzung von Lev-LXX gehört hat oder sich einer späteren Revision verdankt, ist unklar, doch verzeichnet der erste Apparat der Göttinger LXX keine ernsthafte Variante (die Ergänzung πρώτης + τῶν σαββάτων in 29 68' 319 AethCRa harmonisiert mit MT [und v. 15], führt aber zu sinnlosem [s. vorige Anm.] „am Morgen nach dem ersten [Tag] der Woche“ [so ist σάββατα hier wohl zu verstehen], d. h. Montag). Allerdings ist die genannte Inkonsistenz in der Übersetzung von Lev 23,11.15 auffällig und könnte auf eine spätere, punktuell gebliebene Änderung deuten. Die im zweiten Apparat verzeichneten Zeugen jüngerer Übersetzungen klären zu Lev 23,11 auf verschiedene Weise, dass der Tag nach dem Sabbat gemeint ist.

<sup>62</sup> Siehe hier oben Anm. 60 am Ende.

<sup>63</sup> Andere von REGEV 2010, 47 als „pharisäisch“ bezeichnete Positionen Philons sind m. E. zweifelhafter: Dass Philon meint, ein Sklave, der ein todeswürdiges Verbrechen begangen hat, müsse vor Gericht gebracht statt von seinem Herrn bestraft werden, stimmt nicht ganz genau zur „pharisäischen“ Position in mYad 4,7, wonach ein Sklave für einen zugefügten Schaden (*nezeq*) selbst haftet, während nach Ansicht der „Sadduzäer“ sein Herr die Kompensation zu übernehmen hat. Ob Philon im Fall der angezweifelten Jungfräulichkeit einer Braut, bei dem er in *Spec.* III 79–82 gegen Dtn 22,13–19 die Kleidung der Frau nicht als Beweismittel erwähnt, unmittelbar von „pharisäischer“ Halacha abhängt, ist unklar; anders als Josephos, der ebenfalls auf den Beweis durch die Kleidung der Frau verzichtet (Ios. *Ant. Iud.* IV 246–248), erwähnt Philon nicht die Erfordernis eines *alternativen* Beweises für die Behauptung des Ehemannes. Trotz möglichen Kontaktes mit gemeinsamer Tradition

### 3.5. Das Wochenfest als Erstlingsfest des Weizens (*Spec.* II 175)

Dieser Befund führt uns in ein verwandtes Thema, doch in andere traditionsgeschichtliche Zusammenhänge. Lev 23 verbietet lediglich, vor dem Garbenfest kein neues Getreide zu essen (23,14), macht aber keine entsprechenden Einschränkungen im Blick auf das Wochenfest (23,15–21). Entsprechend ist nach Josephos (*Ant. Iud.* III 251)<sup>64</sup> und rabbinischen Texten der Verzehr jeglichen Getreides nach der Darbringung der Garbe am *Omer*-Tag erlaubt. Nach rabbinischer Auffassung musste man lediglich mit Speisopfern bis zur Darbringung der zwei Brote im Tempel am Wochenfest warten: „Das *omer* pflegte in den Provinzen (den Verzehr) freizugeben, die zwei Brote aber im Tempel“ (mMen 10,6). Grund dafür war, dass man die auf die beiden Brote bezogene Wendung „ein neues Speisopfer“ (Lev 23,16) dergestalt verstand, dass *vor* diesen beiden Broten kein Speisopfer mit neuem Getreide verwendet werden durfte.<sup>65</sup> Anders Philon: er unterscheidet ausdrücklich zwischen der „Garbe“, die die Erstlingsfrucht der Gerste darstellt, und den beiden Laiben, die die Erstlingsgabe des Weizens bilden: „denn Weizen hält den privilegierten Rang, dessen Erstlingsfrucht wiederum – weil sie ausgezeichnet ist – einem passenderen Zeitpunkt zugeordnet wird“ (*Spec.* II 175). Eine entsprechende Unterscheidung der beiden Erstlingsfeste findet sich auch in Texten aus Qumran. So untersagt 4Q251 (= 4QHalaka A) 9 6f. den Verzehr von Weizen, bevor nicht die beiden Laibe dargebracht worden sind. Auch die Tempelrolle (11QT<sup>a</sup> 18,10–19,7) stellt die zwei Laibe explizit als Erstlingsfrüchte des Weizens dar und erlaubt den Verzehr von neuem (Weizen-) Brot erst nach Darbringung der entsprechenden Erstlinge. Da der biblische Text den Verzehr von Weizen nicht explizit an die Darbringung der zwei Laibe bindet, ist anzunehmen, dass Philon Kontakt mit der entsprechenden alternativen palästinischen Tradition und Praxis hatte.<sup>66</sup>

v. a. im Verzicht auf die Kleidung, bietet Philon eine eigenständige Darstellung; vgl. hier BELKIN 1940, 261–268.

<sup>64</sup> καὶ τότε λοιπὸν δημοσίᾳ ἔξεστι πᾶσι καὶ ἰδίᾳ θεορίζειν „und dann anschließend ist es allen erlaubt, sowohl öffentlich als auch privat zu ernten“.

<sup>65</sup> Vgl. Sifra *wajjiqra* 12,7; bMen 84b.

<sup>66</sup> Vgl. J. M. BAUMGARTEN, „4QHalakah<sup>a</sup>, the Law of Hadash, and the Pentecontad Calendar“, *JJS* 27 (1976) 36–46; REGEV 2010, 52. – Baumgarten (41) erwähnt eine Passage in Saadia Gaons antikaaräischer Schrift *Kitāb al-tamyīz* über „Juda den Alexandriner“, der fünfzig-tägige Perioden zwischen den Erstlingsfesten von Gerste, Weizen, Wein und Öl gekannt habe. Baumgarten erwägt mit anderen (z. B. S. POZNANSKI, „Philon dans l’ancienne littérature judéo-arabe“, *REJ* 50 [1905] [10–31] 27–30), dass „Juda der Alexandriner“ mit Philon zu identifizieren ist. In Philons eigenen Werken finden sich keine Hinweise auf eigene Erstlingsfeste für Wein und Öl. Es wäre aber denkbar, dass das in *Contempl.* 65 genannte Fest der Therapeuten „nach (= alle) sieben Wochen“ (δὲ ἑπτὰ ἐβδομάδων) auf einem mehrgliedrigen Zyklus von Erstlingsfesten basiert. Diesem Problem und dem möglichen Zusammenhang zwischen dem therapeutischen Fest und dem in Qumrantexten begegnenden Festkalender kann hier nicht weiter nachgegangen werden.

### 3.6. Reinigung unmittelbar nach Kontakt mit einem Leichnam (*Spec.* III 205f.; vgl. I 261)

In *Spec.* III 205 schreibt Philon, dass der Gesetzgeber Menschen, die einen Leichnam berührt haben – selbst wenn der Betreffende eines natürlichen Todes gestorben ist – „nicht gleich<sup>67</sup> als rein“ betrachtet, „bis sie sich mit Besprengungen und Waschungen reinigen; freilich erlaubte er auch nicht den ganz Reinen (οὐδὲ τοῖς σφόδρα καθαροῖς) das Heiligtum binnen sieben Tagen zu betreten und befahl ihnen sich am dritten und siebten Tag zu reinigen“. Hinter dieser merkwürdigen Formulierung verbirgt sich wohl der Hinweis auf eine Reinigung am ersten Tag, die die Unreinheit in gewissem Maß reduziert, so dass der Betreffende für Zwecke außerhalb des Tempels als „ganz rein“ gelten konnte. Vergleichbar heißt es in *Spec.* III 206, dass diejenigen, die ein Haus betreten haben, in dem jemand verstorben ist, nichts berühren sollen, bevor sie nicht gebadet und ihre Kleidung gewaschen haben. Auch hier ist eine anfängliche Waschung unmittelbar nach Kontamination mit Totenunreinheit angesprochen, auch wenn hier die weiteren Reinigungen am dritten und siebten Tag nicht erneut ausgeführt sind. Ähnlich ist auch *Spec.* I 261 zu verstehen: „Den Körper ... reinigt es [*scil.* das Gesetz] mit Waschungen und Besprengungen und erlaubt nicht dem einmal (εἰς ἅπαξ) Besprengten oder Gewaschenen sofort in die heiligen Vorhöfe einzutreten, sondern gebietet ihm sieben Tage draußen zu bleiben und sich zweimal zu besprengen, am dritten und am siebten Tag ...“ Eine vergleichbare Tradition, von J. Milgrom als „first-day ablutions“ bezeichnet,<sup>68</sup> findet sich in einigen Qumrantexten,<sup>69</sup> im Buch Tobit (Tob 2,5.9) sowie möglicherweise bei Josephos (*C. Ap.* II 198)<sup>70</sup> und könnte auch durch den archäologischen Befund der Nähe von Ritualbädern (*Miqwa'ot*) zu jüdischen Friedhöfen in Palästina impliziert sein.<sup>71</sup> Da eine solche Praxis keine unmittelbare Grundlage in der Schrift hat, darf angenommen werden, dass Philon hier von halachischer Tradition abhängt.<sup>72</sup> Philon er-

<sup>67</sup> Cohn vermerkt zu εὐθύς: *secludendum videtur* (L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* V [Berlin 1906] 207).

<sup>68</sup> J. MILGROM, „First Day Ablutions in Qumran,“ in: J. TREBOLLE BARRERA / L. VEGAS MONTANER, *The Madrid Qumran Congress*. StTDJ 11 (Leiden 1992) 561–570.

<sup>69</sup> 11QT<sup>a</sup> 49,16–21; 50,13–16; 1QM 14,2–3; 4Q414 (= 4QBaptismal Liturgy) 2 ii–4 2.

<sup>70</sup> „Waschungen ... nach einem Begräbnis (ἀπὸ κήδους)“; vgl. *C. Ap.* II 205.

<sup>71</sup> Vgl. E. ESHEL, „4Q414. 4QRitual of Purification A“, in: J. BAUMGARTEN u. a., *Qumran Cave 4. 25. Halakhic Texts*. DJD 35 (Oxford 1999) 135–154. Der archäologische Befund wird anders erklärt bei Y. ADLER, „Ritual Baths Adjacent to Tombs: An Analysis of the Archaeological Evidence in Light of the Halakhic Sources“, *JSJ* 40 (2009) 55–73: diese *Miqwa'ot* hätten der Reinigung von Menschen gedient, die mit einer abgeleiteten, eintägigen Unreinheit durch Berührung (nicht eines Toten, sondern) eines am Toten Verunreinigten (z. B. eines Angehörigen) kontaminiert wurden.

<sup>72</sup> Unnötig kompliziert hier und noch ohne Kenntnis von „first-day ablutions“ E. P. SANDERS, *Jewish Law From Jesus to the Mishnah: Five Studies* (London 1990) 264–267.

wähnt im Zusammenhang des Besprengens am dritten und siebten Tag das Betreten des Heiligtums; völlig unklar ist aber, ob und in welcher Weise man in der *Diaspora* selbst Totenunreinheit beseitigte. Dass hier, weit entfernt vom Tempel, die „first day ablutions“ für den gewöhnlichen Umgang ausreichen,<sup>73</sup> wäre ein mögliches Szenario.<sup>74</sup>

#### 4. Philon und palästinische Quellen – Beispiele einer Ähnlichkeit in der Aggada

Für Ähnlichkeiten in der aggadischen Deutung mit palästinischen Quellen bietet *Migr.* selbst kaum Beispiele. So kommt Sandmel in seiner Studie der Abrahams-Gestalt zum Schluss, dass Philon weder in der ‚wörtlichen‘ noch in der ‚allegorischen‘ Behandlung des Stoffes nennenswerte Verbindung zu Traditionen der Apokryphen und Pseudepigraphen erkennen lässt<sup>75</sup> und dass die Übereinstimmungen mit Josephos und der rabbinischen Literatur kaum über das hinausgehen, was bereits in den biblischen Texten grundgelegt ist.<sup>76</sup> Andere Forscher haben jedoch für andere Zusammenhänge auf Entsprechungen hingewiesen; davon sollen im Folgenden einige Beispiele vorgestellt werden.

##### 4.1. Sabbat und Licht (*Leg.* I 17–18)

In seiner aggadischen Behandlung des Sabbats bringt Philon den Tag mit „Licht“ in Verbindung, wenn er *Gen* 2,3 „Und Gott segnete den siebten Tag

<sup>73</sup> Vgl. noch *Spec.* III 63 zu sofortigen „Waschungen und Besprengungen“ nach ehelichem Geschlechtsverkehr (vgl. *Lev* 15,18); ähnlich *Ios. C. Ap.* II 198.203; vgl. *Ant. Iud.* VI 235.

<sup>74</sup> Einige der von REGEV 2010 vermuteten Beispiele von „Qumran“-Halacha bei Philon sind hingegen weniger deutlich; teilweise könnte auch aufmerksame Schriftlektüre auf Philons Seite anzunehmen sein. So könnte bei der von Philon genannten Erfordernis, dass der Hohepriester eine Priestertochter heiratet (*Spec.* I 110–111), zwar mit Einfluss einer auch in 11QT<sup>a</sup> 57,15–19 begegnenden Tradition zu rechnen sein, doch ist auch denkbar, dass Philon die Wendung ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ in *Lev* 21,13 streng auf den „Stamm“ der Priester bezog, zumal er in *Spec.* I 111 zweimal für das „Volk“ Israel das Nomen ἔθνος verwendet. Der Fall von Viehzehnt (*Virt.* 95; vgl. *Lev* 27,32) und Frucht des Vierten Jahres (*Virt.* 159; vgl. *Lev* 19,23–25), nach Philon – mit Qumrantexten und Jubiläenbuch gegen die Rabbinen sowie (für die Frucht des Vierten Jahres) Josephos – den Priestern zu geben (REGEV 2010, 51), ist zu komplex, um hier verhandelt zu werden; hier könnte Kontakt mit halachischer Tradition vorliegen, die Philon in eine von beiden Richtungen gewiesen hätte, in der der „biblische“ Befund gedeutet werden kann.

<sup>75</sup> SANDMEL 1971, 198: „I have been able to discover not one single item of any substance which would bind Philo’s view to the views in the other literatures. The single possible exception is the common motif that Abraham was the first man to discover the existence of God; but even in this item in which some community of view might be alleged, Philo’s explanation of the manner of Abraham’s discovery again separates him.“

<sup>76</sup> SANDMEL 1971, 199–210 in Auseinandersetzung mit L. Ginzberg.

und heiligte ihn“ wie folgt auslegt (*Leg. I 17–18*):<sup>77</sup> „Gott segnete und erklärte sofort als heilig die Gewohnheiten, die gemäß dem siebten und göttlichen – in Wahrheit (so bezeichneten) – Licht in Bewegung gesetzt sind ... Doch der Grund, weshalb derjenige gesegnet und heilig ist, der sich am siebten und vollendeten Licht orientiert, liegt darin, dass an diesem (Tag) die Formung der sterblichen Dinge naturgemäß zum Ende kommt. Denn so verhält es sich doch: Wenn das hellglänzende und wirklich göttliche Licht der Tugend aufgeht, wird der Entstehung der gegensätzlichen Natur Einhalt geboten.“ Bereits Aristobulos im 2. Jh. v. Chr. schreibt, dass Gott „uns als Ruhetag ... den siebten Tag gegeben hat, der im eigentlichen Sinne auch erster genannt werden könnte, die Entstehung des Lichts, durch das alles im Zusammenhang erkannt werden kann“.<sup>78</sup> Hier sind offenkundig pythagoreische Zahlenlehre – derer sich später auch Philon bedient – und jüdische Tradition miteinander verbunden,<sup>79</sup> allerdings fehlt die Verbindung mit „segnen“ und „heiligen“. Interessanterweise kennt aber die Mechilta de-Rabbi Ischmael (Endredaktion wohl 2. Hälfte des 3. Jh.s) eine Verbindung der Segnung und Heiligung des Sabbats mit dem Licht: „Darum segnete der Herr den Sabbattag und heiligte ihn“ (*Ex 20,11*). R. Schim'on ben Jochai sagt: Er segnete ihn mit Manna und heiligte ihn mit den Lichtern (*ba-me'orot*). R. Schim'on ben Jehuda von Kefar Akko sagt im Namen des R. Schim'on: Er segnete ihn mit dem Manna und heiligte ihn mit dem Lichtglanz des Menschen (*be-me'or panaw schel 'adam*).“ Offenbar handelt es sich um zwei R. Schim'on ben Jochai zugeschriebene Varianten eines Ausspruchs, in denen das „Licht“ jeweils unterschiedlich verstanden wird. Anders als bei Philon ist hier jedoch nur die „Heiligung“ mit „Licht(ern)“ verbunden, während die „Segnung“ auf das Manna bezogen wird. Auch bleibt die Beziehung zwischen Licht und Heiligung bei Philon indirekter, insofern Letztere einem Menschen gilt, der sich nach dem Licht *ausrichtet*. Begründbar ist aber die Annahme, dass beide Quellen auf eine Tradition zurückgehen, die Segnung und/oder Heiligung des Sabbats mit „Licht“ verbinden. M. Kister hat gezeigt, dass Genesis Rabba und der Midrasch über die Zehn Gebote in Pesiqta Rabbati das Diktum des R. Schim'on ben Jochai aus der Mechilta in unterschiedlicher Weise weiterentwickeln.<sup>80</sup> Ob die zugrunde liegende Tradition ursprünglich in der Diaspora oder in Palästina beheimatet war, ist unklar. Vielleicht hilft hier aber die folgende, verwandte Tradition weiter.

<sup>77</sup> Vgl. zum Folgenden KISTER 2015, 172–174.

<sup>78</sup> Aristobulos, *fragm.* 5,9 (Übers. nach JSRZ [WALTER]).

<sup>79</sup> Vgl. DOERING 1999, 310–315 (Aristobulos), 366–370 (Philon), mit weiterer Literatur.

<sup>80</sup> KISTER 2015, 174–178.

## 4.2. Licht und die sieben Schöpfungswerke des ersten Tages (*Opif.* 29)

Bereits der biblische Schöpfungsbericht nennt bekanntlich das „Licht“, doch tritt es hier an anderer Stelle auf: es wird am *ersten* Schöpfungstag durch Gottes Wort geschaffen (Gen 1,3). Nun ist auffällig, dass sowohl Philon als auch das Jubiläenbuch davon wissen, dass an diesem Tag „sieben“ Schöpfungswerke geschaffen wurden.<sup>81</sup> Bei Philon ist das „Licht“ das siebte der Werke;<sup>82</sup> im Jub ist die Position des Lichts textlich nicht völlig klar.<sup>83</sup> Steht hinter der Zuordnung der „Sieben“ zum Tag Eins auch schon die entsprechende pythagoreische Gleichsetzung, wie sie Aristobulos (in zeitlicher Nähe zum Jubiläenbuch) nennt (siehe oben, S. 162–163)? In diesem Fall könnte man tatsächlich vermuten, dass die entsprechende Tradition aus Alexandria nach Palästina vermittelt wurde. Freilich sind sofort auch die konzeptionellen Unterschiede zwischen Philon und dem Jubiläenbuch zu beachten; so fehlt etwa das philosophische Konzept eines unsichtbaren, intelligiblen Kosmos im Jub, und der „Geist Gottes“ (Gen 1,2) wird dort breit im Sinne der vor Gott dienenden Geister auf die verschiedenen Engelgruppen gedeutet.<sup>84</sup> Im Fall des spätrabbinischen Midrasch Tadsche könnte Aufnahme der bei Philon belegten Zusammenstellung der „sieben“ Schöpfungswerke des ersten Tages vorliegen, doch weicht die Reihenfolge leicht ab<sup>85</sup> und fehlt wiederum das Konzept des unsichtbaren Kosmos. Dieser Midrasch könnte entweder in Teilen auf frühere rabbinische Quellen zurückgehen, die die hellenistische Tradition aufgenommen hätten; alternativ könnte ein mittelalterlicher Kompilator zu derartigen Überlieferungen Zugang gehabt haben.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> Philon, *Opif.* 29; Jub 2,2f.; vgl. die Zitate in Epiph. *De mens. et pond.* 22 und dem syrischen *Chronicon ad annum 1234 pertinens* 27; vgl. Synkellos, *Chron.* 3,7.

<sup>82</sup> *Opif.* 29: unkörperlicher Himmel, unsichtbare Erde, Dunkelheit, Abgrund, Wasser, Geist, Licht.

<sup>83</sup> Der äthiopische Text bietet die Reihenfolge: obere Himmel, Erde, Wasser, alle Geister, die vor ihm dienen (was dann auf die verschiedenen Engelklassen bezogen wird), Tiefen, Dunkelheit, Licht, Morgenröte und Abend; im fragmentarischen hebräischen Text 4Q216 V 9f. haben die Hg. „die Tief[en.] | Dunkelheit und Morgenröte und[ Licht und Abend“ rekonstruiert (DJD 13, 15f.). C. WERMAN, *The Book of Jubilees: Introduction, Translation, and Interpretation* (Jerusalem 2015; Hebr.) 153f. entscheidet sich gegen die Reihenfolge im hebräischen Text und schlägt vor, „Morgenröte und Abend“ nicht zu den Schöpfungswerken zu rechnen, da sie die Grenzen zwischen Dunkelheit und Licht markierten. Epiphanius endet auf „Licht des Tages und der Morgenröte“ (τὸ φῶς ἡμέρας τε καὶ ὄρθρου), Synkellos auf „Geist/Wind und Licht und Nacht-Tag“ (πνεῦμα καὶ φῶς καὶ νυκθήμερον); im *Chronicon* fehlt der Passus. Der Befund bleibt problematisch.

<sup>84</sup> Vgl. RUNIA 2001, 135. 166.

<sup>85</sup> Midrasch Tadsche 6 (Bet ha-Midrasch 3,169 JELLINEK): Himmel, Erde, Wasser, Dunkelheit, Geist, Tiefen, Licht. Der Midrasch kennt auch die 22 Schöpfungswerke der sieben Schöpfungstage; vgl. Jub 2,15.23.

<sup>86</sup> Vgl. die Diskussion bei J. KLAWANS, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (New York 2006) 126f.

## 4.3. Brot vom Himmel (Mos. I 201f.; II 267)

Abschließend ist noch auf die Verbindungen in den Deutungen des Manna einzugehen, auf die P. Borgen und M. Kister hingewiesen haben. Borgen hat bekanntlich die These aufgestellt, dass Philon und einige rabbinische Midraschim eine Tradition über das Manna bewahrt haben, in der von einer Vertauschung der natürlichen Herkunft von Brot und Wasser die Rede ist.<sup>87</sup> So heißt es in der Mechilta de-Rabbi Ischmael im Namen des Rn. Schim'on ben Gamli'el:<sup>88</sup> „... er machte für sie die Unteren zu den Oberen und die Oberen zu den Unteren. Früher pflegte das Brot aus der Erde emporzukommen und der Tau vom Himmel herabzusteigen, denn es heißt: ‚Ein Land von Korn und Wein, dessen Himmel von Tau trieft‘ (Dtn 33,28); jetzt aber haben sich die Dinge vertauscht: das Brot begann vom Himmel herabzusteigen und der Tau von der Erde emporzukommen, denn es ist geschrieben: ‚Siehe, ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen‘ (Ex 16,4), und es ist geschrieben: ‚Und es stieg die Schicht des Taus empor‘ (Ex 16,14).“<sup>89</sup> Und bei Philon lesen wir: „Nun denn schien es ihm gut zu sein, dass die Luft Nahrung anstelle von Regen bringe, nachdem häufig auch die Erde Regen trage“ (Mos. I 202); und des Weiteren: „... er vertauschte die Elemente im Blick auf das drängende Bedürfnis, so dass anstelle der Erde die Luft Korn als mühelose Nahrung trug ...“ (Mos. II 265). Borgen kann zeigen, dass die gemeinsame Tradition aus Palästina stammen muss, da sie Philons ägyptischem Kontext widerspricht, insofern dort Wasser nicht von oben, sondern von unten (nämlich durch das Nilhochwasser) kommt und der Alexandriner in der Tat eine entsprechende Bemerkung einfügt (so in Mos. I 202) bzw. den Aspekt des Wassers fortlässt (so in Mos. II 267). Borgen argumentiert, dass die zugrunde liegende Aggada an weiteren Stellen bei Philon sowie im Johannesevangelium aufgegriffen und mit ähnlich strukturierten Homilien verbunden worden sei.<sup>90</sup> Kister hat auf Deutungen des Manna in rabbinischen Texten hingewiesen, die sich als Konkretisierungen ursprünglich allegorischer Deutungen verstehen lassen.<sup>91</sup> Darüber hinaus hat er gezeigt, dass sowohl Philon als auch rabbinische Texte Dtn 32,13 („er ließ ihn Honig saugen aus dem Felsen und Öl aus hartem Gestein“) heranziehen, um die widersprüchlichen Beschreibungen des Geschmacks des Mannas in Ex 16,31 (Honigkuchen) und in Num 11,8 (Ölkuchen) zu harmonisieren: beide deuten das Manna auf die Bereitstellung von „zwei Kuchen, einen aus Honig und einen aus Öl“, durch Gott.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Borgen 1981, 1–20.

<sup>88</sup> MekhY wajjassa' 2 [160f. Horowitz / Rabin].

<sup>89</sup> Vgl. ferner ExR 25,2,6; und *Midrasch Peṭirat Mosche* (Bet ha-Midrasch 2<sup>1</sup>,119 Jellinek).

<sup>90</sup> Phil. Leg. III 162–168; *Mut.* 253–263; Joh 6,31–58. Vgl. Borgen 1981.

<sup>91</sup> Kister 2015, 162–170.

<sup>92</sup> Kister 2015, 170–172; vgl. Phil. *Det.* 115; bSot 11b (hier ist die Reihenfolge „Öl und Honig“).

## 5. Ergebnis

Philon und die Werke palästinisch-jüdischer Literatur müssen zunächst in ihren je eigenen Zusammenhängen interpretiert werden. Gleichwohl lassen sich einzelne Entsprechungen sowohl in halachischen als auch aggadischen Einzelheiten aufzeigen. Im Blick auf Erstere fällt auf, dass Philon offenbar Traditionen von verschiedenen halachischen Traditionssträngen aufgenommen hat. Man kann mit guten Gründen annehmen, dass die geteilten halachischen Traditionen überwiegend nicht von Alexandria, sondern von Palästina ausgingen, wo sie auch durch die Auseinandersetzung der verschiedenen Gruppen und ‚Sekten‘ geschärft wurden. Bemerkenswert ist Philons Aufnahme einiger Traditionen, die den Qumrantexten nahe stehen. Sie fügt sich zu Philons sonstiger Betonung der Heiligkeit des Tempels und der Stellung der Priester. Daneben hat Philon aber teil an breiteren, auch von den Pharisäern unterstützten Traditionen. Ein „pharisaischer Halachist“ (so Belkin) war er nicht; eher ist er mit E. Regev als halachischer „Eklektizist“ zu bezeichnen. Nicht immer gelingt es jedoch, mit der nötigen Gewissheit halachische Tradition auszumachen: manche von Philon erwähnten Positionen könnten sich auch einer bestimmten Lektüre des Pentateuch verdanken haben.<sup>93</sup> Was die aggadischen Traditionen betrifft, so sind sie schwerer zu verifizieren. Besonders dort, wo sich Deutungen von Philons Weltansicht bzw. Lebenswelt abheben oder sich sehr eigentümliche Interpretamente sowohl bei Philon als auch in palästinischen Texten finden, kann vorsichtig gemeinsame Tradition erwogen werden. Dabei kann die alexandrinische Seite hier durchaus auch die gebende sein.<sup>94</sup> Wie Kister mit Recht betont hat,<sup>95</sup> sind ähnliche Deutungen, auch ohne dass eine ‚genetische‘ Verbindung (also Rezeption) vorliegt, für den Vergleich palästinischer und jüdisch-hellenistischer Texte wichtig, insofern sie den Blick für das gemeinsame ‚biblische‘ Erbe und das je eigene Profil des Umgangs mit demselben schärfen können.

<sup>93</sup> So etwa beim Talionsgesetz (Ex 21,23–25; Lev 24,17–21), wo Philon die (tannaitische) Ersetzung des Schadens durch Geld (MekhY *nezīqin* 8 [276f. HOROVITZ / RABIN]) nicht erwähnt, sondern auf der Vergeltung durch Gleiches besteht (*Spec.* III 181–183.195), wie sie sich durch Lektüre des „biblischen“ Textes ergibt. Gegen REGEV 2010, 49 muss Philon hier nicht durch eine (mögliche) sadduzäische Position (vgl. Scholion zu MegTaan, 4./10. Tammuz [78f. NOAM]) orientiert sein. Vgl. auch oben, Anm. 63 und 74.

<sup>94</sup> Wie übrigens auch in anderen Bereichen, etwa der Kommunikation „medizinischer“ Vorstellungen und Praktiken; vgl. dazu M. BAR-ILAN, „Medicine in The Land of Israel in the First Centuries CE“, *Cathedra* 91 (1999) 31–78; M. CHRYSOVERGI, „Contrasting Views on Physicians in Tobit and Sirach“, *JSP* 21 (2011) 37–54.

<sup>95</sup> KISTER 2013, 139.

# Unterwegs zu Weisheit und Heil. Philons Interpretation von Abrahams Auszug als Zeugnis der religiösen Philosophie der frühen Kaiserzeit

*Rainer Hirsch-Luipold*

Die Geschichte Abrahams ist die Geschichte eines langen Weges.<sup>1</sup> Der Gott Israels fordert in der Bibelstelle Gen 12,1–3, die in der Schrift ausgelegt wird, den Erzvater auf, sein Land zu verlassen und in ein neues Land zu ziehen, „das ich dir zeigen werde“ (Gen 12,1). Für den jüdischen Schriftausleger Philon wird dieser Weg in seiner allegorisch-philosophischen Interpretation zum Weg des Menschen zu seinem wahren Selbst – und damit zu Gott. Die Auswanderung, die in der biblischen Erzählung als Beispiel-erzählung eines Glaubens erscheint, der auf Gottes Geheiß hin alle vertrauten Bindungen aufzugeben gewillt ist in der Hoffnung auf eine neue Heimat, wird bei Philon im Kontext des religiösen Platonismus der frühen Kaiserzeit zu einer Auszugsgeschichte, in der der Glaubende das bisher Gewohnte schrittweise als Scheinexistenz zu erkennen lernt und so über eine Trennung vom Leib und seinen Bedürfnissen den Weg zu einer Angleichung an Gott findet. So gehen biblische Erzählung und allegorisch-philosophische Deutung eine enge Symbiose ein.

---

<sup>1</sup> Die Metaphorik des Weges durchzieht die Schrift, ausgehend von der Aufforderung Gottes: „durchwandere“ (διόδευσον, *Migr.* 219f.), die bei Philon an die Seele ergeht. Gott erscheint als Führer auf dem „Weg“ (ὁδός, 143) des Menschen bzw. der Seele zur Angleichung an Gott. Die Flucht vor dem vernunftlosen Affekt erscheint als „Weg zum Heil“ (ἔφοδος εἰς σωτηρίαν, 26), das „Zusammenkommen“ (σύννοδος, 30) mit Gott als Quelle alles Guten im menschlichen Leben. Nach einer Diskussion der fünf Geschenke, die den Menschen erwarten, wenn er sich auf den Weg macht, schreitet Philon mit § 127 im Text mit Gen 12,4 weiter und thematisiert, wie Abraham sich auf den Weg macht: „Abraham machte sich auf dem Weg, wie ihm der Herr gesagt hatte, und Lot zog mit ihm.“ Damit kommt zugleich das Ziel in den Blick: „folgend der Natur zu leben“ (τὸ ἀκολουθῶς τῆ φύσει ζῆν, 128), eine typisch stoische Formulierung des Lebensziels, bzw. „Gott zu folgen“ (ἔπεσθαι θεῷ, 131; vgl. 143). Wer das tut, wird nicht vom geraden Weg abweichen (127; vgl. εὐθεία, 146; 154) und so ein Leben im vollkommenen Gesetzesgehorsam führen. Am Ziel des Weges, das auch als ein Haus oder eine Festung erscheinen kann (215), warten Kampfpreise (133f.; vgl. 53–126). Freilich verschweigt Philon auch die Mühen des Weges nicht; es kann zur Ermattung kommen (144), es bedarf der Standfestigkeit und des Aushaltens beim Aufstieg („steige hinauf“, 168f.). Auf diesem Weg zur Schau des Seienden bzw. zu Gott ist Gott selbst bzw. der göttliche Logos Führer (170–175; Logoi als συνοδοιπόροι, 173).

Philon versteht sich selbst als Philosoph<sup>2</sup> und sein Unterfangen der Interpretation seiner religiösen Schrifttradition als Weg philosophischer Suche nach Wahrheit, Heil und Leben, bei dem der Sinn der religiösen Tradition durch das Gespräch mit griechisch-philosophischen Positionen, insbesondere aus der Stoa und dem Platonismus, erhellt werden soll. Kann und soll man Philon also als Philosophen verstehen, gar spezifisch als Platoniker?<sup>3</sup> Oder sollte man ihn besser als Eklektiker bezeichnen, wie man das früher zu tun gewohnt war,<sup>4</sup> und damit der Tatsache Rechnung tragen, dass sich neben platonischen auch prominente stoische und aristotelische Spuren in seinem Werk finden? Die Antwort führt auf eine Reflexion dessen, was in der frühen Kaiserzeit überhaupt als Philosophie zu gelten hat.<sup>5</sup> Ist das, was wir bei Philon vorfinden, allenfalls eine Form von „Popular Philosophy“, wie Johan Thom sie etwa im *Zeushymnus* des Kleantes und in Ps.-Arist. *De mundo* erkennt,<sup>6</sup> oder eine Sonderform von Philosophie, nicht Philosophie „in the ordinary sense“, wie David Runia meinte?<sup>7</sup> Auf letzteres deutet insbesondere Philons Ausgangspunkt, neben der philosophischen Tradition eine zweite, religiöse Tradition zur Grundlage des Nachdenkens über Gott und Welt zu machen. Vor allem anderen ver-

<sup>2</sup> Der zeitgenössische jüdische Geschichtsschreiber Josephos schreibt in den *Antiquitates* XVIII 259, dass Philon „der Philosophie durchaus kundig“ war (φιλοσοφίας οὐκ ἀπειρος). Man müsse philosophieren, so sagt Philon einmal, wofür die Zahl Sieben, die perfekte Zahl, als Urbild zu gelten habe (παράδειγμα καὶ τοῦ δεῖν φιλοσοφεῖν ἡ ἑβδόμη; *Decal.* 100).

<sup>3</sup> Vgl. die Diskussion in *SPhA* 5 (1993) zwischen G. STERLING, „Platonizing Moses: Philo and Middle Platonism“, 96–111 und RUNIA (1993a); daneben kürzere Beiträge von D. WINSTON, „Response to Runia and Sterling“, 141–146; T. H. TOBIN, „Was Philo a Middle Platonist? Some Suggestions“, 147–150 und J. DILLON, „A Response to Runia and Sterling“, 151–155. Zum Verhältnis von philosophischer und religiöser Tradition bei Philon und im kaiserzeitlichen Platonismus vgl. R. RADICE, „Observations on the Theory of the Ideas as the Thoughts of God in Philo of Alexandria“, *SPhA* 3 (1991) 126–134; M. HADAS-LEBEL, *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora* (Leiden / Boston 2012) 159–200; G. STERLING, „The Jewish Philosophy. Reading Moses via Hellenistic Philosophy according to Philo“, in: SELAND 2014, 129–154; Ders., „A Philosophy according to the Elements of the Cosmos: Colossian Christianity and Philo of Alexandria“, in: C. LÉVY (Hg.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie. Monothéismes et Philosophie* (Turnhout 1998) 349–373; BONAZZI 2008, 233–251. [Zum Gedankengut der philosophischen Schulen in der *Migratio* siehe die Einführung, S. 20–26 in diesem Band.]

<sup>4</sup> J. MANSFELD, „Philosophy in the Service of Scripture. Philo's Exegetical Strategies“, in: J. M. DILLON / A. A. LONG (Hg.), *The Question of "Eclecticism"*. *Studies in Later Greek Philosophy*. Hellenistic culture and society 3 (Berkeley u. a. 1988) 70–102.

<sup>5</sup> Eine Reihe von Arbeiten zu diesem Thema sind in den letzten Jahren erschienen: die Zeitschrift *Early Christianity* hat dem Thema 2012 ein Sonderheft gewidmet (darin THOM 2012; S. VOLLENWEIDER, „Mitten auf dem Areopag“. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament“, 296–320); D. RUNIA, „Ancient Philosophy and the New Testament. 'Exemplar' as Example“, in: A. B. MCGOWAN / K. H. RICHARDS (Hg.), *Method and Meaning. Essays on New Testament Interpretation in Honor of Harold W. Attridge*. Resources for Biblical Study 67 (Atlanta 2011) 347–361.

<sup>6</sup> THOM 2012, *passim*.

<sup>7</sup> RUNIA 2002, 286; BONAZZI 2008, 233: „not a philosopher in the traditional sense“.

steht sich der Alexandriner eben als Ausleger der Tora.<sup>8</sup> Der Philosophiegeschichtler J. Dillon integriert deshalb zwar Philon in seine grundlegende und überaus wirkmächtige Darstellung des Mittelplatonismus, wertet ihn aber vor allem als Quelle der Philosophiegeschichte aus und lässt die religiösen Aspekte Philons programmatisch beiseite: „Our concern in this work is not with Philo as a whole [...], but simply with the evidence which he provides for contemporary Platonism. We cannot, therefore, go into the Jewish side of his thought“.<sup>9</sup> Ein solches Verfahren hat C. Lévy kritisiert: „Geht man von der üblichen Unterscheidung zwischen philosophischem Denken, dem Bereich der Vernunft, und dem Glauben aus, [...] versperrt man sich den Zugang zu Philons Philosophieverständnis [...].“<sup>10</sup> Es ist also nicht einfach Religion auf der einen, Philosophie auf der anderen Seite. Mose selbst hat nach der Aussage Philons „den Gipfel der Philosophie erreicht“ (*Opif.* 8). Lévy's im Blick auf Philon formulierten Einspruch könnte man durchaus auf den frühkaiserzeitlichen Platonismus insgesamt ausdehnen. Insbesondere Plutarch, aber auch Apuleius, Numenius, Maximus von Tyros u. a. greifen wie Philon in ihrer philosophischen Wahrheitssuche auf religiöse Traditionen zurück, die sie philosophisch ausdeuten.<sup>11</sup> Bereits im ausgehenden Hellenismus hatte sich der Kommentar zu einer wichtigen philosophischen Gattung entwickelt. Die Schriften der Schulgründer (insbesondere Platons und des Aristoteles) werden nun neu gelesen und kommentiert.<sup>12</sup> Lektüre und Auslegung werden zu einem wesentlichen Teil des philosophischen Unterrichts. Daneben treten gerade im Bereich des Platonismus Weisheitslehren, die der religiösen Tradition

<sup>8</sup> Das Werk Philons sei „plainly ... not a series of philosophical writings in the Greek tradition“ (RUNIA 2002, 289). Trotz der Bezüge zum Mittelplatonismus habe er eine singuläre Form von Philosophie praktiziert, die er ganz als Auslegung der Gedanken des Mose verstand. „A glance at the collected treatises of Philo will show that for the most part they consist of commentaries on the five books of Moses. Philo's aim is not to present a philosophy of his own, but to extract and expound as best he can the brilliant thoughts of the great lawgiver and sage Moses“ (D. RUNIA, „History of Philosophy in the Grand Manner. The Achievement of H.A. Wolfson“, in: RUNIA 1990, 112–133).

<sup>9</sup> DILLON 1996, 144. Philon werde aufgenommen als „good evidence for prevailing trends in contemporary Platonism. [...] not as a platonist in his own right“ (439).

<sup>10</sup> C. LÉVY, „Philon aus Alexandria. Glaube und Philosophie“, in: M. ERLER / A. GRAESER (Hg.), *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike* (Darmstadt 2000) [70–90] 73.

<sup>11</sup> Vgl. die verschiedenen Beiträge in HIRSCH-LUIPOLD / GÖRGEMANNS / ALBRECHT 2009, bes. A. DIHLE, „Die griechische Philosophie zur Zeit der Rezeption durch Juden und Christen“, 3–19; H. GÖRGEMANNS, „Religiöse Philosophie und philosophische Religion in der griechischen Literatur der Kaiserzeit“, 47–66; G. STERLING, „Philosophy as the Handmaid of Philosophy. Philosophy in the Exegetical Traditions of Alexandrian Jews“, 67–98.

<sup>12</sup> Seneca schreibt deshalb kritisch an einer Stelle, die gesamte Philosophie sei Philologie geworden (*itaque quae philosophia fuit, facta philologia est*). Damit werde das Disputieren gelehrt, nicht aber das Leben (*nos docent disputare, non vivere*; Sen. Ep. 108,23).

entstammen und neben den philosophischen Schultexten als autoritative Grundlagen der Philosophie ausgelegt werden.

Aus diesen Komponenten entwickelt sich im 1. / 2. Jh. ein religiöser Platonismus nicht nur in jüdischer und christlicher, sondern auch in paganer Tradition.<sup>13</sup> Konstitutiv hierfür sind:

1. *Der Zugang über Traditionen der gelebten Religion*: Mythen, Riten, Ikonographie, Etymologien usw. In Philons Fall sind es speziell die Aussagen und Regelungen der Tora, die neben die Texte der philosophischen Schulgründer als Anstoß philosophischer Wahrheitssuche oder ethischer Orientierung treten.<sup>14</sup> Philosophie entwickelt sich deshalb wesentlich als Auslegung von Elementen der religiösen Tradition im Gespräch mit der philosophischen Tradition (insbesondere Platons).

2. *Gott als Geber der Wahrheit*: Hinter diesem Zugang steht die Überzeugung, dass das Göttliche, das selbst wahres Sein ist und Leben und Wahrheit repräsentiert, den Menschen in den Elementen der religiösen Tradition sichtbare Hinweise auf die göttliche Wahrheit gegeben hat.

3. *Die Art der Auslegung ist vielfach bildhaft-allegorisch*.<sup>15</sup> Wichtig ist dabei, dass das Aufzeigen einer zweiten, höheren Bedeutungsebene den geschichtlichen Kern der Erzählung (z. B. bei Mose) bzw. die Bedeutung des Vollzugs von Ritualen nicht aufhebt, wie Philon in *Migr.* explizit deutlich macht.<sup>16</sup> Auch Plutarch und in anderer Weise Maximus von Tyros zeigen, wie in der jüngeren Literatur zunehmend herausgestellt wird, eine ausge-

---

<sup>13</sup> Das Folgende habe ich ausführlich dargestellt in „Die religiös-philosophische Literatur der frühen Kaiserzeit und das Neue Testament“, in: HIRSCH-LUIPOLD / GÖRGEMANN / ALBRECHT 2009, 117–146. BONAZZI 2008 spricht von einem „Pythagoreanizing Platonism“ in Alexandria, für den eine theologische Dimension grundlegend sei, und nennt Eudoros, Plutarchs Lehrer Ammonios, Ps.-Timaios und Ps.-Archytas. Gerade die für Philon zentrale Hochschätzung der Traditionen der gelebten Religion bleibt damit allerdings aus dem Blick.

<sup>14</sup> Freilich ist dabei im jüdischen wie auch später im christlichen Bereich eine Form der Exklusivität der bestimmten, je eigenen Tradition grundlegend, die sich bei den paganen Autoren so nicht findet.

<sup>15</sup> Trotz der breiten Diskussion über die Terminologie und Methodik bildhafter Sprache (Allegorie, Metapher, Bild) in den letzten Jahrzehnten ist ein Konsens nicht in Sicht. Dies führt verschiedentlich dazu, dass die Diskussionen unter verschiedenen Oberbegriffen aneinander vorbei geführt werden.

<sup>16</sup> Unter der Rubrik „Geschenk des großen Namens“ (*Migr.* 86–105) votiert Philon dafür, „die von den Vätern ererbte Lebensweise sorgfältig [zu] bewahren“ (88) und sich „sowohl um eine genauere Erforschung der unsichtbaren Dinge als auch um einen untadeligen Umgang mit den sichtbaren“ (89) zu bemühen, eine Formulierung, die unmittelbar gegen ein allegorisierendes Aufgeben der gelebten Religiosität und ihrer Ausdrucksformen richtet. Man dürfe als Mensch mit Leib und Seele nicht nur die „bloße Wahrheit“ verfolgen und darüber die Gesetze und Gebräuche der gelebten Religion vernachlässigen und abschaffen (§ 90f.). Dies gilt für die Beschneidung ebenso wie für die Feste im Jahresverlauf, die unbenommen ihrer bildhaften Bedeutung zu feiern sind.

sprochene Hochschätzung der Symbole und Rituale gelebter Religion.<sup>17</sup> Aufgrund der Gefahr dieses Missverständnisses, dass hier eine Ebene die andere ersetzt, ist der Begriff der Allegorie immer mit Vorsicht zu gebrauchen. Grundlegend ist für die platonische Tradition eher die Vorstellung, dass sich der göttliche Logos und seine Wahrheit in der physischen Welt, in der Geschichte, in bestimmten Symbolen, in der Natur abzeichnet und dort sichtbar wird.

4. *Philosophie als ars vitae und Lebenssuche*: Bei den Autoren der frühen Kaiserzeit ist Philosophie wesentlich ein pädagogisches und ethisches Unterfangen, in dem der Lehrer versucht, den Schülern den Weg zu einem ethisch verantworteten und glücklichen Leben zu weisen. Philosophie als *ars vitae* ist aber zudem einem Lebenskonzept verpflichtet, das über die irdisch-körperliche Existenz hinausreicht. Die Suche nach Leben in diesem umfassenden Sinne gewinnt auch in paganen Texten der Zeit an Bedeutung.

5. *Religiöse Ästhetik*: Die Vorstellung, dass sich das Wesen des Göttlichen in den Traditionen der gelebten Religion sichtbar spiegelt, führt wiederum zu einer Ästhetik der religiösen Tradition,<sup>18</sup> die sich in *De migratione* in Form eines Nachdenkens über die Rolle der fünf Sinne wiederfindet (§§ 35–52). Die Frage nach der Bedeutung der Sinneswahrnehmung auf dem Weg zu (Gottes-)Erkenntnis und Heil stellen verschiedene religiös-philosophische Texte der frühen Kaiserzeit. Am Ende des 1. Jh.s antwortet das Johannesevangelium auf die Frage, wie man einen Zugang finden soll zu dem Gott, den „keiner jemals gesehen“ hat (Joh 1,18), mit dem Gedanken der Inkarnation des göttlichen Logos, während Philon eine Hinwendung zum intellektuell-göttlichen Teil innerhalb des Menschen durch die Trennung vom Körper propagiert.<sup>19</sup> Indem er diese Hinwendung mit dem Wegmotiv verbindet und dabei etwa das Bild des Leibes als eines Gefängnisses zeichnet, dem Lüste und Begierden gleichsam als Gefängniswäch-

<sup>17</sup> So sucht Plutarchs vielfach als „religionskritisch“ bezeichneter Traktat *Über unangemessene Götterfurcht (Superst.)* durch eine Abwehr falscher Religionsausübung, die auf einem problematischen Gottesverständnis beruht, eine recht verstandene Frömmigkeit gerade zu fördern, und seine Schrift *De Iside et Osiride* ist der Versuch, alle Aspekte der zu seiner Zeit populären religiösen Tradition Ägyptens als Weisheitstradition philosophisch zu interpretieren.

<sup>18</sup> Vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD, „Aesthetics as Religious Hermeneutics in Plutarch“, in: A. PÉREZ JIMÉNEZ / F. TITCHENER (Hg.), *Valori letterari delle Opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society* (Malaga / Logan 2005) 207–213. Dass auch das Johannesevangelium, das schon Klemens als „geistliches Evangelium“ bezeichnet hat, den Sinnen auf dem Weg zum Glauben eine besondere Bedeutung einräumt, rückt das Evangelium in eine besondere Nähe zu solchen religiös-philosophischen Schriften. Vgl. HIRSCH-LUIPOLD 2017.

<sup>19</sup> HIRSCH-LUIPOLD 2017; Ders., „Gott hat niemand je gesehen“ (Joh 1,18). Zur Wahrnehmbarkeit des ‚unbekannten Gottes‘, in: R. FELDMEIER u. a. (Hg.), *Erkenntnis, Eschatologie und Ethik in Religionen der Spätantike und des frühen Mittelalters* (Tübingen 2016) 27–34.

ter vorstehen (*Migr.* 9) nimmt er eine Bildsprache auf, die (wohl ungefähr zeitgleich) die *Bildtafel des Kebes* in einer Ekphrasis, der Beschreibung einer (fiktiven) Bildtafel vor einem Kronosheiligtum, buchstäblich ins Bild setzt. Auf dem dort beschriebenen Weg zur Eudaimonia ist der Mensch ebenfalls mit Frauen konfrontiert, die „Lust“ und „Begierde“ heißen und ihn ins Gefängnis bringen.<sup>20</sup>

Von den genannten Punkten her wollen wir im Folgenden den Blick auf *De migratione Abrahami* richten und dabei insbesondere die Methode und das Bildmaterial der Schrift in den zeitgenössischen Kontext einordnen.

## 1. Grundzüge der religiösen Philosophie der frühen Kaiserzeit in Philons *Migratio*

### 1.1. Die Grundlage der Wahrheitssuche: Das mosaische Gesetz

Traditionen gelebter Religion werden in der frühen Kaiserzeit zum Ausgangspunkt philosophischer Wahrheitssuche. Entsprechend ist das ganze Werk Philons Auslegung der Tora als des entscheidenden Dokuments der jüdischen Überlieferung, das den Menschen den göttlichen Willen und alles, was ihm von Gottes Wesen erkennbar ist, vermittelt.<sup>21</sup> Was aber ist genau mit „Gesetz“ gemeint? Im Speziellen meint νόμος (bzw. νομοθεσία) die Gesetzestafeln, die Mose auf dem Berg empfangen hat.<sup>22</sup> Da die Gabe des Gesetzes für Mose aber mit einer Schau der göttlichen Wahrheit verbunden ist, die sogar sein Angesicht im Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit erstrahlen lässt, wird „der göttliche Mose“, wie Philon ihn ver-

<sup>20</sup> Bei Philon dagegen sind „Lüste und Begierden“ Gefängniswächterinnen. Dies deutet nicht darauf hin, dass es sich um ein anderes Motiv handelt, sondern hängt damit zusammen, dass der Beginn des Weges unterschiedlich gesehen ist. Während die *Tabula* den Weg vom Eintritt ins Leben S beschreibt, wo der Mensch zunächst unterschiedlichen Einflüssen unterliegt, besteht bei Philon, der von einer grundsätzlichen Zweiteilung des Menschen in Körper und Seele ausgeht, die Aufgabe lediglich darin, sich vom Körper zu entfernen, was die Lüste und Leidenschaften zu verhindern versuchen. (Vgl. auch unten, S. 175–176 mit Anm. 34 und 35 sowie Anm. 46 auf S. 179.)

<sup>21</sup> *Virt.* 65: „Denn was aus der bewährtesten Philosophie denen erwächst, die ihr obliegen, das wird den Juden durch ihre Gesetze und Bräuche vermittelt, die Erkenntnis von dem höchsten und heiligsten Urgrund aller Dinge, da sie die Irrlehre von den geschaffenen Göttern verwerfen“ (ὅπερ γὰρ ἐκ φιλοσοφίας τῆς δοκιμωτάτης περιγίνεται τοῖς ὁμιληταῖς αὐτῆς, τοῦτο διὰ νόμων καὶ ἔθων Ἰουδαίους, ἐπιστήμη τοῦ ἀνωτάτω καὶ προσβυτάτου πάντων αἰτίου, τὸν ἐπὶ τοῖς γενητοῖς θεοῖς πλάνον ἀπωσαμένοις).

<sup>22</sup> Im Einleitungssatz der *Vita Mosis* I 1 verweist Philon darauf, dass manche den Mose als Autor, andere als Ausleger der Tora begreifen. Zum Gesetzesverständnis Philons vgl. R. WEBER, *Das „Gesetz“ bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus. Studien zum Verständnis und der Funktion der Thora bei den beiden Hauptzeugen des hellenistischen Judentums. Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums* 11 (Frankfurt u. a. 2001) 114–132.

schiedentlich nennt, zum Offenbarungsträger schlechthin und die (Philon zufolge) von ihm verfasste Geschichte in fünf Büchern kann insgesamt „Gesetz“ genannt werden, weil in ihr die Offenbarung zum Niederschlag kommt. Sie erzählt von den Offenbarungen, die das Volk Israel und seine verschiedenen Protagonisten in der Geschichte erhalten haben, sei es durch die Schöpfung am Anfang (Gen 1–2<sup>23</sup>), sei es am brennenden Dornbusch, wo Gott sein Wesen als der Seiende und damit der Lebendige offenbart (Ex 3,14), sei es in der Begegnung im Hain Mamre (Gen 18,1–15)<sup>24</sup> oder in Jakob/Israels Vision von der Himmelsleiter (Gen 28,12), durch die dieser in der etymologisierenden Deutung Philons zum „Gottschauer“ wird,<sup>25</sup> sei es schließlich in der Geschichte des Volkes in der Herausführung aus dem Land Ägypten.<sup>26</sup> Die Gesetzestafeln sind ein Kondensat der göttlichen Schöpfungsordnung und umgekehrt die ganze Weltgeschichte eine Ausformung des göttlichen Gesetzes.

## 1.2. Gott als Geber der Erkenntnisgründe der Wahrheit

Für Philon ist einzig der νόμος als Offenbarung des verbindlichen Willens und der Wahrheit Gottes die notwendige Voraussetzung philosophischer Aussagen, „denn die Tora ist für ihn in erster Linie nicht ein Gesetzeskodex für das Leben in der Welt, sondern ein allegorischer Ausdruck für die Wahrheit über Gott und die Beziehung der Seele zu ihm“.<sup>27</sup> Wahrheit ist nicht etwas, über das der Mensch aus sich heraus verfügen könnte: „Wahrheit ist der Dienst des wahren Gottes, Gott macht sie kund“ (*Mos.* II 237). Der Nomos ist auf diese Weise nahezu identisch mit dem Logos.<sup>28</sup> Philon will die eigene Tradition also nicht in Konkurrenz zur Philosophie stellen, sondern behauptet sie als zentrale Quelle jeglicher philosophischen Wahrheitsuche.

<sup>23</sup> Vgl. *Migr.* 41.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. *Migr.* 122–126; 173.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. *Migr.* 40; 113; 125; 201; 224.

<sup>26</sup> Vgl. *Migr.* 14: „In sehr schöner Weise selbst also hat der Hierophant ein ganzes heiliges Buch seiner Gesetzgebung, nämlich die ‚Hinausführung‘, aufgeschrieben und damit eine passende Bezeichnung für die darin enthaltenen Offenbarungssprüche gefunden.“

<sup>27</sup> AMIR 1983, 74f. In ganz ähnlicher Weise verknüpft Plutarch Elemente der religiösen und der philosophischen Tradition, wenn er am Beginn seiner Diskussion der unterschiedlichen Elemente der ägyptischen Religion in *De Iside et Osiride* schreibt: „Alles Gute [...] müssen verständige Menschen von den Göttern erbitten. Vor allem aber beten wir auf unserer Suche, das Wissen über die Götter, soweit es für Menschen irgend erreichbar ist, von ihnen selbst zu erlangen. Nichts Wichtigeres könnte der Mensch empfangen, nichts Würdigeres Gott schenken als die Wahrheit“ (351C–D).

<sup>28</sup> Vgl. *Migr.* 23 u. ö.

### 1.3. Die Methode der Auslegung: Philosophische Interpretation der religiösen Tradition mittels bildhaft-allegorischer Deutung

Philon argumentiert als Platoniker mit skeptischem Einschlag vom Ab-soluten (also von der „auf die Wahrheit ausgerichteten Schönheit“; *Migr.* 12) und damit von einer archetypischen Realität her für den abgeleiteten Charakter der äußerlichen Dinge, die er als „Schatten“ und „Nachahmungen“ kennzeichnet. Auch die Sprache, der „nach außen gerichtete Logos“, hat als abgeleitete Realität den Status des Schattens gegenüber den Dingen, die sie beschreibt (ebd.). Der Alexandriner lässt Ansätze einer platonischen Bildtheorie erkennen, wie man sie etwas später vergleichbar bei dem pagan-religiösen Platoniker Plutarch findet.<sup>29</sup>

Die Tora als Grunddokument der religiösen Tradition öffnet sich der philosophisch-ethischen Interpretation bei Philon durch ein Deutungsverfahren, das in der Sekundärliteratur meist „allegorisch“ genannt wird.<sup>30</sup> In der Tat sind seine Übertragungen einzelner Aspekte der biblischen Erzählung oftmals punktuell und dekonstruieren die narrative Geschlossenheit der Ausgangserzählung, was als *differentia specifica* der literarischen Allegorie gelten kann. Gleichwohl ist die Bezeichnung aus unterschiedlichen Gründen nicht unproblematisch.

1. Philon setzt, wie dies in seiner Zeit nicht unüblich ist, neben der Allegorisierung auch andere bildhafte Deutungsverfahren ein: Um den tieferen Sinn der biblischen Erzählung zum Vorschein bringen zu können, arbeitet er mit *Etymologisierungen* von Personen- und Ortsnamen, von denen ausgehend er die Erzählfiguren als *Personifikationen* deutet, was sich freilich bei den bereits vorgegebenen Figuren, insbesondere Frauenfiguren, anbietet.<sup>31</sup> Bildhafte Deutungen von Aspekten des Ritus und der Tradition treten hinzu: so deutet Philon etwa die Kleidung des Hohepriesters als „Abbild und Nachahmung“ der Welt und aller ihrer Bestandteile,<sup>32</sup> ja

<sup>29</sup> Vgl. HIRSCH-LUIPOLD 2002 und 2016. Manche Aspekte, wie das Bild des Schattens, werden bei Klemens von Alexandria wieder aufgegriffen.

<sup>30</sup> In der Tat verwendet Philon das Wort ἀλληγορία neben ὑπόνοια und τροπικῶς zur Bezeichnung seiner Deutung des biblischen Textes. Daneben stehen andere Begriffe wie σύμβολον / συμβολικῶς (*Opif.* 154: ταῦτα δέ μοι δοκεῖ συμβολικῶς μᾶλλον ἢ κυριῶς φιλοσοφείσθαι, „Ich glaube jedoch, dass dies eher sinnbildlich als im eigentlichen Sinne aufgefasst werden muss“; vgl. 157; 164; *Leg.* I 1; I 21 u. ö.) und εἰκῶν (vgl. H. WILLMS, *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus* [Münster 1935]); μεταφορά (nur *Sacr.* 126).

<sup>31</sup> Vgl. unten, S. 179–181.

<sup>32</sup> Vgl. *Mos.* II 117: ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα τοῦ κόσμου, τὰ δὲ μέρη τῶν καθ' ἕκαστον μερῶν. Weitere Bildtermini erscheinen im Folgenden, v. a. mehrfach σύμβολον (dazu ἐκμαγεῖον, μίμημα, αἰνιττεσθαι, μιμείσθαι). Auf diese Weise stellt der Priester die Welt dar und der fromme Mensch ist verpflichtet, es ihm gleichzutun und in seinem Leben gleichsam die Weltordnung im Kleinen darzustellen (τὸ παράδειγμα εὐθὺς ἀγαλατοφορῶν; 135).

das Gewand des Hohepriesters *repräsentiert* die Welt.<sup>33</sup> Es handelt sich hier um eine jener *Analogien*, die Philon auch an anderer Stelle gerne einsetzt.

2. Insofern der Begriff der Allegorie eine Ersetzung der Bildebene durch eine Bedeutungsebene impliziert, betont Philon gerade in *Migr.* verschiedentlich, dass mit der bildhaften Deutung die material-historische nicht etwa *ad acta* gelegt werden soll. Obwohl die Auslegungsmethode offensichtlich auf der Unterscheidung zweier Deutungsebenen beruht, die im Zusammenhang der platonischen Unterscheidung einer phänomenalen Welt von der Welt der göttlichen Wahrheit zu verstehen ist und oftmals anthropologisch auf einer Scheidung von Seele und Körper bzw. Sinnen beruht, besteht Philon auf dem Wert der überlieferten Gesetze (vgl. unten, S. 181). Nachdem er zunächst die Trennung der beiden Ebenen etabliert und die Ebene des Geistigen als vorrangig markiert hat, argumentiert er für den bleibenden Wert der religiösen Tradition: „Wie man nun für den Körper Vorsorge treffen muss, weil er das Haus der Seele ist, so muss man sich auch um die explizit formulierten Gesetze [gemeint sind hier die Einzelgesetze] sorgen; wenn nämlich diese bewahrt werden, wird man auch jene, deren Zeichen (σύμβολα) diese sind, deutlicher erkennen“ (*Migr.* 93).

3. Damit hängt eine Eigenheit der philonischen Bildsprache zusammen: Das Bildmaterial repräsentiert wie bei einer neutestamentlichen Beispiel-erzählung den gemeinten Gegenstand unmittelbar, anders etwa als bei Daniels Vision von den vier Tieren (Dan 7), den Äsopischen Fabeln in ihrer Mehrzahl oder später dem wohl ebenfalls in Alexandria entstandenen *Physiologus* – bei all diesen Werken muss jeweils eine Übertragung aus dem Bereich der Tiere geleistet werden.

Insbesondere der letzte Punkt bringt diese Darstellungsform in eine besondere Nähe zur *Bildtafel des Kebes*, einer in eine Bildbeschreibung gefassten Allegorie des Lebensweges, deren genaue Entstehungszeit nicht eindeutig zu bestimmen ist, die aber doch ungefähr in die Zeit Philons gehören dürfte.<sup>34</sup> Auch in der *Tabula* ist der Mensch selbst wie auch der Weg in dem beschriebenen (fiktiven) Bild bereits mit enthalten. Dargestellt ist ein Weg, der durch eine mit „Leben“ bezeichnete Stadt zu einer Akropolis führt, auf der „Eudaimonia“ thront, die Glückseligkeit. Zu ihr steigen die Menschen durch mehrere Mauerringe mühsam empor (der erste symbolisiert ein Leben in der Bindung an äußerliche Güter und die sinnliche Wahrnehmung, der zweite die als „Pseudo-Bildung“ bezeichnete Bildung in den Einzelwissenschaften und der dritte schließlich die „Wahre Bildung“). Der Mensch auf dem Weg ist hier also Teil des Bildes, was zur Folge hat, dass

<sup>33</sup> *Migr.* 102–105.

<sup>34</sup> Vgl. R. HIRSCH-LUIPOLD / R. FELDMIEIER / B. HIRSCH / L. KOCH / H.-G. NESSELRATH (Hg.), *Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens*. SAPERE 8 (Darmstadt 2005). Zu den Beziehungen zu Philon vgl. 24–25.

die Allegorie in eine besondere Nähe zu einer ausformulierten Metapher rückt („Lebensweg“).<sup>35</sup> Aufgrund dieser und anderer Ähnlichkeiten wurde die Schrift von Forschern wie Émile Bréhier und Karl Prächter in die Nähe Philons gerückt: „Der berühmte kleine neupythagoreische Traktat mit dem Titel *Bildtafel des Kebes* zeigt uns im Blick auf Inhalt und Form eine Art der Allegorie, die mit der Art Philos eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufweist“.<sup>36</sup> In seiner Aussage verbindet Bréhier also inhaltlich-motivische Parallelen mit dem formalen Zugriff der besonderen Form der Allegorie. Die überraschenden Parallelen dieses Textes insbesondere zu Philons *De migratione Abrahami* und *De congressu eruditionis gratia*, aber auch zu anderen philonischen Schriften lassen sich also in drei unterschiedlichen, aber in signifikanter Weise miteinander verbundenen Bereichen ausmachen:

a) In der *Motivik* oder, wie Philon es ausdrückt, in der Symbolik, insbesondere in der charakteristischen Verbindung unterschiedlicher Motive (Weg, Stadt mit bestimmten Stadtteilen, die bestimmten Bildungsniveaus entsprechen, Gefängnis mit Wächtern, Frauen als Personifikationen).

b) In der durch diese Motivik angesprochenen und durch sie dargestellten *Thematik*, speziell im Thema des Fortschreitens des Menschen zur Weisheit über die Stationen Sinneswahrnehmung und enzyklische Bildung.

c) Im formalen Zugriff der *bildhaft-allegorischen Interpretation eines „Mythos“*, wie es in der *Tabula* heißt, also einer mit Bedeutung gefüllten Geschichtserzählung. Grundlage der allegorischen Deutung ist bei der *Tabula* ein Gemälde, auf dem die Geschichte dargestellt ist, bei Philon sind es die Erzählungen der Tora, insbesondere der Vätergeschichten Gen 12–50. Jeweils wird das Dargestellte zum Anlass einer übertragenen Deutung.

<sup>35</sup> In der *Bildtafel des Kebes* ist der allegorische vielfach kaum von einem metaphorischen Gebrauch zu unterscheiden. Es ist nicht immer klar, ob ein bestimmtes Element als Teil des allegorischen Bildes zu verstehen oder im Sinne einer Metapher direkt auf den Gegenstand bezogen ist. Wenn in 9,3 von den Personifikationen „Zügellosigkeit“, „Ausschweifung“, „Unersättlichkeit“ und „Schmeichelei“, die den Menschen verführen, gesagt wird, sie hätten ihn „aufgefressen / zerfressen“ (κατησθίετο), so ist dies hier wohl metaphorisch, also nicht als Bildinhalt gemeint. Dafür passt κατησθίε später, in 22,2, wunderbar ins Bild, wenn diese schön herausgeputzten Frauen im Rückblick als „riesige Bestien“ erscheinen (an dieser Stelle ist allerdings die Bildbeschreibung schon verlassen, weshalb die Bestien sich auch auf den in der Renaissance häufigen Umsetzungen ins Bild nicht wiederfinden).

<sup>36</sup> É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon de Alexandrie* (Paris<sup>3</sup> 1950) 39f. Zu den Allegorien Philons zur *Tabula* vgl. auch K. PRÄCHTER, *Cebetis tabula quam aetate conscripta esse videatur* (Marburg 1885) 94–96. Prächter geht allerdings nur auf Einzelmotive, nicht aber auf die thematischen Übereinstimmung ein. Für Ähnlichkeiten zwischen der *Tabula* und Philon vgl. auch J. T. FITZGERALD / L. M. WHITE (Hg.), *The Tabula of Cebes*. SBL.TT 24 (Chico, CA 1983) 18f.

#### 1.4. Auszug der Seele aus dem Körper: Philosophie als Suche nach wahren Leben

Die Suche nach wahren Leben, das über die irdisch-körperliche Existenz hinausreicht, hatten wir oben (S. 171) als einen der Grundzüge der religiösen Philosophie der Kaiserzeit herausgestellt. Auch die *Migratio* ist diesem Thema verpflichtet. Denn das Thema des Traktats ist der Auszug der Seele aus dem Körper als Interpretation von Gen 12,1–3: „Da Gott die Seele des Menschen reinigen will, gibt er ihr als Ausgangspunkt zu vollkommenem Heil den Weggang aus drei Bereichen: dem Körper, der sinnlichen Wahrnehmung und dem nach außen gerichteten Logos. Das Land nämlich – so ergibt es sich hier – ist Symbol für den Körper, die Verwandtschaft für die sinnliche Wahrnehmung und das Haus des Vaters für den Logos“ (*Migr.* 2).

„Auszug“ aus einer vorläufigen in eine endgültige Existenz, genauer gesagt – anknüpfend an den Auszug des Erzvaters Abraham aus Ur in Chaldäa und Haran – der Auszug der Seele aus dem Körper und dem Bereich der mit dem Körper verbundenen Sinneserfahrungen, ist aber nicht nur das Thema der vorliegenden Schrift, es ist ein Grundthema philonischen Denkens.<sup>37</sup> Es ist das Grundthema, das Philon den Vätern und Exoduserzählungen entnimmt. Es ist zudem freilich ein wesentliches Thema der platonischen Philosophie in ihrer zeitgenössischen, religiös gewendeten Form.<sup>38</sup> In der Gottschau, die zugleich äußerste Erkenntnis und damit auch Grundlage ethischen Handelns ist, kommt dieser Weg bei dem „Gott-Schauer“ (so deutet Philon den Namen „Israel“ etymologisch) zum Ziel.

#### 1.5. Die Rolle der Sinne

Wie für die platonische Philosophie der Zeit charakteristisch verbindet Philon die Suche nach der lebensstiftenden Wahrheit mit der Reflexion über die erkenntnistheoretische Rolle der körperlichen Welt und der Sinne. Haran ist für Abraham eine Zwischenstation; bei Philon steht es in einer etymologischen Deutung<sup>39</sup> für die Höhlungen der Sinnesorgane, also für die Sinnenwelt (*Migr.* 188; Philon zählt explizit alle fünf Sinne auf)<sup>40</sup>. In Haran verharret Abraham eine Zeit lang, um die Natur der Dinge erforschen

<sup>37</sup> Vgl. D. RUNIA, „Philo, Alexandrian and Jew“, in: RUNIA 1990, [1–18] 11.

<sup>38</sup> Besonders deutlich thematisiert Plutarch in verschiedenen Schriften, allen voran in *De E apud Delphos*, wie Gott die Menschen aus ihrer sterblichen Existenz herausführt auf sich selbst hin (*De E; Cons. ad ux.* 611E–612B; *De facie* 942D–945D; *De Is et Os.* 382E–383A).

<sup>39</sup> חֲרָן = Höhle.

<sup>40</sup> Philon diskutiert die fünf Sinne noch an einer Reihe weiterer Stellen: *Opif.* 62; *Leg.* 58; *Abr.* 29; 147; 149; 162; 236–238; *Fug.* 182; *Conf.* 52; 90. Der Alexandriner führt die fünf Sinne dabei regelmäßig in derselben Reihenfolge wie hier auf: Gesichtssinn, Gehör, Geruch,

zu lernen. Hat er sich von der Sinneswahrnehmung gelöst, so schreitet er fort über die Selbsterkenntnis und die Einsicht, „dass in unseren Häusern Gutes und Schlechtes gemischt ist“ (Homer, *Od.* IV 392) bis hin zur Schau Gottes (*Migr.* 195), dessen Sein dem reinen Denken wie in einem Spiegel erkennbar ist (190). Nur wer sich von der Sinneswahrnehmung zum Denken wendet, kann zu dieser Wahrnehmung des Seins kommen (195). Der Weg Abrahams ist hier also der Weg des Menschen zur Erkenntnis seines eigentlichen Selbst, zur Erkenntnis Gottes<sup>41</sup> und damit zu „Heil“ (σωτηρία) und Unsterblichkeit (189).

## 2. Einige motivisch-formale Eigenheiten von *De migratione* im Kontext der zeitgenössischen Literatur

Nach dem Durchgang durch die Grundzüge der religiösen Philosophie der frühen Kaiserzeit in ihrer Umsetzung in Philons *Migratio* wollen wir im Folgenden einige bereits angesprochene motivische und formale Eigenheiten der Schrift vertieft betrachten, die sich unmittelbar in andere religiös-philosophische Traditionen der frühen Kaiserzeit einordnen lassen.

### 2.1. Das Wegmotiv

Das Motiv des Weges ist Philon natürlich durch die Erzähltradition vorgegeben, die er auszulegen hat, ist aber sowohl in der religiösen als auch in der philosophischen Literatur seiner Zeit als Metapher des Lebenswegs geläufig (man denke nur an Ps 1 oder Mt 7,13f., dort verbunden mit dem Bild der Tür, an verschiedene Schriften Lukians,<sup>42</sup> oder an die schon zitierte *Bildtafel des Kebes*, die eben eine allegorische Darstellung des Lebensweges in einer Ekphrasis bietet). In Philons Auslegung gewinnt das Wegmotiv zusätzliche Prominenz dadurch, dass er den Auszug Abrahams (Gen 12,1–6) und den Exodus des Volkes Israel aus Ägypten ineinanderschaut. Beide stehen bildhaft für den Auszug der Seele aus dem Körper als ideales Lebensmodell. Durch diese Deutung wird die Botschaft des biblischen Textes ethisiert, individualisiert und zugleich bis zu einem gewissen Grade universalisiert. Der an Abraham ergehende Ruf Gottes am Anfang von

---

Geschmack, Fühlen, nur dass Geruch und Geschmack gelegentlich vertauscht sind; vgl. E. VON DOBSCHÜTZ, „Die fünf Sinne im Neuen Testament“, *JBL* 48 (1929) [378–411] 380.

<sup>41</sup> Reinhard Feldmeier zeigt in seinem Beitrag im vorliegenden Band, in welchem Verhältnis die Gotteserkenntnis zur Selbsterkenntnis steht, unten, S. 187–202.

<sup>42</sup> Vgl. S. ZWEIMÜLLER, *Lukian. „Rhetorum praeceptor“. Einleitung, Text und Kommentar*. Hypomnemata 176 (Göttingen 2008), Kap. 1.5: „Wegmetaphorik in Lukians ‚autobiographischen‘ Schriften und in *Hermotimus*“ (47–61), sowie der vorausgehende Vergleich mit Prodikos und der *Bildtafel des Kebes* (43–47).

Gen 12,1: „Geh weg!“, verbunden mit einer Reihe von Bestimmungen, wovon er sich trennen soll (Land / Verwandtschaft / Vaterhaus) wird bei Philon zu einem Ruf, der an jeden Einzelnen ergeht. Insofern der Weg Abrahams als Weg des Menschen zur Erkenntnis Gottes und damit zum „Heil“ (σωτηρία) interpretiert wird, geht es in der auszulegenden Erzählung um die Bildungsgeschichte jedes einzelnen Menschen.<sup>43</sup>

Das Wegmotiv erfährt hier indes eine besondere Zuspitzung. Gegenüber anderen Traditionen außerhalb der biblischen Schriften, aber auch in ihnen (z. B. Ex 18,20; Ps 1,1,6; 37,5; Jes 2,3; Spr 4,11; 5,5f.; 6,23; 5,6), geht es nicht allgemein um den rechten Weg, von dem man auch abirren könnte; es geht auch nicht um zwei Wege, zwischen denen man zu wählen hätte wie Herakles am Scheideweg, in der berühmtesten ethisierenden Wegeerzählung, die von Philon an anderer Stelle aufgenommen wird. Hier geht es speziell um einen *Auszug*.<sup>44</sup> Damit ist bereits – was beim Auszug aus Ägypten noch deutlicher ist als bei Abrahams Auswanderung – das Element der Befreiung und Verbesserung vorgegeben gegenüber dem Ort und Zustand, den man beim Auszug zurücklässt (in Philons Deutung: dem Körper). Dass Ägypten, das Land der Knechtschaft, mit dem Körper identifiziert wird,<sup>45</sup> fügt sich trefflich in eine bestimmte Form platonischer Abwertung alles Phänomenal-Körperlichen. Entsprechend heißt es in *Migr.* 9: „entfliehe – ja du! – dem ganz abscheulichen Gefängnis, dem Körper, und seinen Lüsten und Begierden, die gleichsam seine Gefängniswächter sind“. Im Hintergrund steht hier zwar der platonische σῶμα-σῆμα-Gedanke aus *Gorgias* 493a, aber die personale Metaphorik der Gefängniswächterinnen ist näher am Bildmaterial der *Tabula Cebetis* (die freilich ihrerseits platonisch beeinflusst ist).<sup>46</sup> Auch die Sinneswahrnehmung wird hier zunächst als problematisch gekennzeichnet (*Migr.* 10), wenn Philon die Welt der Sinneswahrnehmung mit Lot identifiziert: „Trenne dich von mir“ (Gen 13,9), mit diesen Worten soll man, wie Abraham seinem Schwager Lebewohl gesagt hat, von allem Äußerem Abstand nehmen. Diese Abwertung des Äußerlich-Körperlichen verdichtet sich in § 19 in der Figur

<sup>43</sup> Ein Kontrapunkt zur Universalisierung besteht indes darin, dass Philon, wie wir schon gesehen haben, die Bedeutung der Einhaltung der jüdischen Gesetze nie aufgibt.

<sup>44</sup> Die Perspektive der Auswanderung ist dadurch also deutlich von derjenigen des Exils unterschieden, die Peter van Nuffelen zum Vergleich heranzieht (im vorliegenden Band, unten S. 203–218). Denn der Auszug erscheint von Anfang an als etwas Gutes, weil er auf die Anweisung Gottes hin geschieht; entsprechend erweist es sich, dass das, was als Heimat erschien, in der Wirklichkeit ein Leben in der Fremde war (deshalb die Parallelisierung mit Ägypten); nicht ein Weg ins Exil, sondern im Gegenteil in die eigentliche Heimat des Menschen wird hier in Angriff genommen.

<sup>45</sup> PEARCE 2007, bes. 29–33.

<sup>46</sup> Wir hatten bereits gesehen, wie nahe solche Aussagen an dem Bildmaterial der *Bildtafel des Kebes* sind. Diese Schrift zeichnet ebenfalls einen Weg, der durch Bildung und Askese aus dem Bereich der körperlichen Dinge herausführt hin zur Eudaimonia, zu einem glücklichen, im besten Sinne selbstbestimmten Leben.

der Frau des Potiphar, die als Personifikation der Lust verführerisch sagt: „Lass uns miteinander schlafen.“

Lässt sich dem Thema Auszug und Trennung hier zunächst eine grundsätzlich negative Sicht auf Körperlichkeit, Sinnlichkeit und Sinneswahrnehmung im Blick auf den Weg zu Erkenntnis und Heil entnehmen, so bleibt dies im Rahmen der Schrift nicht das letzte Wort, sondern Philon räumt auch Körperlichkeit und Sinneswahrnehmung einen Platz auf dem Weg zur Erkenntnis ein.<sup>47</sup> Es bleibt indes, im Kontrast zur Bildhermeneutik anderer mittelplatonischer Autoren, die gerade darauf beruht, dass die Realität Gottes sich in der körperlichen Welt so abzeichnet, dass von den körperlichen Symbolen ein Zugang zum Sein Gottes möglich ist,<sup>48</sup> bei einer propädeutischen Rolle, die derjenigen der *Pseudopaideia* in der Bildtafel des Kebes ausgesprochen ähnlich ist. Das wird in *De congressu eruditionis gratia* besonders deutlich, wo Philon die als Bildungs-Weg interpretierte Geschichte von Abraham und Sara weiterführt.<sup>49</sup>

## 2.2. Personifikationen

In *De migratione Abrahami* wie in *De congressu eruditionis gratia* spielen Personifikationen eine wichtige Rolle. Die in der Handlung der Genesis vorgegebenen Frauenfiguren werden bei Philon zu Personifikationen insbesondere von Tugenden:<sup>50</sup> Sara repräsentiert Vernunft und Tugend, Hagar die enzyklische Bildung, Rebekka die Ausdauer. Auch für die Art und Weise, in der die biblischen Figuren hier als Personifikationen gedeutet werden, erweisen sich zeitgenössische Texte wie die *Tabula Cebetis* als überaus instruktiv. Zumal in *De migratione Abrahami* neben den biblischen Figuren eine Vielzahl von Abstrakta als Personifikationen erscheinen, von denen sich einige in gleicher oder ähnlicher Form in der *Tabula* wiederfinden:

„Lüste und Begierden“ (Ἡδοναὶ und Ἐπιθυμῖαι;<sup>51</sup> *Migr.* 9; 60)

„Unwissenheit“ (Ἀμαθία<sup>52</sup>), die „blinde Herrin“ (18; 149)

„Leere Meinungen“ (Κεναὶ Δόξα; 19<sup>53</sup>)

<sup>47</sup> Zur damit zusammenhängenden Rolle der Bildung in den Einzelwissenschaften (*enkyklios paideia*) vgl. unten, S. 185.

<sup>48</sup> Vgl. HIRSCH-LUIPOLD 2016.

<sup>49</sup> Vgl. unten, S. 182–185.

<sup>50</sup> Vereinzelt werden sie freilich auch zu Personifikationen von Lastern: die Frau des Potiphar ist die Personifikation der Lust.

<sup>51</sup> Vgl. *Tab.* 6,2. In der *Tabula Cebetis* führen „Zügellosigkeit“ (Ἀκρασία), „Ausschweifung“ (Ἀσωτία), „Unersättlichkeit“ (Ἀπληστία) und „Schmeichelei“ (Κολακεία) denjenigen, der sich ihnen hingibt, in ein Gefängnis (*Tab.* 9,1–10,4). Freilich sind die Frauen in der *Tabula* wesentlich düsterer geschildert, eher so, wie sie bei Philon in *Sacr.* 19–51 erscheinen (nämlich als Dirnen).

<sup>52</sup> In der *Tab.* 14,4: Ἀγνοία bzw. 27,4: ἄγνοιαί.

<sup>53</sup> Vgl. *Tab.* 6,2; 14,2.

„Schlechtigkeit“ (Κακία; 26; in 124 eine Schar der Schlechtigkeiten, die Wunden in unsere Seelen schlagen)

„Tugend“ (Αρετή 26;<sup>54</sup> als Kampfritzerin 27; Bewacherinnen des „Holz[es] des Lebens“ 37)

„die Grazien, seine [scil. Gottes] jungfräulichen Töchter“ (31)

„das Gute“ (37)

„Verstand als Wagenlenker und Richter“ (67)

„Mutter [...] Natur“ (78)

Die Liste ließe sich fortführen. Es treten auch mehrere Gruppen auf: „Feinde in der Seele“ (150); „Leibwächter des Verstandes“ (170); die fünf Töchter Salpaads sind die Sinneswahrnehmungen als „Töchter des unverständigen Teils der Seele“ (205f.).

### 2.3. Etymologien<sup>55</sup>

Philon verwendet eine Vielzahl etymologischer Deutungen von biblischen Figuren und Orten.<sup>56</sup> Israel erscheint als „Gottschauer“, Haran als Sinneswahrnehmung, die Hebräer als „Überschreiter“, um nur ein paar Beispiele aus der *Migratio* zu nennen. Dass Philon ein Handbuch etymologischer Deutungen vorgelegen haben mag, ist wahrscheinlich,<sup>57</sup> aber kaum sicher nachweisbar und auch weitgehend unerheblich. Denn in jedem Fall sind Philons Etymologien seinem bildhaften Verfahren und seiner Aussageabsicht angepasst, wie wir das in ganz ähnlicher Weise etwas später bei Plutarch sehen. Verfehlt ist dort wie hier die vielfach diskutierte Frage, ob es sich um falsche Etymologien bzw. um Volksetymologien handelt. Eine moderne sprachgeschichtliche Kritik geht an der Pointe des Verfahrens gänzlich vorbei. Nicht historische Korrektheit, sondern hermeneutische Erschließungskraft legitimiert die Etymologie.<sup>58</sup> In dieser Erschließungskraft liegt der Offenbarungscharakter des biblischen Textes nach Philon.

<sup>54</sup> Tab 17,3; 19,1; 20,1; 22,1; 24,2; 25,1; 29,2f.

<sup>55</sup> Grundlegend GRABBE 1988.

<sup>56</sup> Während NIKIPROWEITZKY 1977, 50–81 klassisch die These vertritt, dass Philons Beherrschung der hebräischen Sprache nicht ausreichte, um die Etymologien selbst herzustellen, und er deshalb auf Etymologiensammlungen rekurrierte, stellte T. RAJAK, „Philo’s Knowledge of Hebrew. The meaning of the Etymologies“, in: J. K. AITKEN / J. C. PAGET (Hg.), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire* (Cambridge 2014) 173–187, *passim*, dies jüngst in Frage. Zu den Etymologien vgl. ebd., 178–183; weiter OERTELT 2015, 116–122.

<sup>57</sup> Vgl. die Einführung, oben S. 14–16.

<sup>58</sup> In dieser Richtung auch GRABBE 1988, 106f.; OERTELT 2015, 117 Anm. 92.

## 2.4. Die Hochschätzung der Riten und Feste

Wir hatten bereits bemerkt, dass Philon die „von den Vätern ererbte Lebensweise“ (*Migr.* 88), also die jüdischen Gesetze und Gebräuche, bildhaft deutet (88–93). Die Beschneidung etwa versteht er als Abkehr vom körperlichen Bereich, als „die Herausschneidung der Lust und aller Affekte und die Aufhebung gottloser Einbildung“ (ἡδονῆς καὶ παθῶν πάντων ἐκτομὴ καὶ δόξης ἀναίρεσις ἀσεβοῦς, 92). Durch ein solches Verständnis wird indes die Beachtung der rituellen Tradition keineswegs obsolet. Man solle „nichts an den bestehenden Gepflogenheiten ändern, sondern die von den Vätern ererbte Lebensweise sorgfältig bewahren“ (88). Philon tadelt eine Haltung, die nur noch Deutungen gelten lassen will, die auf die geistige Welt Gottes bezogen sind. Vielmehr gehe es darum, „sich um beides zu kümmern, sowohl um eine genauere Erforschung der unsichtbaren Dinge als auch um einen untadeligen Umgang mit den sichtbaren“ (89). Wie man für den Körper als das Haus der Seele zu sorgen habe, so müsse man auch die Gesetze bewahren (93): Sabbat, Feste, Tempel und Beschneidung nennt er explizit in diesem Zusammenhang. Sonst würde man leben, als wäre man eine Seele ohne Körper, man würde leben wie ein Einsiedler, der das gemeinschaftliche Leben in einer Stadt oder einem Dorf oder auch nur einem Haus nicht kennt (90). Was bei dem jüdischen Philosophen kaum überraschen mag, nämlich die Hochschätzung der rituellen Tradition, welche praktiziert und zugleich spirituell-bildhaft gedeutet wird, hatten wir oben bereits als Zug der religiösen Philosophie der Zeit insgesamt bezeichnet.

## 3. Fortführung und Ergänzung: Das Wegmotiv in *De congressu eruditionis gratia*

Im Folgenden wollen wir im Werk Philons weiterverfolgen, wie die Motivik des Lebensweges Abrahams in anderen Schriften aufgenommen wird. Philon führt die Motivik insbesondere in *De congressu eruditionis gratia* weiter, indem er nun auf Hagar und Sara eingeht und die beiden Frauen Abrahams als Stationen der Seele auf der Suche nach Weisheit deutet. Die Schrift ergänzt dabei das in *De migratione* Gesagte, indem sie das Bild des Weges mit einer den Bildungsweg symbolisierenden Städtetopographie verknüpft. Dadurch rückt das Bildprogramm noch weiter in die Nähe zur *Tabula Cebetis*. Hier wie da erscheint der Lebensweg als ein Bildungsweg über mehrere Stationen, in der *Tabula* sind sie durch drei Mauerringe repräsentiert: der Weg führt vom Bereich des Körperlich-Sinnlichen durch den Bereich der Bildung in den Einzelwissenschaften (*enkyklios paideia*), die in der *Tabula* interessanterweise als „Scheinbildung“ (*pseudopaideia*) bezeich-

net wird, zum Bereich der Wahren Bildung, die hinaufführt zum Schloss der Eudaimonia, der „Glückseligkeit“.

Philon versucht bei der Auslegung von Gen 16 die merkwürdige Aussage des biblischen Textes zu erklären, Sara (die bei Philon als die Weisheit bzw. als die die Seele beherrschende Tugend gedeutet wird; *Congr.* 6) könne Abraham keine Kinder gebären und fordere ihn deshalb dazu auf, zunächst zu ihrer Magd Hagar zu gehen, um von ihr ein Kind zu bekommen (Gen 16,1f.). Ist Sara (die Tugend) also unfruchtbar? Das sei ferne! Die Tugend gebiert unablässig: „edle Worte, untadelige Beschlüsse und lobenswerte Taten“ (4). Sie gebiert aber nicht „für mich“, d. h. für den Lesenden, solange der unablässig mit den unehelichen Kindern beschäftigt ist, die ihm die „Leeren Meinungen“ (Κενὰ Δόξα; *Congr.* 6), die durch die Bindung an den Bereich des Körperlichen entstehen, gebären. Die Sorge um diese unehelichen Kinder (νόθοι) macht es ihm unmöglich, voranzuschreiten und sich um die Kinder der Sara zu kümmern, die Vollbürger (ἄστοι). Entscheidend ist deshalb, dass der Mensch sich von ihnen löst, um – bevor er Kinder von Sara, der Vernunft, annehmen kann – zunächst mit ihrer Magd Hagar, der vorbereitenden Allgemeinbildung (ἐγκύκλιος μουσική), oder auch der „mittleren Bildung“ (μέση παιδεία), zusammenzukommen (*Congr.* 9).<sup>59</sup> Die enzyklopädische Bildung steht damit wie ein Beisasse zwischen Fremden und Vollbürgern, so wie Adoptivkinder zwischen leiblichen und unehelichen Kindern stehen (*Congr.* 22f.). Wie vor den Städten die Vorstädte liegen, bildet sie den Zugang oder Vorhof. Daran knüpft der folgende Vergleich an, der diese zweite Stufe auf dem Weg Abrahams ins gelobte Land, und damit auf dem Weg der Emanzipation der Seele vom Körper, erläutert: „Denn wie vor den Häusern die äußeren Hofttore liegen und vor den Städten die Vorstädte, durch die man nach drinnen gelangt, so liegt vor der Tugend das enzyklopädische Wissen. Es ist der Weg, der zu jener hinführt.“<sup>60</sup> Wie man erst die Vorstädte durchschreiten muss, bevor man in eine Stadt gelangt, so geht der Tugend die Bildung in den Einzelwissenschaften voraus. Auf diese Weise verbindet Philon die Motivik des Bildungsweges mit einer Städtetopographie, mit der Metaphorik einer Stadt.<sup>61</sup> Anstoß seiner Deutung bieten bereits der Name und die Abstam-

<sup>59</sup> Philon beiläufig aber sogleich zu betonen, dass die folgenden Überlegungen, wenn sie sich auch an Zeugungsvorgänge anschließen, nichts zu tun haben mit „der Vermischung von Körpern und mit Geschlechtsverkehr, die auf Lust zielen“ (τὰς σωμάτων πρὸς σώματα μίξεις καὶ ὀμιλίας ἡδονὴν ἔχουσας τὸ τέλος, 12). Er befürchtet also offenbar, seine Personifikationen könnten zu wörtlich genommen werden. Offensichtlich ist jedenfalls, wie auch in der *Tabula*, die vollkommen androzentrische Natur dieser Metaphorik.

<sup>60</sup> Phil. *Congr.* 9f.: ὡςπερ γὰρ ἐν μὲν οἰκίαις αὐλαιοὶ πρόκεινται κλισιάδων, ἐν δὲ πόλεσι τὰ προάστεια, δι’ ὧν εἰσὼ βαδίζειν ἔνεστιν, οὕτως καὶ ἀρετῆς πρόκειται τὰ ἐγκύκλια· ταῦτα γὰρ ὁδὸς ἐστὶν ἐπ’ ἐκείνην φέρουσα (vgl. *Fug.* 182f.; *Ebr.* 49).

<sup>61</sup> Dies finden wir auch in *Leg.* III 244: „Zuerst nämlich, als er noch nicht vollkommen geworden war, sondern noch vor der Änderung seines Namens sich mit den überirdischen

mung Hagars (*Congr.* 20): „Hagar“ leitet Philon ab von ἡγά = „als Beisasse leben“ auf die Beisassenschaft (παροίκησις),<sup>62</sup> also einen Status, in dem man nicht Bürger im Vollsinn, aber doch als Mitbewohner in der Stadt geduldet ist; παροίκησις wird im Griechischen wiederum etymologisch verstanden im Sinne der Vorstadt (προάστεια). Auch die Allgemeinbildung ist freilich immer noch an Körper und Sinne gebunden, wie aus der Abstammung der Hagar zu sehen ist: „Wer sich nämlich als Freund der Vielwisserei den enzyklischen Wissenschaften anschließt, wird notwendigerweise im Gebiet des erdartigen, ägyptischen Körpers wohnen: Er bedarf der Augen, um zu sehen und zu lesen, und der Ohren, um etwas wahrzunehmen und zu hören, und der anderen Wahrnehmungsorgane, um alle Dinge der Sinnenwelt aufzunehmen“ (20). Hagar stammt eben aus Ägypten, dem Symbol des Körpers. Der Grund für den Auszug aus dem Körper ist hier also zunächst einmal die Erkenntnistheorie, nicht die Ethik: nicht die Sündhaftigkeit der körperlichen Existenz wird als Problem gesehen, sondern das Angewiesensein auf körperliche Wahrnehmungsorgane auf dem Weg zu Tugend und Gotteserkenntnis.

Die Dreistufung wird also in mehrfacher Hinsicht durchgeführt:

<b>A:</b>	Der Bereich außerhalb der Stadt bzw. die Fremde	Vorstadt	Stadt
<b>B:</b>	Fremder	Beisasse	Vollbürger
<b>C:</b>	Uneheliche Kinder	Adoptierte Kinder der Magd	Leibliche Kinder
<b>D:</b>	Durch Leib und Sinnesindrücke gesteuertes Leben	Enzyklopädische Bildung	Tugend

A: Städtetopographie, B: Politischer Stand in der Stadt, C: Familienbeziehung, D: Übertragung auf die Bildungsbiographie

---

Dingen beschäftigte, sah sie (*scil.* Sara) ein, dass er nicht mit der vollkommenen Tugend (Kinder) zeugen könnte, und riet ihm, mit ihrer Magd Hagar, das heißt der Allgemeinbildung, deren Name Beisassenschaft (παροίκησις) bedeutet, Kinder zu zeugen. Denn, wer in der vollkommenen Tugend wohnen will (κατοικεῖν), muss vor seiner Eintragung in deren Bürgerliste (πρὶν ἐγγραφήναι τῇ πόλει αὐτῆς) als Beisasse bei den allgemein bildenden Wissenschaften gewohnt haben (παροικεῖ), um durch sie freien Zugang zur vollkommenen Tugend zu gewinnen“ (Übers. HEINEMANN).

<sup>62</sup> Vgl. *Leg.* III 244: κατοικεῖν, παροικεῖν.

#### 4. Resümee

Philon deutet den Weg Abrahams in „das Land, das ich dir zeigen werde“ als Bildungsweg, der aus der Verfangenheit in körperlichen Dingen über die enzyklische Bildung hin zum Heil führt. Als Deutung der Erzvätergeschichte ist das Fortschreiten des Menschen zur Weisheit über die Stationen der Sinneswahrnehmung und der enzyklopädischen Bildung mindestens überraschend. Zieht man indes andere Schriften aus dem Bereich der religiösen Philosophie der Zeit heran, wie dies im vorliegenden Beitrag versucht wurde, so lässt sich Philon, wenn auch selbstverständlich von seinem eigenen Hintergrund herkommend, mit Blick auf Methode und Deutungsanliegen in dieses Schrifttum einordnen, so dass ein religionsübergreifendes religiös-philosophisches Interesse erkennbar wird. Der Vergleich mit der ungefähr zeitgleichen *Tabula* macht zudem Traditionen erkennbar, auf die Philon bei seiner Deutung zurückgreift. Den Grundaufbau einer den Bildungsweg darstellenden *Stadt* mit mehreren Mauerungen, die zu durchschreiten sind, finden wir zwar nicht in Philons *De migratione*, wohl aber in der Weiterführung des Themas und der Motivik der Schrift in *De congressu*. Über diesen Vergleich sowie verschiedene formale Aspekte wie die Auslegung religiöser Tradition unter Verwendung von Etymologien und Personifikationen lässt sich Philon in die religiöse Philosophie der frühen Kaiserzeit einordnen. Den entsprechenden Autoren gilt die religiöse Tradition sogar als notwendige Grundlage jeder menschlichen Wahrheitssuche, insofern der körperlich verfasste Mensch (göttliche) Wahrheit nur erfassen kann, wenn sie ihm durch göttliche Offenbarung zugänglich *gemacht* wird. Eine reine apologetische Deutung Philons und religiös-philosophischer Autoren, wie etwa Plutarchs oder auch Tatians, greift deshalb zu kurz. Es geht ihnen nicht nur darum, die eigene religiöse Tradition vor dem Tribunal der philosophischen Vernunft zu plausibilisieren. Vielmehr behaupten die entsprechenden Autoren die in der religiösen Tradition bewahrte Offenbarung göttlicher Wahrheit als validen, vielleicht sogar einzig möglichen Ausgangspunkt philosophischer Wahrheitssuche.



# Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis. Philons *Migratio* in ihrem religionsgeschichtlichen Kontext

Reinhard Feldmeier

## 1. Hinführung

Steigt also herab vom Himmel, und wenn ihr herabgestiegen seid, dann untersucht nicht erneut Erde und Meer und Flüsse und Gestalten von Pflanzen und Tieren, sondern erforscht nur euch selbst und eure eigene Natur, da ihr nicht anderswo mehr zuhause seid als bei euch selbst; wenn ihr nämlich die Dinge im eigenen Haus betrachtet – das in ihm herrschende Element, das untergebene, das beseelte, das unbeseelte, das verstandesmäßige, das unverständige, das unsterbliche, das sterbliche, das bessere, das schlechtere –, dann werdet ihr sogleich ein klares Wissen von Gott und seinen Werken erhalten (*Migr.* 185).

Philons Abhandlung versteht sich als Auslegung der biblischen Abrahamserzählung, wie sie die Genesis überliefert, wobei im Zentrum deren Anfang Gen 12,1–6 steht, die „Auswanderung“ (ἀποικία) des Erzvaters, erweitert immer wieder durch Ausführungen zu anderen Bibeltexten. Wie das vorangestellte Zitat schon andeutet, spielt dabei der Zusammenhang von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis eine Schlüsselrolle: Der von Gott befohlene Auszug Abrahams aus seiner Heimat und sein Umzug nach Haran und zuletzt nach Sichem wird allegorisch als der Weg der Seele gedeutet, die nach Gottes Willen das Vertraute verlassen muss, weil sie nur durch Absonderung rein zu werden und so ihre σωτηρία („Heil“) zu erlangen vermag (*Migr.* 2). Die in der Abrahamserzählung versinnbildlichte „Auswanderung“, deren Notwendigkeit die ganze Schrift mit immer neuen Worten und Wendungen betont, ist daher der Weg der Befreiung von der Fremdbestimmung (*Migr.* 7–12; vgl. 19; 25f.; 28). Durch sie entflieht der νοῦς aus seinem Gefängnis, dem Körper mit seinen Lüsten und Begierden (*Migr.* 8f.).<sup>1</sup> Deshalb wird auch das Buch, das die Tora enthält, „Hinausführung“ genannt als „eine passende Bezeichnung für die darin enthaltenen Offenbarungssprüche“.<sup>2</sup> Der Weg in die Fremde ist deshalb

---

<sup>1</sup> *Migr.* 8f.

<sup>2</sup> *Migr.* 13f. Analog wird dann auch der Exodus und das diesen feiernde Passah gedeutet als Sinnbild des Auszugs, durch welchen der Geist sich von allen Leidenschaften abwendet und vom „rettenden Gott“ in die Freiheit geführt wird (*Migr.* 25).

in Wahrheit der Weg „zum väterlichen Land des heiligen Logos“ (*Migr.* 28), also der Weg der Seele nach Hause.<sup>3</sup> Nur so kommt es dann auch zur Erkenntnis Gottes. Denn Gott – so betont Philon – wird nicht in der Erforschung der den Menschen umgebenden Natur wahrgenommen, und auch die Beobachtung der Bewegung der Gestirne am Himmel, durch welche die Chaldäer und andere Gott zu finden meinen, enthält zwar eine gewisse Wahrheit im Blick auf den Kosmos, geht aber an der Erkenntnis des Schöpfers vorbei (s. u.).<sup>4</sup> Nur dort, wo der Mensch sich auf sich selbst bezieht, in seiner eigenen Vernunft vermag er Gott als τὸν τῶν ὅλων νοῦν (*Migr.* 4), als den alles ordnenden „Geist des Alls“ (*Migr.* 186) recht zu erkennen.

Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis gehören also bei Philon unmittelbar zusammen, das eine ist nicht ohne das andere möglich. Denn „es ist unumstößliches Gesetz, dass das Seiende umfasst, nicht aber umfasst wird“ (*Migr.* 182), d. h. Gott ist kein Objekt, das der Mensch begreifen könnte, sondern bedingender Grund seiner Existenz wie seines Erkennens und nur so als Gott erkennbar. Mit dieser Überzeugung steht der jüdische Religionsphilosoph nicht alleine da; er teilt sie mit anderen Denkern, die man *cum grano salis* als seine Zeitgenossen bezeichnen kann: Mit dem Stoiker Seneca und dem wie Philon dem Diasporajudentum entstammenden Christgläubigen<sup>5</sup> Paulus, die beide nur unwesentlich jünger gewesen sein dürften als der Alexandriner, sowie mit Plutarch, der zwar ein halbes Jahrhundert später lebte, aber als der neben Philon bedeutendste Religionsphilosoph des Mittelplatonismus als Parallele für unsere Fragestellung gleichfalls aufschlussreich ist. Deshalb sollen hier kurz die Positionen der Genannten skizziert werden, um auf diesem Hintergrund Philons Theologie genauer zu profilieren. So können zuletzt in Gestalt einer Synkrisis Gemeinsamkeiten und Besonderheiten der genannten Denker aufgezeigt werden.

## 2. Der religionsphilosophische Kontext: Seneca, Paulus und Plutarch

a) In seinem 41. Brief schreibt Seneca:

Du tust etwas Vortreffliches und für Dich Heilsames, wenn Du, wie Du schreibst, beharrlich auf dem Weg zu einer guten Sinnesart [*bona mens*] bist, die [von den Göttern] zu erbitten töricht wäre, da Du sie ja von Dir erlangen kannst. Nicht brauchen wir die Hän-

<sup>3</sup> Vgl. auch *Her.* 26f.

<sup>4</sup> [Zu Philons allegorischer Deutung der chaldäischen Astrologie siehe die Einführung, S. 16–17 und 21 in diesem Band; siehe auch unten, S. 196.]

<sup>5</sup> Die Bezeichnung ‚Christgläubiger‘ wird hier gewählt, weil die übliche Bezeichnung des Apostels als ‚Christ‘ eher ein Anachronismus ist: Paulus selbst versteht sich als Jude, auch wenn er in der Bewegung der Christgläubigen etwas sah, was die alte Unterscheidung von Juden und Heiden eschatologisch transzendierte (vgl. Gal 3,28; 6,15 u. ö.).

de zum Himmel zu erheben, noch den Tempelhüter anzuflehen, dass er uns zum Ohr des Götterbildes Zutritt gewähre, als ob wir so eher erhört werden könnten: Nahe ist Dir Gott, mit Dir ist er, in Dir ist er. Das behaupte ich, Lucilius, ein heiliger Geist wohnt in uns, als Beobachter und Überwacher unserer bösen und guten Taten (Ep. 41,1f.).<sup>6</sup>

Mit nachgerade polemischer Abgrenzung gegenüber der praktizierten Religion mit ihren Götterbildern, Riten und Gebräuchen macht der Stoiker deutlich: Gott findet der Mensch nur in sich selbst. Dazu muss er nicht einen Gott um Hilfe bitten, denn der Erfolg hängt nur von seinem eigenen Willen ab, seinem Bemühen um eine *bona mens*. Damit bleibt die Realität dieses Gottes nicht auf die menschliche Innerlichkeit beschränkt, wie die Fortsetzung deutlich macht: Dem Vernünftigen erschließt sich die Wirklichkeit als von einer göttlichen Ordnung strukturiert; an besonderen Orten in der Natur wird durch „eine Art religiöser Scheu“ (*quadam religionis suspicione*) das umfassende Walten des göttlichen Geistes gleichsam unmittelbar erfahrbar (Ep. 41,3). Aber diese religiöse Ahnung ist doch nur eine Bestätigung für die Universalität des Göttlichen, dessen Erkenntnis ihren Ausgangspunkt bei der im Menschen wirksamen Vernunft nimmt, und zwar besonders dort, wo sie in Gestalt des Gewissens selbstreflexiv wird, wo der „Gott in Dir“ (vgl. auch Ep. 73,16) zum „Überwacher unserer bösen und guten Taten“ wird (Ep. 41,2). Hier erkennt man in sich das Göttliche als den „heiligen Geist“ (*spiritus sacer*). In diesem Sinne – so führt Seneca dann weiter aus – „wohnt in jedem guten Menschen Gott (welcher Gott, ist ungewiss)“ (Ep. 41,2). Der Geist ist der im Menschen gegenwärtige Gott, wie Seneca auch sonst unterstreicht: „Wie anders könntest du ihn [den Geist] nennen als Gott im menschlichen Körper zu Gast?“ (Ep. 31,11).

Entsprechend bleibt der Stoiker auch bei der Beschreibung der Wirksamkeit des Göttlichen nicht bei der Natur stehen, sondern kommt im Verlauf seiner Ausführungen wieder auf den Menschen zu sprechen. Dessen wahres Wesen, das *proprium hominis* besteht „im Geist und der im Geist vollkommenen Vernunft“ (Ep. 41,8: *animus et ratio in animo perfecta*). Wo ein Mensch sich ganz von dem ihm eigenen göttlichen Geist bestimmen lässt, „unerschrocken in Gefahren, unberührt von Leidenschaften, im Unglück glücklich, mitten in Stürmen gelassen, von einer höheren Ebene die Menschen betrachtend, auf gleicher die Götter“, dort inkarniert sich in ihm als einem Weisen eine „göttliche Macht“ (Ep. 41,4f.: *vis isto divina descendit*). So wird in der Selbsterkenntnis des Menschen Gott als Inbegriff der universalen Vernunft erkennbar: „Ein großer und heiliger Geist wurde dazu herabgesandt, dass wir Göttliches näher kennenlernen“ (Ep. 41,5).

b) Im Gegensatz zum Stoiker Seneca sieht der Mittelplatoniker Plutarch in der praktizierten Religion, in ihren Mythen, Riten und Symbolen durch-

<sup>6</sup> Übersetzung von GUNERMANN / LORETTO / RAUTHE. [Zu dem in der *Migratio* fassbaren stoischen Gedankengut siehe die Einführung, S. 20–23 in diesem Band.]

aus Spuren des Göttlichen, Spuren, die freilich vom Philosophen als ὅλη θεολογίας allererst gedeutet werden müssen.<sup>7</sup> Eben das tut der delphische Priester in einer Reihe von theologischen Traktaten. Einer davon beschäftigt sich mit einem Zeichen, das sich zwischen dem mittleren Säulenpaar des Apollontempels in Delphi über der Tür zur Cella befand und das die Form eines E hatte. Niemand wusste mehr um die Bedeutung dieses aus archaischer Zeit stammenden Zeichens, und so lässt Plutarch fünf Gesprächsteilnehmer ihre Deutung vortragen, wobei die Palette von der verschlüsselten Tyrannenkritik über Astronomie und Orakeldeutung bis zur pythagoreischen Zahlenmystik reicht. Das krönende Schlusswort hat Plutarchs Lehrer Ammonios. Dieser deutet das E als Anrede an den delphischen Gott: εἶ = „Du bist“. Damit antwortete der Mensch auf die berühmte Aufforderung des Gottes: γνῶθι σεαυτόν – „Erkenne dich selbst“. Selbsterkenntnis bedeutet folglich, so die Schlussfolgerung, dass der Mensch mit jenem Bekenntnis „Du bist“ den Gott als das ὄντως ὄν, als allein wirklich seiend anerkennt. Eben dadurch wird er zugleich dessen inne, dass er aus sich selbst als Teil der vielgestaltigen Wirklichkeit am Göttlichen keinen Anteil hat, denn der in der Welt der Erscheinungen sich ständig vollziehende Übergang vom werdenden ins Gewordene ist nicht anderes als die ἐξομολόγησις [...] τοῦ μὴ ὄντος, ein Eingeständnis eigenen Nichtseins, sodass nur die Erkenntnis bleibt: „Am wirklichen Sein haben wir keinerlei Anteil“ (*De E* 18, 392A). Gott ist hier das im Gegensatz zur Bedingtheit des Menschen und seiner Wirklichkeit *via negationis* erschlossene Unbedingte, was auch die verschiedenen mit *α-privativum* gebildeten Gottesprädikate in der Rede des Ammonios unterstreichen.

Die Bedeutung der tradierten Religiosität für diese philosophische Metaphysik zeigt sich auch noch darin, dass Ammonios im fulminanten Schlussabschnitt seiner Rede und damit der ganzen Schrift in äußerster Zuspitzung dem Licht- und Vernunftgott Apollon als Inbegriff wahren Seins Pluton gegenüberstellt, den dunklen Anti-Gott der Unterwelt, einen über die ‚Natur mit ihrem Vergehen und Werden gesetzten Daimon‘. Apollon (gedeutet als a-pollon, ‚Nicht-Vielheit‘) ist wahrer Gott, weil er als der schlechthin mit sich Identische einer ist und deshalb keiner Veränderung und somit auch keiner Vergänglichkeit unterworfen, wohingegen der Totengott Pluton (gedeutet als der ‚Reiche‘) die Vielgestaltigkeit der Welt und damit ihre Unbeständigkeit und Vergänglichkeit repräsentiert. Da aber nur das in Wahrheit existiert, was unveränderbar es selbst bleibt, und das ist der Geist, ist es eben dieser Geist, durch welchen der Mensch das der Zeit entnommene und so unvergängliche wahre Sein des Göttlichen im Gegenüber zu seiner eigenen Vergänglichkeit wahrnehmen kann.

<sup>7</sup> *De def. orac.* 2, 410B; vgl. dazu HIRSCH-LUIPOLD 2002 (11), der zeigt, wie Plutarch im Blick auf die religiöse Tradition das „Vorgegebene zu einem ureigenen Bestandteil“ seines Denkens macht und so „kongenial Neues“ schafft.

Gerade so, durch diesen den Gegensatz zum Göttlichen erkennenden Geist hat der Mensch nun aber auch wieder am Göttlichen Anteil, wie Plutarch (nicht ohne eine gewisse Spannung zu der radikal negativen Theologie des Ammonios in *De E*) in der zweiten seiner *Quaestiones Platonicae* ausführt. Dort nimmt er Bezug auf die Vaterschaft Gottes, von der Platons *Timaios* spricht, wenn er den Schöpfer als ποιητής και πατήρ (*Tim.* 28c3f.) bzw. δημιουργός (και) πατήρ (*Tim.* 41a7) bezeichnet. Bei Platon ist das ein Hendiadyoin für den Urheber des einen Aktes der Schöpfung, Plutarch dagegen unterscheidet zwischen zwei göttlichen Tätigkeiten, die er auf die beiden Gottesbezeichnungen verteilt. Daraus resultiert dann auch eine zwifache Stellung des Seienden zu seinem göttlichen Ursprung: Das eine sind die Dinge, die Ergebnis des Machens sind und – wie jedes Produkt – nach ihrer Fertigstellung völlig unabhängig von ihrem Urheber existieren (1001A). Das ist bei etwas Erzeugtem anders – in ihm bleibt ein Teil des Erzeugers selbst erhalten: „Dem Geborenen dagegen ist der Ursprung und das Vermögen (δύναμις) des Erzeugers beigemischt und hat sich mit seiner Natur vereint, als Stückchen und Teil des Erzeugers“ (1001A). Diese Unterscheidung von γένεσις („Entstehung“) und γέννησις („Geburt“) wird nun auf den Kosmos als Ganzen übertragen. Dieser ist deshalb ‚Kosmos‘, weil Gott der Materie Anteil an seiner Göttlichkeit und Lebendigkeit, d. h. an seinem Wesen gegeben hat. Er ist somit nicht nur ein Werk, sondern ein Teil Gottes. Daran partizipiert auch die menschliche Seele: „Die Seele aber, die am Geist (*nous*) Anteil hat und an der Vernunft (*logismos*) und an der harmonischen Ordnung, ist nicht nur ein Werk Gottes, sondern auch ein Teil, und sie entstand nicht durch ihn, sondern von ihm und aus seinem Wesen“ (1001C).

c) Paulus scheint hier zunächst ganz herauszufallen, denn für ihn ist Gott gerade nicht Inbegriff der menschlichen Vernunft. Zwar gesteht auch der Apostel dem denkenden Menschen theoretisch die Möglichkeit zu, Gott aus seinem Wirken in der Schöpfung zu erkennen (Röm 1,20), aber diese theoretische Möglichkeit wird praktisch immer verfehlt, weil die Menschen „die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten“ (Röm 1,18). Deshalb führt die ‚Weisheit dieser Welt‘ (vgl. 1 Kor 1,20) die Menschen in die Irre. Allerdings folgt für den Apostel daraus nicht ein *sacrificium intellectus*; er setzt vielmehr der Weisheit dieser Welt die Weisheit Gottes entgegen, die sich in Christus gezeigt hat (1 Kor 1,24.30; 2,6 u. ö.). Die scheinbare Torheit des Kreuzes hat sich darin als „weiser als [die Weisheit] der Menschen“ (1 Kor 1,25) erwiesen, dass Gott die Verblendung der Menschen, der in der Tötung des „Herrn der Herrlichkeit“ kulminiert (1 Kor 2,8), nicht seinerseits durch Abkehr beantwortet hat und so seine aufbegehrenden Geschöpfe ihrem Schicksal überlassen hat. Zwar hat er durch das „Wort vom Kreuz“ das, was (aus sich selbst) weise ist, beschämt (1 Kor 1,27), aber das

ist nur die Kehrseite dessen, dass Gott nun das, was nichts ist, erwählt hat, wie die Korinther an sich selbst sehen können: „Seht auf eure Berufung, Geschwister: Nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Einflussreiche, nicht viele von edler Abstammung ...“ (1 Kor 1,26).<sup>8</sup> Auf diese Weise hat Gott gerade in der Schwachheit seine Macht und in der Torheit seine Weisheit zur Geltung gebracht (1 Kor 1,25, vgl. 2,5); für diejenigen, die von sich aus nicht weise, edel und mächtig sind, wurde „Christus Jesus von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung gemacht“ (1 Kor 1,30).

Das bringt der Apostel dann im weiteren Verlauf des Briefes pointiert in Auseinandersetzung mit Gemeindegliedern zur Geltung, die der Meinung sind, über Gott Bescheid zu wissen und aus ihrem Wissen – in diesem Fall das Wissen um die Einzigkeit Gottes – das Recht ableiten, ohne Rücksicht auf die Probleme anderer Gemeindeglieder das Fleisch von am Tempel geschlachteten Tieren zu essen. Hier nun zieht der Apostel aus dem eingangs Grundgelegten direkte Konsequenzen für die Frage der Erkenntnis Gottes, indem er in 1 Kor 8,1f. der γνῶσις als dem eigenmächtigen Begreifen die Liebe entgegensetzt, weil die Erkenntnis Gottes nicht getrennt werden kann von dessen Bezug auf die durch ihn konstituierte neue Gemeinschaft, deren Glieder die Glaubenden sind (vgl. 1 Kor 12). Deshalb gilt im Blick auf Gott: „Das Wissen bläht auf, die Liebe aber baut auf. Wenn einer meint, er hat erkannt, [der] hat noch nicht erkannt, wie man erkennen muss“ (1 Kor 8,1f.). Paulus zieht allerdings daraus nicht den Schluss, dass derjenige, der Gott liebt, Gott erkannt hat, sondern er formuliert vielmehr: „Wenn aber einer Gott liebt, der ist von ihm bereits erkannt worden“ (1 Kor 8,3).

Um das zu verstehen, muss man sich klar machen, dass die biblische Rede vom Erkennen (γνῶσις) Gottes An-Erkennung ausdrückt, durch welche er sich zum Menschen in Beziehung setzt: Wen der biblische Gott erkannt hat, der ist von ihm angenommen;<sup>9</sup> Gottes Erkennen bezeichnet „seine Gnadenwahl“.<sup>10</sup> Das Kompositum προγινώσκω („vorauserkennen“) wird denn auch bei Paulus zum Synonym für die Erwählung (Röm 8,29; 11,2). Gotteserkenntnis ist also für Paulus immer eine reziproke Angelegenheit, die ihren Ausgangspunkt bei Gottes Beziehungswillen nimmt: Sie ist nur dem möglich, wer von ihm erkannt ist und so Gott als den ihn (An-)Erkennenden (an)erkennt (1 Kor 8,2f.; 13,12; Gal 4,9; vgl. Phil 3,12).

<sup>8</sup> Eine vergleichbare Argumentation wie in 1 Kor 1,26–30 findet sich bereits in der Jesustradition (Mt 11,25f. par. Lk 10,21).

<sup>9</sup> Dass „YHWH den Weg der Gerechten kennt“, ist bereits im Psalter Grund der Hoffnung, dass deren Weg nicht wie Spreu verweht (Ps 1,6), und dass er „die Tage der Frommen kennt“, eröffnet diesen Zuversicht und Zukunft (Ps 37,18–24).

<sup>10</sup> R. BULTMANN, „Γινώσκω“, *ThWNT* 1 (1933) [688–719] 709. Der erkennende Gott hat also nichts mit dem von Nietzsche inkriminierten „Neugierigste[n], Über-Zudringliche[n]“ zu tun, der „in meine schmutzigsten Winkel“ kriecht (F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, Bd. 4: *Also sprach Zarathustra* [München 1980] 331).

Aller Gotteserkenntnis geht demgemäß immer ein Zusammensein mit Gott voraus: Das ἔγνωσται („ist bereits erkannt worden“) in 1 Kor 8,3 ist Perfekt, d. h. es ist vorzeitig und resultativ zu verstehen in dem Sinn, dass die Erkenntnis Gottes ihren Ausgangspunkt bei seinem Beziehungswillen nimmt. Gotteserkenntnis *qua* Selbsterkenntnis ist so beim Apostel die Wahrnehmung dessen, von Gott anerkannt, ‚gerechtfertigt‘ zu sein und darin Gott als den *deus iustificans* zu erkennen (Röm 3,26). Die von Paulus betonte Reziprozität des Erkennens von Gott und Mensch ist also letztlich nichts anderes als die Gegenseitigkeit der Liebe.<sup>11</sup> Nur die „Geliebten Gottes“ (Röm 1,7, vgl. Röm 5,8; 8,39) vermögen ihrerseits Gott als „Gott für uns“ (Röm 8,31) und somit als Liebenden zu erkennen.<sup>12</sup>

Beruhend bei Seneca Selbst- und Gotteserkenntnis darauf, dass sich der Mensch durch den in ihm vorhandenen ‚göttlichen Geist‘ selbst analysiert und darin Gott als die Bedingung der Möglichkeit solchen Erkennens setzt, also auf einem analytischen Urteil, so liegt bei Paulus ein synthetisches Urteil zugrunde: Erst durch das Hinzukommen des Glaubens (Gal 3,25), erst im Licht der Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit (Röm 3,21) vermag der Mensch sich neu zu verstehen und damit zugleich Gott als denjenigen, der in Christus sein Selbst neu konstituiert (2 Kor 5,17, vgl. Gal 6,15).<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Die Verbundenheit von Liebe und Erkenntnis wird nochmals angedeutet in 1 Kor 13,12, wo die Aussage über das einst vollkommene Erkennen als Entsprechung zum bereits gegenwärtigen Erkenntnis am Ende des sogenannten Hohelieds der Liebe steht: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem Rätselbild, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich nur zum Teil, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.“ Dass das „dann“ sich auf die ‚dann‘ alles bestimmende Liebe bezieht, hatte der Apostel bereits in V. 8 angedeutet, und er unterstreicht es noch einmal im resümierenden Abschluss, der im Anschluss an die zitierte Passage die Modi des Gottesbezugs nennt und dabei der Liebe die höchste Stelle einräumt: „Nun bleiben Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei. Die größte von diesen aber ist die Liebe“ (1 Kor 13,13). Der Erste Johannesbrief identifiziert dann in diesem Sinn endgültig Erkenntnis und Liebe, wobei die Liebe der Glaubenden untereinander Reflex der göttlichen Liebe ist: „Geliebte, lasst uns einander lieben, denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht liebt, der hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,7f.).

<sup>12</sup> Im Römerbrief kann Paulus das dann dahingehend präzisieren, dass sich in der Preisgabe seines Sohnes Gottes Liebe zu denen gezeigt hat, die noch seine Feinde waren (Röm 5,6–11, vgl. Röm 8,31–39). Diesen Gott, der sich im Gekreuzigten offenbart, kann Paulus deshalb sogar den „Gott der Liebe“ nennen (2 Kor 13,11).

<sup>13</sup> Zu weiteren Vergleichsmöglichkeiten zwischen Philons *Migratio* und dem NT siehe den Beitrag von Florian Wilk in diesem Band, S. 232–243.

### 3. Abrahams Weg in die Fremde als Heimkehr der Seele – Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis in Philons *Migratio*

Damit zurück zu Philon. Wie eingangs gezeigt, versteht dieser den biblischen Text gleichsam als einen Spiegel, in dem der Betrachter sich selbst erkennen kann – und im Zuge dieser Selbsterkenntnis dann auch Gott. In einem ersten Abschnitt *Migr.* 1–126, der gut die Hälfte der ganzen Abhandlung umfasst (und die daher auch der Schrift ihren Titel gegeben hat), deutet Philon die Aufforderung Gottes an Abraham in Gen 12,1–3, dass dieser sein Land, seine Verwandtschaft und sein Vaterhaus verlassen soll, allegorisch als Anweisung für einen fortlaufenden Prozess der Selbsterkenntnis, wobei die in deutlicher Anlehnung an das delphische γνῶθι σεαυτόν formulierte Maxime γίνωσκε σεαυτόν auf Mose (Ex 34,12) zurückgeführt wird (*Migr.* 8, vgl. 13). Die dreifache Formulierung des Auszugsbefehls stellt dabei nach Philon eine dreifache, steigernd aufeinander bezogene Aufforderung zur Loslösung der Seele von den Dingen dar, in welche sie eingebunden ist: vom Körper, von der „Sinneswahrnehmung“ (αἴσθησις) und zuletzt sogar von dem „ausgesprochenen Wort“ (λόγος ὁ κατὰ προφοράν). „Das Land nämlich – so ergibt es sich hier – ist Symbol für den Körper, die Verwandtschaft für die sinnliche Wahrnehmung und das Haus des Vaters für den Logos“ (*Migr.* 2). Nur wenn sich die Seele durch Loslösung von diesen Dingen reinigt, vermag der Mensch die Herrschaft über sich selbst erlangen (*Migr.* 8). Als Gegengabe für diesen dreifachen Auszug erhält Abraham (und mit ihm jeder, der ihm nachfolgt) dann auch von Gott eine Reihe von Geschenken, die alle auf die eine oder andere Weise mit dem Thema der Selbst- und Gotteserkenntnis zusammenhängen:

1. Als erstes genannt und am ausführlichsten dargestellt wird das Geschenk, das Philon als das Zusammensein der Vernunft mit dem „Seienden“ bestimmt, „nach dessen Willen es sich ergibt, dass der Schoß der Seele sich sowohl öffnet als auch schließt“ (*Migr.* 34). Durch ihn wird das Auge der Seele befähigt, seinerseits das göttliche Licht zu schauen (*Migr.* 39f.). Gott ist so zugleich Quelle und Gegenstand der menschlichen Gotteserkenntnis. Philon bringt das in *Migr.* 53 – Gottes- und Selbsterkenntnis zusammenfassend – auf den Begriff als „den Aufweis und Schau der unsterblichen Dinge“, mit dem Gott die Seele begnadet. Wie das ὁ θεὸς χαρίζεται noch einmal unterstreicht, ist das gleichwohl nichts, was dem Menschen verfügbar wäre – das Futur der an Abraham ergehenden göttlichen Verheißung in Gen 12,1 interpretiert Philon so, dass Gott sich dem Menschen nur im Glauben / Vertrauen und in der Hoffnung zugänglich macht (*Migr.* 43f.).

2. Auch das zweite Geschenk (*Migr.* 53–69) hat mit Gotteserkenntnis zu tun, insofern die Verheißung, zu einem großen Volk zu werden, von Philon so gedeutet wird, dass dieses dazu bestimmt ist, „in den Lehren der Tugend ebenso an Zahl wie an Größe zuzunehmen“ (*Migr.* 53), wodurch sich Israel als das „Volk, das den Seienden sieht“ erweist, wie Philon den Namen Israel etymologisch deutet (*Migr.* 54, vgl. 113 u. ö.). Die Größe der Abraham verheißenen Nachkommen erweist sich also in dem „kontinuierlichen Denken an Gott und dem Herabrufen der von ihm kommenden Unterstützung für den inneren, verwirrten und unaufhörlichen Krieg des Lebens“ (*Migr.* 56).

3. Das dritte Geschenk (*Migr.* 70–85) ist der Segen als die Fähigkeit, das erkannte Göttliche in eine den anderen Menschen verständliche Sprache zu übersetzen (*Migr.* 80f.) und es „in einem sophistischen Zweikampf“ zu verteidigen (*Migr.* 82–85), also die Befähigung zur Apologie des (jüdischen) Gottesglaubens. Hier deutet sich schon an, was wohl auch hinter dem nächsten Geschenk steht: Das im Alexandria seiner Zeit spannungsreiche Verhältnis des Judentums zur paganen Gesellschaft, dem entsprechend dann

4. das vierte Geschenk, der große Name (*Migr.* 86–105), von Philon dahingehend gedeutet wird, dass man für seine entsprechende Lebensweise nicht angefeindet, sondern akzeptiert wird (*Migr.* 86–88). Der Bezug auf die jüdische Sonderexistenz wird im Folgenden noch deutlicher, wenn diese Lebensweise von Philon mit einer Toraobservanz verbunden wird, welche nicht aufgrund der allegorischen Deutung der Schrift ein wörtliches Verständnis des von dieser Gebotenen verachtet, sondern sich im Gegenteil „um die explizit formulierten Gesetze“ sorgt, weil nur so auch ihre übertragene Bedeutung recht erkannt wird (*Migr.* 93).<sup>14</sup>

5. Das fünfte Geschenk ist das „Sein“ (εἶναι) im Unterschied zu bloßem Scheinen (*Migr.* 106–117), was Philon dahingehend versteht, dass der Angesprochene wirklich gut und damit „wert des Segens“ ist (*Migr.* 106).

6. Davon wird dann noch einmal das sechste und nach Philon höchste Geschenk unterschieden, dass durch den so Ausgezeichneten auch andere des Segens teilhaftig werden, zum einen, indem schon der Gerechte für sich „in der Tat eine Stütze des Menschengeschlechts“ ist, zum andern, indem Gott auf seine Bitte hin „die himmlische Schatzkammer öffnet und das Gute in reicher Fülle herniederregnen und -schneien lässt“ (121).

Es folgt die Auslegung von Gen 12,4, dass Abraham gemäß Gottes Wort loszog. Das wird zunächst gut stoisch gedeutet als „das bei den besten Philosophen gepriesene Ziel, nämlich ‚folgend der Natur‘ zu leben“ (*Migr.* 128). Das sei das ἔπεισθαί θεῶν, das Mose mit Dtn 13,4 gemeint habe (*Migr.*

<sup>14</sup> [Zur Verbindung von allegorischer Deutung und Gesetzesobservanz bei Philon vgl. die Einführung, S. 17–20 und den Beitrag von Lutz Doering, S. 155–156 in diesem Band.]

131), so wird das ganze Gesetz erfüllt (*Migr.* 130). Im Blick auf die Erkenntnis führt dieses zunächst zur Einsicht in das eigene Nichtwissen „denn der Glaube, nichts zu wissen, ist das Ende des Wissens“ (*Migr.* 134). Allerdings bleibt Philon nicht bei dieser sokratisch-skeptischen Definition der Weisheit stehen, sondern er zieht in einem Schluss *via negationis* – hier der Argumentation Plutarchs vergleichbar – aus der Nichtigkeit der menschlichen Erkenntnis unmittelbar positive Folgerungen für das Verständnis Gottes, indem er ohne weitere Begründung fortfährt, dass „nur ein einziger weise ist: der ebenfalls einzige Gott“ (*Migr.* 134). Er ist als der – als einziger alles durchschauende – Schöpfer nach Mose der „Vater des Alls“ (*Migr.* 135), zu dem der Mensch auf dem Weg der konsequenten Selbsterkenntnis kommt, wie Philon hier erstmals klar zum Ausdruck bringt (*Migr.* 136–139 vgl. 185f.). Auch diese Erkenntnis hat wieder praktische Konsequenzen und gipfelt darin, dass der Geist „nicht nur unnachgiebig und kraftvoll Gott“ folgt, sondern dazu auch den mittleren Weg der die Extreme meidenden Tugenden (*Migr.* 146f.) als den wahren Königsweg wählt, „der der wahrhaft königliche ist (Num 20,17) und den der große und einzige König, Gott, für die tugendliebenden Seelen als schönste Verweilstätte breit angelegt hat“ (*Migr.* 146).

Die folgende Notiz Gen 12,4 „er zog mit Lot“ versteht den als Symbol der ἀπόκλισις („Abneigung“) gedeuteten Lot als das Gegenbild zu Abraham: Während Abraham „beginnt, göttliche Dinge zu beobachten“, fällt Lot in seine alte Krankheit zurück und wird „verschwinden, gefangen genommen von den Feinden in der Seele“ (*Migr.* 150). So wird er zum Gegner des Weisheitsfreundes Abraham (*Migr.* 149). Nach einigen Digressionen, die durch mehr oder wenig assoziative Querverbindungen zu anderen Bibelstellen bedingt sind, endet dieser Abschnitt zuletzt mit der Entfernung Lots, wenn derjenige, der Gott folgt, „zur Spitze der Erkenntnis gelangt“, indem er zusammen mit seinem Führer, dem „göttlichen Logos“ zum „Diener des allführenden Gottes“ wurde (*Migr.* 174f.).<sup>15</sup>

Um nun freilich Gott recht zu erkennen, bedarf es eines doppelten Auszugs, wie Philon weiter aus Gen 12,4 schließt: „Abraham war 75 Jahre alt, als er aus Harran zog.“ Denn zunächst war er aus Chaldäa ausgezogen. Chaldäa ist für Philon das Symbol für Astronomie und Astrologie. Indem die Chaldäer dabei das Irdische mit dem Überirdischen und das Himmlische mit dem Geschehen auf Erden verbinden, zeigen sie „den stimmigsten Zusammenklang des Alls in der Gemeinschaft und gegenseitige Anteilnahme der Teile zueinander, wobei diese Teile zwar durch ihre Position getrennt, durch ihre Verwandtschaft aber miteinander verbunden waren“ (*Migr.* 178). Im Blick auf die Kosmologie gesteht Philon dieser Deutung durchaus eine gewisse Wahrheit zu, denn auch Mose scheint „durch

<sup>15</sup> [Zur Interpretation des Lot/Abraham-Gegenbildes siehe auch die Einführung in diesem Band, S. 16.]

die Gemeinschaft und gegenseitige Anteilnahme des Alls in seinen Teilen (diese Ansicht) mit zu unterschreiben, indem er erklärt, dass der Kosmos ein einziger und geworden sei“ (*Migr.* 180). In der Theologie aber widerspricht er der Gleichsetzung des Göttlichen mit dem Kosmos oder der Weltseele, weil sie zu der irrigen Annahme verleitet, „dass der Kosmos der erste Gott sei und nicht ein Werkstück des ersten Gottes“ (*Migr.* 194). Dagegen zeigt die Schrift, dass Gott als der Schöpfer zwar das All durch seine Macht ordnet und so in diesem gegenwärtig ist, dass er aber selbst nicht dessen Bestandteil ist, „sondern seine Macht, mittels deren er das All gesetzt und eingerichtet und geordnet hat“, er ist Bedingung alles Seienden (*Migr.* 182). Entsprechend ist „das wahrhaft Seiende [...] vor allem Gewordenen, er geht über jenes hinaus und ist in keinem von denen, die nach ihm geworden sind, zugegen“ (*Migr.* 183). Deshalb gilt es, zunächst aus dieser falschen Transzendenz auszuziehen und *per analogiam* von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis fortzuschreiten. Das wird deutlich in den Erläuterungen zu der am Anfang dieses Beitrags zitierten Aufforderung, durch Selbsterkenntnis Gott zu erkennen:

Ihr werdet nämlich durch Denken erkennen, dass so, wie in euch Geist ist, er auch im All ist, und dass so, wie euer Geist Kontrolle und Herrschaft über die euch betreffenden Dinge in Anspruch genommen und einen jeden eurer Teile als sich untertan erwiesen hat, in dieser Weise auch der Geist des Alls sich in die Führungsrolle gehüllt hat und mit souveränem Gesetz und Recht den Kosmos lenkt, wobei er Vorsorge trifft nicht nur gerade für die würdigeren Dinge, sondern auch für die, die weniger sichtbar zu sein scheinen. Verlasst also die unnötig-übereifrige Beschäftigung mit dem Himmel und bewohnt, wie ich sagte, euch selbst ... (*Migr.* 186f.).

Wer erst einmal so weit gekommen ist, der bewohnt Haran, den Ort der Sinneswahrnehmung. Doch nachdem er sich hier genau umgesehen hat, muss er sich noch ein letztes Mal aufmachen, um zum endgültigen Heil zu kommen: „Bewegt euch und sucht den Weggang von hier, der nicht Tod, sondern Unsterblichkeit ankündigt“ (*Migr.* 189).

Indem der *voûç* sich nun von der sinnlichen Wahrnehmung löst, um „mit sich selber zu verkehren“ (*Migr.* 190) und mit dem „Auge der Seele“ das geistig Wahrnehmbare zu schauen (*Migr.* 191), vermag er von der Schöpfung auf den „Geist des Alls“ als deren überlegenen Urheber (*Migr.* 193) zurückzuschließen und so „zur Betrachtung des Seienden zu kommen“:

Indem er in dieser Weise allmählich seine Position ändert, wird der Geist beim Vater der Frömmigkeit und Heiligkeit ankommen, nachdem er zuerst von der astrologischen Erforschung von Nativitäten Abstand genommen hat, die ihn dazu verführte anzunehmen, dass der Kosmos der erste Gott sei und nicht ein Werkstück des ersten Gottes, und dass die Läufe und Bewegungen der Sterne für die Menschen die Ursachen von Unglück und auch wiederum von Glück seien. Dann gelangt er zur prüfenden Betrachtung von sich selbst und studiert die Dinge im eigenen Haus, die mit dem Körper, der sinnlichen Wahrnehmung und dem Denken zusammenhängenden, und erkennt gemäß dem Dichterwort, ‚was auch immer im Hause teils schlecht, teils gut ist bereitet‘;

dann öffnet er den Weg von sich selbst weg und hofft, auf diesem den schwer zu erratenden und schwer zu verfolgenden Vater des Alls wahrzunehmen, und nachdem er sich selbst genau erkannt hat, wird er vielleicht auch Gott kennenlernen, wenn er nicht mehr in Harran – den Werkzeugen der Wahrnehmung – bleibt, sondern sich zu sich selbst hinwendet; denn es ist nicht machbar, zur Betrachtung des Seienden zu kommen, wenn man sich noch mehr in sinnlicher als in geistiger Wahrnehmung bewegt. (*Migr.* 194f.)

Nach einigen Ausführungen zur Zahl 75 und weiteren Abschweifungen zu anderen Bibelstellen kommt Philon ein letztes Mal auf seinen Grundtext zu sprechen, nun auf Gen 12,6, die Aufforderung, „bis Sichem zur hohen Eiche“ zu ziehen. Das wird noch einmal als Aufforderung gedeutet, den Menschen zu durchwandern wie „auch den größten und vollkommens-ten Menschen, diesen Kosmos“ genau zu betrachten (*Migr.* 219f.), denn, so folgert er aus dem Namen Sichem, den er etymologisch auf die Schulter als Symbol der Arbeit deutet, „nicht, mit Links‘ sind diese Dinge erfassbar, sondern sie lassen sich nur mühsam mit vieler großer Arbeit ausfindig machen“ (*Migr.* 220).

#### 4. Synkrisis

Von den vorgestellten Entwürfen, auf dem Weg der Selbsterkenntnis zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, ist Senecas Position ohne Zweifel die radikalste, insofern sie davon ausgeht, dass Gotteserkenntnis nichts mit der gelebten Religion zu tun hat, sondern dem Menschen nur in Gestalt der von der (stoischen) Philosophie angeleiteten Selbsterkenntnis möglich ist. Durch sie versteht er sich als ein vom Geist bestimmtes Wesen und erkennt Gott als Inbegriff dieses Geistes, der ihm zunächst in Gestalt des ethischen Imperativs begegnet,<sup>16</sup> den er dann aber auch durch dessen Affinität zu dem vernünftig geordneten Kosmos als die Grundstruktur der Wirklichkeit erkennt.<sup>17</sup>

Auch bei Plutarch ist es der vernünftige Geist, der mit Gott in eins gesetzt wird und von dem her sich der Mensch versteht, aber solche Einsicht eignet sich beim Mittelplatoniker, der zugleich lange Zeit delphischer Priester war, im Spiegel gelebter Religiosität. Denn Gottes- und Selbster-

<sup>16</sup> *Ep.* 41,8: „Was aber ist es, was von ihm diese Vernunft fordert? Die einfachste Sache der Welt, seiner Natur gemäß zu leben.“

<sup>17</sup> Die beste neuzeitliche Zusammenfassung der stoischen Position hat I. Kant im ‚Beschluß‘ seiner *Kritik der praktischen Vernunft* gegeben: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz“ (*Kritik der praktischen Vernunft*. PhB 506 [Hamburg 2003] 215).

kenntnis erfolgen zwar auch hier durch die Philosophie, aber diese kommt zu ihrer Einsicht in der Begegnung mit der religiösen Überlieferung, hier mit einem vorgegebenem Zeichen, und die Pointe der Gotteserkenntnis bildet nicht in erster Linie die Ethik, sondern die Ontologie – und das hat weitreichende soteriologische Folgen: Die Anerkennung Gottes als wahres Sein ist Voraussetzung der Partizipation des an sich vergänglichen Menschen an dessen transzendente Wirklichkeit, die von dem Gott veranlasst ist, der auch die Wiedervereinigung mit sich unterstützt.<sup>18</sup> An anderer Stelle kann Plutarch das dann auch für die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele fruchtbar machen.

Seneca, Plutarch und Philon kommen also darin überein, dass für sie der menschliche Geist sowohl Mittel wie Gegenstand der menschlichen Selbsterkenntnis ist und dass eben darin auch die Erkenntnis Gottes als die Universalität dieser Vernunft beschlossen ist. Unterschiedlich sind allerdings die Schlussverfahren, durch welche sie jeweils auf das göttliche Absolutum kommen: Seneca schließt vom Vorhandensein des Geistes im Menschen und dessen Entsprechung in der Natur *via analogiae* auf eine allumfassende Weltvernunft, Plutarch betont dagegen den Gegensatz des zeitlosen Gottes zu dem der Veränderung unterworfenen Menschen, in dem ersterer gleichsam *via negationis* als das allem Vergehen entnommene wahre Sein erkennbar wird, während Philon sich eher einer *via causalitatis* bedient, um das Göttliche als Bedingung seiner selbst und der ganzen Wirklichkeit zu begreifen. Unterschiedlich, ja gegensätzlich ist dabei auch die Haltung der drei Philosophen zur tradierten und gelebten Religion: Für den römischen Stoiker ist die Volksreligion der wahren Erkenntnis abträglich; nur durch die Abkehr von aller äußerlichen Religiosität vermag der Mensch sich selbst richtig wahrzunehmen – und so die sich in ihm und dann auch in der ganzen Wirklichkeit zur Geltung bringende göttliche Vernunft. Für Plutarch dagegen haben religiöse Zeichen und Traditionen Hinweischarakter: Das E in Delphi leitet den Menschen an, im Gegenüber zum eigenen Vergehen Gott als den Seienden zu verstehen, wobei die beiden Gottheiten Apollon und Pluton den daraus resultierenden ontologischen Dualismus in der Deutung Plutarch noch einmal an die religiöse Tradition zurückbinden.

Eine gewisse Nähe dieser Position zu Philon ist unverkennbar. Allerdings wäre Plutarch bei aller Achtung für die Zeichen und Riten der gelebten Religiosität die Vorstellung einer verbindlichen und die Mitglieder zu einer festen Gemeinschaft verbindenden göttlichen Offenbarung sicher fremd. Für den Juden Philon dagegen ist die Schrift zwar eine durch

---

<sup>18</sup> Eindringlich schildert Plutarch in *De genio Socratis*, wie der Schutzgeist, den der Gott einem Menschen zugesellt hat, diesen Menschen, sofern er sich nach Kräften selbst bemüht hat, mit der Billigung Gottes hilft, sich von seiner Gebundenheit an diese sinnliche Welt und dem Kreislauf der Wiedergeburten zu befreien (593E–594A).

die Philosophie zu erschließende, aber von Gott gegebene und so für die Selbst- und Gotteserkenntnis des Menschen konstitutive Größe. Das zeigt sich nicht nur äußerlich daran, dass er seine Philosophie fast durchweg als Auslegung der biblischen Traditionen betreibt. Wohl noch entscheidender ist, dass der Alexandriner bei aller philosophischen Hermeneutik doch keinen Zweifel daran lässt, dass zur wahren Gotteserkenntnis der Gehorsam gegen die Gebote der Tora gehört. Wegen des Gesetzes ist Mose der *ἱεροφάντης* (*Migr.* 14) und gesetzgebende *λόγος* (*Migr.* 23f.) und entsprechend Israel das „Volk der Seele“ (*Migr.* 14), deren Namen ‚Hebräer‘ Philon etymologisch als „die Hinübergeher“, also als ‚die Transzendierenden‘ deutet.<sup>19</sup> Als solches sondern sie sich von anderen ab als „das spärliche und Gott liebende Geschlecht; und jeder, der diesem untertan wird, hasst und verabscheut die Massen der stärker mit der Erde Verbundenen“ (*Migr.* 63). Das alles ist nichts anderes als die philonische Reformulierung des jüdischen Erwählungsbewusstseins samt der damit verbundenen Lebensform.<sup>20</sup>

Die konstitutive Bedeutung der biblischen Tradition verbindet Paulus und Philon: Gotteserkenntnis ist nur dort möglich, wo „der Gott, der gerne Geschenke gibt“ bzw. der „Vollendung bringende“ Gott (*Migr.* 30f., vgl. 121f.) sich selbst zu dem Menschen in Beziehung gesetzt hat, und das ist für die beiden Juden nur möglich in der Gemeinschaft derer, die Gott auserwählt und an sich gebunden hat, sodass diese sich ihrerseits ihm unterstellen: „Dies ist die Definition des großen Volkes: das Sich-Gott-nähern oder ‚dem sich Gott nähert‘“ (*Migr.* 59). Gott erkennt, wer von ihm erkannt ist, wie Paulus denselben Sachverhalt ausdrückt (1 Kor 8,2f.; 13,12 u. ö.). Freilich ist der Weg der Erkenntnis dann bei beiden ein jeweils deutlich anderer. Der Religionsphilosoph beschreitet den Weg der Metaphysik und bestimmt Gott als „den Geist (*νοῦς*) des Alls“, zu welchem der Mensch zwar unter Anleitung der Schrift und so nur mit göttlicher Hilfe (vgl. auch *Migr.* 170–174), aber durch den Gebrauch seiner Vernunft gelangt. Ein solcher Aufstieg zu Gott aber ist möglich, weil der zu Gottes Volk Gehörende prinzipiell frei ist und diese Freiheit entsprechend realisieren muss, wie Philons Appell zeigt: „Sei als König erzogen zu herrschen, aber nicht beherrscht zu werden“ (*Migr.* 8). Kann und muss sich der Mensch also bei Philon durch die ‚Auswanderung‘ selbst von seinem todverfallenen Leib (vgl. *Migr.* 9; 21) befreien, so betont Paulus, dass sein ganzes Ich von der Sünde bewohnt und somit beherrscht wird (vgl. Röm 7,17f.). Deswegen bleibt ihm, soweit er auf sich selbst gestellt ist, nur der verzweifelte Schrei: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem todverfallenen

<sup>19</sup> *Migr.* 20; „Israel“ bezeichnet entsprechend den, der „das göttliche Licht“ sieht (*Migr.* 38f., vgl. weiter 56–58).

<sup>20</sup> Bezeichnend ist auch, dass Philon sich in *Migr.* 151 mit denen, die beim Exodus aus Ägypten ausgezogen sind, durch die 1. Person Plural identifiziert.

Leib?“ (Röm 7,24). Die Antwort auf diesen Schrei gibt das Christusgeschehen. Insofern Gott dort die adamitische Feindschaft gegen sich (Röm 5,8, vgl. Röm 1,18–3,20) durch seine Liebe überwunden und den Sünder mit sich versöhnt und so wieder zu sich in Verhältnis gesetzt, in paulinischer Diktion: ihn gerecht gemacht hat, ist der Mensch befreit worden: „Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn. [...] Denn das Gesetz des Geistes, der lebendig macht, hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 7,25a; 8,2). Nicht auf der göttlichen Vernunft, sondern auf Gottes Liebe beruht deshalb die Identität des ‚neuen Menschen‘, wie Paulus ihn versteht.<sup>21</sup>

Wie bei Philon kann das auch bei Paulus auf die Rede von Gott als Vater hinauslaufen. Aber gerade in dieser scheinbaren Übereinstimmung wird noch einmal der ganze Unterschied zwischen den beiden Diasporajuden des ersten nachchristlichen Jahrhunderts deutlich: Beim Religionsphilosophen ist es (wie auch beim römischen Stoiker und beim böotischen Mittelplatoniker) der sich im Rückbezug auf sich selbst transzendierende *voûç*, durch welchen er hoffen darf, „den schwer zu erratenden und schwer zu verfolgenden Vater des Alls wahrzunehmen, und nachdem er sich selbst genau erkannt hat, wird er vielleicht auch Gott kennenlernen.“<sup>22</sup> Dagegen ist es beim Apostel das *πνεῦμα*, der göttliche Lebensatem, welcher die gefallenen Geschöpfe<sup>23</sup> ergreift und zu Söhnen / Kindern Gottes adoptiert, sodass sie diesen Gott nun – mit der aramäischen *invocatio* Jesu (Mk 14,36) – als „Abba, Vater“ anrufen können (Röm 8,14–17; Gal 4,5f.). Die Erkenntnis Gottes als Vater ist hier nicht der Akt eines ‚Begreifens‘ des eigenen Seinsgrundes, sondern Bekenntnis, d. h. gläubiger Nachvollzug des eigenen Ergriffenseins. *In summa*: Philon denkt wie die zeitgenössische Philosophie von der Selbsttranszendenz des menschlichen Geistes (*voûç*) her und bestimmt die göttliche Vaterschaft protologisch, d. h. Gott ist als Vater der Ursprung des *voûç* im Menschen. Dagegen nimmt bei Paulus die Selbst- und Gotteserkenntnis ihren Ausgangspunkt bei dem Ereignis der Kondeszendenz des göttlichen *πνεῦμα*, das den Menschen ergreift und verwandelt; Gott wird durch diesen Akt der Adoption (Gal 4,5; Röm 8,15: *υιοθεσία*) erst zum Vater der Menschen, und entsprechend versteht Paulus

<sup>21</sup> Nicht zufällig kommt Paulus in 1 Kor 13 am Ende seines sogenannten Hoheliedes der Liebe noch einmal auf den Zusammenhang Erkenntnis und Erkenntnissein zu sprechen (1 Kor 13,12).

<sup>22</sup> *Migr.* 195; im Gegensatz zu Plutarch, für den Gott zwar Schöpfer der Welt ist, aber Vater nur im Blick auf die Seele des Menschen, die direkt Teil von ihm ist, ist Philon hier mehr stoisch geprägt und bezieht die Vaterschaft Gottes auf seine Prägung der ganzen Wirklichkeit. Zum Vater wird er allerdings nur für die Vernünftigen, für die anderen bleibt er Herrscher (*Migr.* 169).

<sup>23</sup> Paulus spricht in Gal 4 und Röm 8 von „Sklaven“.

die Vaterschaft primär<sup>24</sup> als Verheißung der Verwandlung in die göttliche Herrlichkeit, also eschatologisch.

---

<sup>24</sup> Auch Paulus kann in 1 Kor 8,6 in Aufnahme stoischer Terminologie den Vatergedanken kosmologisch auf den Schöpfer ausweiten und ihm so eine protologische Nuance hinzufügen, aber damit wird dieser Vater, „aus dem alles ist“, nicht dem Menschen durch dessen göttlichen Ursprung zugänglich. Vielmehr stellt 1 Kor 8,6 bezeichnenderweise eine christologische Reformulierung des Sh<sup>e</sup>ma Israel dar, d. h. der Vater, aus dem das All ist, ist der Gott Israels, der dezidiert verbunden wird mit Christus, durch den das All ist, und mit der Gemeinschaft der Glaubenden, die durch Christus sind und die auf den Vater hin existieren. Wie an anderer Stelle (vgl. Röm 8,12–39) besteht auch hier die Pointe der göttlichen Vaterschaft in der Soteriologie und damit auch in der Eschatologie.

# *De migratione Abrahami* und die antike Exilliteratur<sup>1</sup>

*Peter Van Nuffelen*

Der folgende Beitrag legt dar, dass die Topoi der griechisch-römischen Exilliteratur in Philons *De migratione Abrahami* aufgegriffen werden. Obwohl Abraham strenggenommen kein Exilant, sondern ein Migrant ist, war sein Aufbruch durch die göttliche Weisung unfreiwillig – ein Merkmal, das ein griechisches und römisches Publikum an das wenig beneidenswerte Schicksal eines Exilanten erinnern mag. Philon antwortet auf solch ein mögliches Verständnis von Abrahams Wanderung, indem er aufzeigt, wie die verschiedenen Gaben, die er von Gott erhält, die Sorgen und Nöte aufheben, die die antike Philosophie mit dem Exil assoziiert. Indem er die positive Natur von Abrahams Aufbruch betont und ihn als Reise der Seele hin zur Tugend allegorisiert, ergreift Philon auch Partei für die antike Idee vom Exil als privilegierter Gelegenheit, ein der Tugend gemäßes Leben zu beginnen oder zu führen, da der Betreffende der gesellschaftlichen Bindungen entledigt ist, die ihn zurückhalten könnten im Prozess, sich der Tugend zuzuwenden. Obwohl es sich bei *De migratione Abrahami* um einen exegetischen Traktat handelt, der sich primär an ein spezialisiertes, jüdisches Publikum richtet, lässt sich erkennen, dass Philon sich differenziert mit möglichen griechischen und römischen Lesarten befasst, was wiederum die eingehende Resonanz dieser Kultur bei Philon und seinem Publikum zeigt.

Das Exil war eine gebräuchliche Strafe in der antiken Welt, die entweder als unabhängige Sanktion oder als Alternative zur Todesstrafe verhängt wurde.<sup>2</sup> In der Antike war (zumindest für die – meist männliche – Elite) die Konstante, die den Menschen in erster Linie ihre soziale Identität verlieh, der Bürgerstatus, d. h. Mitglied einer bestimmten Stadt zu sein. Verbannung wurde daher oft als Form des sozialen Todes verstanden, denn es bedeutete den Ausschluss aus der Gemeinschaft, die dem Leben des Ein-

---

<sup>1</sup> Ich möchte mich bei den Herausgebern und den anderen Beiträgern für ihre Bemerkungen und Vorschläge bedanken, Sara De Decker für die Formatierung und Simone Seibert für die Übersetzung des Beitrags vom Englischen ins Deutsche.

<sup>2</sup> F. STINI, *Plenum exiliis mare: Untersuchungen zum Exil in der römischen Kaiserzeit*. *Geographica historica* 27 (Stuttgart 2011).

zelen Sinn gab.<sup>3</sup> Es überrascht nicht, dass das Exil eine intensive Trostliteratur hervorgebracht hat, die in der Regel von Philosophen verfasst wurde. Erhaltene Beispiele des Genres sind Senecas *Consolatio ad Helviam*, der seine Mutter über sein eigenes Exil tröstet (42 oder 43 n. Chr.), Diatribe IX von Musonius Rufus *Dass das Exil kein Übel ist* (62 n. Chr.), die dreizehnte Rede von Dion Chrysostomos (die zur Regierungszeit Kaiser Domitians 81–96 n. Chr. spielt), Favorinus' Rede *De exilio* (die während der Jahre 130–138 spielt), und Plutarchs Abhandlung mit demselben Titel (nach 96 n. Chr.). Alle diese Werke lassen sich ungefähr in die Periode 50–150 n. Chr. einordnen und nur eine einzige frühere Schrift ist erhalten, die Diatribe des Kynikers Teles,<sup>4</sup> die in das dritte vorchristliche Jahrhundert datiert.<sup>5</sup> Diese Schriften sind die Überreste eines in der Antike weitverbreiteten Genres. Auch wenn die oben aufgelisteten Werke verschiedene literarische Formen umfassen, wie Briefe, Diatriben und Reden, hatte das Genre doch einen hohen Grad an Kohärenz was die verwendeten Topoi angeht, eine Tatsache, die bereits Cicero ausdrücklich festgestellt hat.<sup>6</sup> Dies macht es schwierig, präzise Berührungspunkte zwischen den verschiedenen Schriften auszumachen, aber es erlaubt uns die Annahme, dass sich die Topoi bereits zu der Zeit etabliert hatten, als Philon geschrieben hat. Tatsächlich datieren die meisten erhaltenen Werke nach Philon, und die Schrift von Teles ist die einzige, die er gekannt haben kann, denn er war wahrscheinlich nicht in der Lage, das lateinische Werk von Seneca zu lesen. Dennoch zeigen die klaren Übereinstimmungen zwischen der frühen Diatribe von Teles und den späteren Werken, dass Philon die Topoi aus jetzt verlorenen Schriften der späten hellenistischen Phase gekannt haben könnte.

Alle Abhandlungen stellen als Hauptargument in den Raum, dass das Exil kein Übel darstellt, und insbesondere, dass das Exil nichts ist, was einen erschüttern sollte.<sup>7</sup> Dies lässt sich anhand einer Serie von Topoi nachverfolgen, die in den meisten Darstellungen vorkommen. E. Doblhofer hat folgende Befürchtungen identifiziert, die die philosophische Exilliteratur zu widerlegen suchte: 1) Das Exil ist ein Übel; 2) es führt zum Verlust von

<sup>3</sup> J. M. CLAASSEN, „Exile, Death and Immortality: Voices from the Grave“, *Latomus* 55 (1996) 571–590.

<sup>4</sup> Erhalten ist das fragmentarische Exzerpt eines sonst unbekanntenen Theodoros, das bei Johannes Stobaios (II 15,47) überliefert ist [Anm. von S. Seibert].

<sup>5</sup> Zur Diskussion der verschiedenen Werke, siehe E. L. GRASMÜCK, *Exilium. Untersuchungen zur Verbannung in der Antike* (Paderborn 1978) 142; DOBLHOFER 1987; CLAASSEN 1999; T. WHITMARSH, *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation* (Oxford / New York 2004) 133–180; GAERTNER 2007; NESSELRATH 2007; L. VAN HOOF, *Plutarch's Practical Ethics. The Social Dynamics of Philosophy* (Oxford 2010) 116–150.

<sup>6</sup> Cic. *Tusc.* III 34,81.

<sup>7</sup> Dies gilt für die philosophische Trostliteratur zum Exil. Die Exilbeschreibungen von Cicero und Ovid hingegen betonten den Schmerz, den das Exil auslöst, und nehmen sich ausdrücklich das Recht, über ihren bedauernden Zustand zu klagen und die Verbannung als zugefügtes Unrecht anzuprangern [Anm. von S. Seibert].

Gesundheit und Wohlstand; 3) es zieht einen Verlust intellektueller und spiritueller Fähigkeiten nach sich; 4) es führt zum Verlust von Familie und Freunden, und 5) von Amt und Würden; 6) das Exil stellt eine Demütigung dar in der Heimat und 7) am Exilort; und schließlich, 8) die Verbannung beinhaltet einen Verlust von Freiheit, sowohl was die Freiheit der Rede anbelangt als auch die Freiheit, in der Heimatstadt zu leben.<sup>8</sup> Nach einem kurzen Überblick über Philons Umgangsweise mit dem Exil werde ich herausstellen, dass *De migratione Abrahami* auf diese Topoi antwortet, nicht nur mit dem Hinweis, dass diese Widrigkeiten, entsprechend der Forderung der griechisch-römischen Philosophie, Abraham nicht erschüttern, sondern auch, dass die Gaben Gottes ihn vor allen Individuen auszeichnen. Dadurch wird Abraham zum Symbol des gelungenen tugendhaften Lebens.

## 1. Philon und das Exil

Die griechisch-römische Exilliteratur wurde eingehend erforscht, allerdings findet Philon unter den Gelehrten kaum Beachtung,<sup>9</sup> vielleicht weil die Vorstellung besteht, dass die Sichtweise eines Diasporajuden auf Exil und Auswanderung in erster Linie und hauptsächlich vom Judentum geprägt sein müsse. Tatsächlich ist die jüdische Geschichte durch Exilperioden gekennzeichnet, besonders durch den Aufenthalt in Ägypten und die babylonische Gefangenschaft.<sup>10</sup> Das Exil bedeutet hier das Schicksal des ganzen Volkes. Philon hat die Absicht, die biblische Darstellung des Exils als eine Beschreibung zu interpretieren, wie die Seele das Leben des Körpers verlässt – eine Vorstellung die auch in *De migratione* (14) Thema ist. Als Jude in Alexandria gehörte Philon der Diaspora an, die sich als eine Art Exil verstehen lässt. Er lebte in einer Stadt, die er als seine Heimatstadt betrachtete, in der jedoch die Juden eine abgegrenzte Minderheit bildeten, die von Griechen und Römern gelegentlich angefeindet wurde. Während der Unruhen im Jahr 38 n. Chr. wurden, wie Philon notiert, die Juden in Alexandria zu „Ausländern und Fremden“ (ξένους και ἐπιλυδας), und

<sup>8</sup> DOBLHOFFER 1987, 42–49. NESSELRATH 2007 betont den kynischen Ursprung der Topoi.

<sup>9</sup> Zur Übersicht siehe CLAASSEN 1999. RUNIA 2009 bietet einen guten Ausgangspunkt zum Thema Philon und Exil, versucht aber nicht, den Einfluss der Exilliteratur auf die Schriften Philons aufzudecken; siehe jetzt auch NIEHOFF 2017.

<sup>10</sup> Zu dieser Tradition siehe W. C. VAN UNNIK / P. W. VAN DER HORST, *Das Selbstverständnis der jüdischen Diaspora in der hellenistisch-römischen Zeit*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 17 (Leiden / New York 1993); SCOTT 1997; KIEFER 2005; D. I. STARLING, *Not My People. Gentiles as Exiles in Pauline Hermeneutics*. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 184 (Berlin / New York 2011). Zu Philon siehe R. BLOCH, „Leaving Home. Philo of Alexandria on the Exodus“, in: T. E. LEVY / T. SCHNEIDER / W. H. C. PROPP (Hg.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective. Text, Archaeology, Culture and Geoscience* (Cham 2015) 357–364.

mit Restriktionen ihrer öffentlichen Tätigkeiten belegt.<sup>11</sup> Aber im Gegensatz zur Diaspora nach der Zerstörung des Tempels beschreibt Philon seine eigene Situation nicht als eine des Exils: Er unterhielt Beziehungen mit Jerusalem und in seiner Schrift *In Flaccum* vergleicht er seine Gemeinde eher mit einer griechischen Kolonie, die außerhalb der Ursprungsstadt siedelt, um einer Überbevölkerung in der Heimat entgegenzuwirken.<sup>12</sup> Diese spezielle Lage in Alexandria macht verständlich, warum Philon eine zwiespältige Haltung gegenüber Städten und dem Stadtleben einnahm: Mag das Stadtleben auch eindeutig ein Element sein, das dem Einzelnen seine Zugehörigkeit verleiht, bedeutet es auch eine Quelle für Lasterhaftigkeit.<sup>13</sup>

Nichtsdestoweniger können wir Philons Verständnis des Exils nicht auf die biblische Tradition reduzieren. Tatsächlich lässt sich eine der bemerkenswertesten Beschreibungen des antiken Exils, die sich stark an griechisch-römischen Befürchtungen orientiert, in seiner Streitschrift *Gegen Flaccus* finden, welcher der Präfekt von Ägypten während der antijüdischen Unruhen in Alexandria 38 n. Chr. war. Philon erzählt, wie Flaccus bei seiner Ankunft auf der Insel Andros, auf die er verbannt wurde, allen Bewohnern zur Schau gestellt wird, wie er seiner Lage entsprechend die Wendung des Schicksals und seinen sozialen Tod beklagt, den (wie es ihm scheint) die Insel für ihn bereit hält, und wie er jeden menschlichen Kontakt meidet.<sup>14</sup> Auch andere Passagen zeigen, dass sich Philon der hellenistischen Vorstellung des Exils bewusst war.<sup>15</sup> Im Gegensatz zu den beiden oben dargestellten Formen des Exils ist diese Form des Exils individuell und nicht kollektiv: Es ist die Situation einer Person, die gewaltsam aus der Gemeinschaft, der sie angehört, ausgeschlossen wurde. Ich werde argumentieren, dass diese dritte Vorstellung vom Exil diejenige ist, die Philons Beschreibung von Abraham beeinflusst hat.

Auf den ersten Blick mag diese Abhandlung wenig bieten, was dem entspricht. Der griechische Titel lautet *Peri apoikias* (Περὶ ἀποικίας): *Apoikia* (ἀποικία) bedeutet „Umsiedlung“, das Abwandern in eine neue Heimat, und wird oft mit „Kolonie“ übersetzt.<sup>16</sup> Im vorliegenden Werk erscheint Abraham als Migrant und kann in diesem Sinne als Symbol für

<sup>11</sup> Phil. *Flacc.* 54.

<sup>12</sup> Phil. *Flacc.* 45f. Zu Jerusalem siehe Spr 2,107.

<sup>13</sup> Phil. *QG* 4,39. Siehe RUNIA 2000.

<sup>14</sup> Phil. *Flacc.* 154–169 mit M. F. BASLEZ, „Autour du Contre Flaccus de Philon d'Alexandrie. Relégation insulaire et repentance“, in: BLAUDEAU 2008, 179–190; NIEHOFF 2017. Zur Reflexion des Exils siehe *Fug.*; zur Unterscheidung zwischen freiwilliger Flucht und erzwungenem Exil siehe *Post.* 10.

<sup>15</sup> Siehe auch *Prob.* 6f.; 55; *Cher.* 2–9 mit der Beschreibung der Verbannung von Adam und Eva; 121 zur Unterscheidung von Bürger, ansässigem Ausländer und exilierter Person; *Opif.* 165. Zu Philons tiefer Verortetheit in der griechisch-römischen Kultur siehe E. KOSKENNIEMI, „Philo and Classical Education“, in: SELAND 2014, 102–128.

<sup>16</sup> Vgl. KIEFER 2005, 398–407.

das gesamte jüdische Volk dienen.<sup>17</sup> Der griechische Begriff für Exil, *phyge* (φυγή), kommt in *De migratione* nicht vor, aber in anderen Werken verwendet ihn Philon in eben diesem Sinne.<sup>18</sup> Aber *phyge* kann auch Flucht oder Vermeidung bedeuten, das heißt, einen Rückzug aus eigener Initiative.<sup>19</sup> Dies ist beispielsweise die Bedeutung in der Abhandlung *De fuga et inventione* (Περὶ φυγῆς καὶ εὐρήσεως), die sich mit der Erzählung von Hagers Flucht befasst (Gen 16,6–12). Auch diese Bedeutung kommt in *De migratione* nicht vor. In *De migratione* nämlich vermeidet Philon eindeutig die Charakterisierung von Abraham als Exilanten. Tatsächlich schlägt D. T. Runia vor, Abraham nicht als Exilanten zu betrachten und stattdessen sorgfältig zu unterscheiden zwischen einem Emigranten, der seine Heimat mit einer bestimmten Absicht verlässt, und einem Exilanten, der schlichtweg zum Verlassen gezwungen wird.<sup>20</sup> Philon intendiert definitiv, dass seine Leser diese Schlussfolgerung ziehen, aber es handelt sich nicht um eine bloße Definitionsfrage: Es besteht die bewusste Anstrengung von Philons Seite aus, Abraham *nicht* als Exilanten zu sehen, eine Wahrnehmung, derer er sich sehr wohl bewusst war.

Zunächst lässt sich die Unterscheidung zwischen Migrant und Exilant in der griechisch-römischen Exilliteratur nicht eindeutig ziehen: Sowohl Plutarch als auch Favorinus argumentieren, dass gerade das Exil der Moment ist, in dem sich erkennen lässt, dass niemand wirklich autochton ist, dass wir alle Emigranten sind, und, als Konsequenz, den gesamten Kosmos als unsere Heimatstadt betrachten sollten.<sup>21</sup> Außerdem legt Philon selbst in *Quis rerum divinarum heres sit?* Abraham die Worte in den Mund, die zeigen, dass er von anderen als Exilant betrachtet werden könnte:

Denn wer bin ich, dass du mich reden lehrtest, dass du mir einen Lohn versprichst, ein Gut, köstlicher als Wohltat und Ehrengabe? Bin ich nicht ein aus dem Vaterland Ausgewandeter? Nicht von der Verwandtschaft entfernt, dem Vaterhause entfremdet? Nennen nicht alle den Ausgestoßenen und Verbannten hilflos und ehrlos?<sup>22</sup>

An anderen Stellen versucht Philon, die Betrachtungsweise von Abraham als Exilanten zurückzuweisen. In *De Abrahamo* stellt er fest, dass Abraham sein Heimatland eigentlich nicht verlassen hat, sondern vielmehr nach Hause zurückgekehrt ist. Gleichzeitig hebt er Abrahams Mut hervor, indem er auf die allgemeine Angst vor dem Exil hinweist, einer Strafe, die er, entsprechend der griechisch-römischen Sichtweise, als beinahe dem Tod

<sup>17</sup> Phil. *Migr.* 21; 176–197.

<sup>18</sup> Einige Beispiele siehe oben, Anm. 15 und RUNIA 2009, 9–10.

<sup>19</sup> RUNIA 2009, 7–8.

<sup>20</sup> RUNIA 2009, 14.

<sup>21</sup> Plut. *De exil.* 600F; Favorinus, *De exil.* 10.

<sup>22</sup> Phil. *Her.* 26 (Übersetzung nach COHN): οὐ τῆς συγγενείας ἀπελήλαμαι; οὐ τῆς πατρῴας οἰκίας ἠλλοτριώμαι; οὐκ ἀποκῆρυκτον καὶ φυγάδα πάντες ἔξημον καὶ ἀτιμον ὀνομάζουσιν.

ebenbürtig beschreibt.<sup>23</sup> Wieder erlaubt es Philons eigener Text, Abraham als Exilanten zu betrachten. Die Möglichkeit einer anderen Wahrnehmung von Abrahams Schicksal wird in den ersten Zeilen von *De migratione* ebenfalls heraufbeschworen. Die Weisung Gottes ist klar: „Geh aus deinem Land und von deiner Verwandtschaft und aus dem Haus deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde“ (1). Abraham wird angewiesen, seine Heimat zu verlassen, was ihn innerhalb der Dichotomie freiwillige Flucht / unfreiwilliges Exil, die Philon in *De posteritate Caini* (10) formuliert, auf die Seite der Verbannten stellt. Wenn Philon an anderer Stelle darauf hinweist, dass die Gründung einer Kolonie (*apoikia*) in der Regel bedeutet, dass die Bindungen zur Ursprungsstadt gewahrt werden, ist dies bei Abraham nicht der Fall.<sup>24</sup> Außerdem würde Abrahams erzwungener Aufbruch einen griechisch-römischen Leser an die Bedingungen eines Exils erinnern. Die Allegorisierung, die direkt folgt, vermag die anfängliche Besorgnis etwas abzumildern. Diese göttliche Weisung bedeutet, wie Philon erklärt, dass Gott wünscht, dass der Mensch den Körper, die sinnliche Wahrnehmung und den Logos<sup>25</sup> verlässt (*Migr.* 2) und sich nicht von ihnen leiten lässt (7) – Vorstellungen, die mit seinem generellen Fokus auf den Fortschritt der Seele übereinstimmen.<sup>26</sup> Tatsächlich beschreibt er an anderer Stelle jeden Menschen nur als Gast auf der Erde, womit er die soziale Identifikation als hauptsächliche Identifikation in Frage stellt.<sup>27</sup> Selbst wenn daher die Allegorie die radikale Natur der Worte Gottes an Abraham abmildert, kommt man nicht umhin, an die Angst vor dem Exil erinnert zu werden, das einen ähnlich abrupten Befehl darstellt, die Heimatstadt zu verlassen.

Jemand, der Abraham von außen betrachtet, würde daher sein Schicksal als das eines Exilanten betrachten und angesichts dessen, was Gott von ihm verlangt, erschauern. Meiner Interpretation nach ist sich Philon in *De migratione* einer solch möglichen negativen Wahrnehmung bewusst, die er in *Quis rerum divinarum heres sit?* explizit vorlegt. Er begegnet solch einer negativen Lesart von Abraham, indem er dessen Schicksal mit äußerst positiven Begriffen beschreibt, die die Topoi der antiken Exilliteratur aufgreifen, wobei er weit über die Zurückweisung der negativen Wahrnehmung hinausgeht.<sup>28</sup> Obwohl die Abhandlung exegetisch ist und daher in ihrer Struktur durch das kommentierte Kapitel der Genesis bestimmt wird,<sup>29</sup> kann *De migratione* außerdem auch gelesen werden als eine Betonung der

<sup>23</sup> Phil. *Abr.* 64.

<sup>24</sup> *Conf.* 78; vgl. *Mos.* I 163.

<sup>25</sup> Siehe Anmerkung zur Übersetzung 2, S. 114.

<sup>26</sup> Vgl. A. KAMESAR, „Biblical Interpretation in Philo“, in: Id. 2009, 65–92.

<sup>27</sup> Phil. *Cher.* 120.

<sup>28</sup> Als Beispiel für Philons Vorgehensweise, ohne Bezug zum Exil, siehe WEISSER 2012.

<sup>29</sup> NIKIPROWETZKY 1977, 181.

positiven Elemente von Abrahams Wanderung am Anfang der Abhandlung und als Verweis der negativen Aspekte an ihr Ende.

## 2. Exil und das Leben der Seele

Wie wir gesehen haben, allegorisiert *De migratione* umgehend Gottes Gebot und versteht es in Bezug auf das Leben der Seele. Die Abhandlung bewegt sich damit auf einer metaphysischen Ebene, die in der Exilliteratur selten erreicht wird, welche sich, da sie von ihrer Natur her trostspendend ist, auf die Beseitigung von Schmerz und Leid konzentriert. Trotzdem gibt es selbst auf dieser Ebene einige Parallelen mit den griechisch-römischen Abhandlungen über das Exil. Bei der Zurückweisung der Widrigkeiten im Exil tendieren sie oft dazu, die Aufmerksamkeit des Adressaten darauf zu lenken, was im Leben wirklich zählt, und das ist der Zustand der eigenen Seele.

Die Parallele ist wohl am offensichtlichsten bei Plutarch.<sup>30</sup> Tatsächlich zeigt die Anfangspassage Philons einige interessante Ähnlichkeiten mit der Endpassage von Plutarch. Philon projiziert auf Abrahams Aufbruch die Vorstellung von einem Verlassen des Körpers, um dem Leben der Seele den Vorzug zu geben, eine Vorstellung die er in der hebräischen Geschichte auch im Auszug aus Ägypten findet (*Migr.* 14). Nach Philons Etymologie bedeutet das Wort „Hebräer“ „Hinübergeher“ (20), womit auf das hebräische Volk die metaphysische Reise vom Körper zur Seele projiziert wird. Plutarch hingegen schließt seine Abhandlung über das Exil mit der Diskussion eines Zitats von Empedokles, der als Vorrede zu seinen eigenen Lehrschriften sagte: „So auch ich jetzt irre herum vom Gotte vertrieben.“ Plutarch kommentiert dies als Meinung, mit der er

nicht nur sich selbst, sondern anhand seines Beispiels uns alle als solche bezeichnen will, die hier auf Erden als Fremde und Verbannte sich aufhalten [...] die Entstehung der Seele aber, welche anderswoher uns zukommt, beschönigt er durch die mildeste Bezeichnung als Reise, in Wahrheit aber irrt sie, durch göttliche Ratschlüsse und Gesetze getrieben, in der Verbannung umher ...<sup>31</sup>

Dadurch, dass Plutarch die Seele als Verbannte definiert, die im Körper gefangen ist, kann er das platonische Rahmenwerk als Argument nutzen, dass wahre Glückseligkeit der Seele angehört, und folglich vorschlagen,

<sup>30</sup> Zu Vergleichen zwischen Philon und Plutarch, siehe R. HIRSCH-LUIPOLD, „Der eine Gott bei Philon von Alexandrien und Plutarch“, in: Id., *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 54 (Berlin 2005) 141–168; F. E. BRENNK, „Philo and Plutarch on the Nature of God“, *SPhA* 26 (2014) 79–92 sowie in diesem Band Rainer Hirsch-Luipold, *passim*, und Reinhard Feldmeier, S. 198–200.

<sup>31</sup> Plut. *De exil.* 607DE (Übersetzung nach WEISE / VOGEL, leicht modifiziert).

dass das Exil, das nur die materiellen Belange des Lebens betrifft, nicht von dem ablenken sollte, was wirklich im Leben zählt.

Eine Parallele mit Senecas *Consolatio ad Helviam* lässt sich finden. Eine der Lehren, die Philon weiter hinten in der Abhandlung mit Gottes Weisung assoziiert, dass Mose das verheißene Land zwar sehen, es aber nicht betreten wird, besteht darin, „dass die schönsten der Dinge in der Natur eher sichtbar als besitzbar sind; denn das, was ein göttlicheres Los empfangen hat, zu erwerben – wie ist das möglich?“ (*Migr.* 46). Ein Lob des kontemplativen Lebens folgt. Mag die Exilliteratur oft ein Lob der Armut beinhalten,<sup>32</sup> endet dies bei Seneca mit einem Lob des ewigen Lebens der Seele:

Deswegen kann sie niemals in der Verbannung weilen, frei und den Göttern verwandt, jeder Welt und jedem Zeitalter gewachsen. Denn ihre Gedanken umfassen den ganzen Himmel und durchdringen jede vergangene und künftige Zeit. Dieser belanglose Körper, Gefängnis und Fessel des Geistes, wird hierhin und dorthin geworfen: an ihm üben sich Hinrichtungen, an ihm Räubereien, an ihm Krankheiten: die Seele allerdings selbst ist unberührbar und ewig, und an ihr kann man nicht Hand anlegen.<sup>33</sup>

Wie Moses vom momentanen Besitz des Landes ausgeschlossen ist, so ist dem Exilanten der Zugang zu seinen Besitzungen verwehrt. Sowohl Philon als auch Seneca nutzen diese Gelegenheit, um die Aufmerksamkeit auf das Immaterielle zu lenken.

Die Betonung des kontemplativen, spirituellen Lebens lässt sich folglich auch in griechisch-römischen Texten über das Exil finden, obwohl Plutarch und Seneca als Ausgangspunkt die konkreten Sorgen einer exilierten Person nehmen, um am Ende auf eine höhere, metaphysische Ebene zu sprechen zu kommen, welche Philons eigentlicher Ausgangspunkt ist. Lenkt man das Augenmerk darauf, wie antike Philosophen die materiellen Sorgen der Menschen zu transzendieren versuchen, war die Opposition zwischen Bürger und Verbanntem schon lange vor Philon, im Zuge des Stoizismus, auf eine metaphysische Ebene gehoben worden. Der stoische Weise wird als wahrer Bürger der kosmischen Stadt definiert, während das üble Subjekt ein Exilant ist. Anders ausgedrückt, nur die wahren Tugendhaften sind Mitglieder der kosmischen Stadt, während die Lasterhaftigkeit zum Ausschluss aus ihr führt. Tatsächlich sind jedoch nur wenige Menschen wahre Weise, und die meisten Menschen bemühen sich bestenfalls, Fortschritte zu machen.<sup>34</sup> Philon hat diese stoische Opposition und die damit verbundene Idee des moralischen Fortschritts aufgegriffen und diskutiert, auch wenn er sie in einen allgemeinen platonisierenden Rah-

<sup>32</sup> Zum Beispiel Plut. *De exil.* 601DE; Sen. *Cons. Helv.* 10–12.

<sup>33</sup> Sen. *Cons. Helv.* 11,7 (Übersetzung nach ROSENBACH, leicht modifiziert). Siehe auch Sen. *Ep.* 35,4.

<sup>34</sup> Siehe die Fragmente in *SVF* III 677–681. Siehe besonders Cicero, *Parad.* 27–32; *Tusc.* V 105–109.

men einbettet.<sup>35</sup> Sie passt darüber hinaus gut zu seiner Darstellung von Abraham als Verkörperung der individuellen Seele, die Fortschritte hin zur Tugend macht und, wie es bei Abraham tatsächlich der Fall ist, sie auch erreicht.<sup>36</sup> Trotzdem lässt die stoische Opposition von Bürger und Exilant zumindest die Interpretation zu, dass Abraham tatsächlich ein Exilant sein könnte, der gezwungen wurde, sein Heimatland zu verlassen. Es ist diese mögliche negative Lesart, der Philon in seiner Exegese der fünf Gaben an Abraham begegnet.

### 3. Fünf Gaben, vier Sorgen

Philon nennt fünf Gaben, die Gott Abraham verleiht: (1) ein neues Land (Gen 12,1), das als „die Hoffnung auf das betrachtende Leben“ definiert wird; (2) ein großes Volk (Gen 12,2), das „die Zunahme an Menge und Größe in den schönen Dingen“ bedeutet; (3) „der Segen“ (Gen 12,2), der als Gabe eines „lobenswerten Logos“ interpretiert wird (*Migr.* 70); (4) „der große Name“ (Gen 12,2), das heißt ein hohes Ansehen (86); und schließlich, (5) die Segnung, was bedeutet, dass Abraham es von Natur aus wert ist, gesegnet zu werden (106). Die ersten vier davon korrelieren mit einer bestimmten Sorge, die in der Exilliteratur angesprochen wird.

(1) Wie wir gesehen haben, ist es das Ziel griechisch-römischer Exilliteratur, Einzelne zu trösten und sie beginnt daher gewöhnlich mit einer Reihe der festgestellten Widrigkeiten. Eine davon ist der Verlust intellektueller und moralischer Fähigkeiten. Dies reflektiert das Gefühl, dass ein Individuum seine Fähigkeiten nur innerhalb einer Gemeinschaft ausüben kann. Der Verlust dieser Gemeinschaft zieht somit den Verlust der Fähigkeiten nach sich.<sup>37</sup> Als Antwort darauf stellt die Exilliteratur die Fähigkeiten als unbeeinflusst durch die Verbannung dar, zum Beispiel, indem sie sie durch die Natur begründet.<sup>38</sup> Werden auch Fälle eines positiven Einflusses des Exils auf das tugendhafte Leben bisweilen hervorgehoben (Diogenes von Sinope bei Musonius), betonen Philosophen wie Seneca und Plutarch, wie wir gesehen haben, dass das, was wirklich zählt, das Leben der Seele ist, was dann mit dem Einnehmen einer kontemplativeren Haltung verbunden wird.<sup>39</sup> Positiv gewendet kann das Exil schließlich zu einer Gelegen-

<sup>35</sup> Phil. *Prob.* 6–8. Vgl. C. CARLIER, *La cité de Moïse: le peuple juif chez Philon d'Alexandrie* (Turnhout 2008); RUNIA 2009, 19.

<sup>36</sup> Siehe G. ROSKAM, *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and Its Reception in (middle-)Platonism*. *Ancient and Medieval Philosophy* 33 (Leuven 2005) 173–179 für eine Zusammenfassung aller relevanten Passagen.

<sup>37</sup> DOBLHOFFER 1987, 44.

<sup>38</sup> Sen. *Cons. Helv.* 8.

<sup>39</sup> Sen. *Cons. Helv.* 11,7; Plut. *De exil.* 607DE.

heit werden, vom Trubel des normalen Lebens getrennt sich auf das zu konzentrieren, was wirklich zählt.<sup>40</sup> In seiner Diskussion der ersten Gabe an Abraham, identifiziert Philon von Beginn an die Tatsache des Aufbruchs mit einer Wendung zum kontemplativen Leben. Tatsächlich kann er, indem er die Reise Abrahams auf die Geschichte des Exodus überträgt, zwei Orte unterscheiden, einen Ort der Unmündigen und einen Ort der Vollkommenen (*Migr.* 46), einen Ort der Übung und einen Ort der Weisheit, und man sollte versuchen, vom einen zum anderen hinüber zu gelangen. Der Aufbruch wird so auf die fundamentale Bewegung übertragen, der jeder von uns in seinem Leben folgen sollte, aber statt der negativen Wahrnehmung des Aufbruchs in der Exilliteratur, ist er, im Fall von Abraham (und Philons Interpretation davon), ein grundsätzlich positiver, der einen offen macht für das, was den Menschen wirklich glücklich macht, nämlich das kontemplative Leben. Es lässt sich somit erkennen, wie Philon implizit auf die negativen Vorstellungen vom Aufbruch reagiert und dessen Beitrag zur wahren Glückseligkeit stark betont, im Gegensatz zur Exilliteratur, in der die Verbannung als Widrigkeit herabgesetzt wird. Bei Philon wird der Aufbruch in einem sehr viel positiveren Licht präsentiert und, tatsächlich, als Notwendigkeit für ein tugendhaftes Leben.

(2) Das Exil war häufig mit anderen Formen der Bestrafung verbunden, insbesondere mit dem Einzug des Vermögens. Außerdem mag ein Exilant ein weit ärmeres Leben an seinem Exilort geführt haben, als er es in seiner Ursprungsstadt getan hatte. Reaktionen auf diese Sorge unterstreichen, dass der Mensch immer das findet, was er zum Leben braucht, wenn er damit glücklich ist, was die Natur ihm gibt und was er von Natur aus braucht,<sup>41</sup> dass es an den eigenen Qualitäten liegt, etwas aus dem Leben im Exil zu machen,<sup>42</sup> und schließlich, dass das Exil einem nicht das nehmen kann, was wirklich zählt, und das ist das tugendhafte Leben.<sup>43</sup> Die zweite Gabe Gottes in Philons Exegese besteht darin,

in den Lehren der Tugend ebenso an Zahl wie an Größe zuzunehmen; er sagt nämlich, „und ich werde dich zu einem großen Volk machen“, indem er durch das ‚Volk‘ die Menge und durch ‚groß‘ die Zunahme zum Besseren hineinbringt (*Migr.* 53).

Der Aufbruch bedeutet folglich eine quantitative und qualitative Zunahme in dem, was wirklich zählt, das heißt Tugend oder, anders ausgedrückt, die Hinwendung zum Göttlichen. Philon lässt sich so verstehen, dass er

<sup>40</sup> Zum Exil als privilegierten Ort für philosophische Erfahrung siehe Sen. *Tranq.* 9,3; *Cons. Helv.* 9,3; *Ep.* 51,5 mit M. GUÉRIN-BEAUVOIS, „Le lieu de l'exil chez Sénèque: entre expérience personnelle et interprétation philosophique“, in: BLAUDEAU 2008, [191–215] 211–212; Diog. Laert. VI 49; Phil. *Flacc.* 183.

<sup>41</sup> Sen. *Cons. Helv.* 10–12.

<sup>42</sup> Muson. *Dissertatio* IX (43f.; 50 HENSE).

<sup>43</sup> Plut. *De exil.* 601C–602A.

auf die Angst vor dem Verlust von Ressourcen im Exil antwortet, indem er nicht einfach behauptet, dass das Exil einem nichts anhaben kann und dass es an einem selbst liegt, die Tugend aufrecht zu erhalten, sondern indem er betont, dass Gott tatsächlich eine Zunahme an Tugend anbietet. Philons Antwort auf die Angst vor dem Verlust von Reichtum stellt damit eine zweifache Wendung dar: von materiellen hin zu spirituellen Besitztümern und von der Kompensation durch Tugend hin zu einer Zunahme an Tugend.

Bei seiner Diskussion dieser zweiten Gabe lässt sich Philon so verstehen, dass er auf ein anderes Argument der Exilliteratur anspielt. Er führt einen Kontrast ein zwischen dem Verständigen und dem Unverständigen (*Migr.* 57–69), der ein Gefangener der Leidenschaften des irdischen Lebens bleibt. Die tugendhafte Person erhebt sich, im Gegensatz dazu, darüber hinaus und stellt den Frieden wieder her (56; 63). Dies erinnert an das Argument, dass man auch deshalb dankbar sein soll für das Exil, da es einen der Verpflichtungen enthebt, sich an politischen Auseinandersetzungen zu beteiligen.<sup>44</sup> Folglich lässt sich bei Philon nachvollziehen, wie er dieses politische Argument auf das moralische Leben generell ausgeweitet hat.

(3) Ein Verlust der Redefreiheit wurde von Exilanten oft bedauert. Tatsächlich konnte eine exilierte Person nicht am politischen Leben der Stadt, die sie beherbergte, teilnehmen (weil sie kein Bürger war) und selbstverständlich auch nicht in der Stadt, die sie exiliert hatte. Aus einer athenischen Perspektive war das Rederecht ein zentrales Element der bürgerlichen Identität. Sowohl Musonius als auch Plutarch begegnen dieser Angst, indem sie behaupten, dass ein mutiger Mann trotzdem spricht.<sup>45</sup> Plutarch führt eine lange Liste von Beispielen an, wobei er betont, dass man auf dem Gebiet, auf dem man Fachkenntnisse besitzt, immer reden kann und soll. Selbst Grammatiker und Geometer sprechen im Exil über die Gegenstände, von denen sie etwas verstehen.<sup>46</sup> Redefreiheit ist somit verbunden mit der individuellen Tugend und Courage, aber auch mit Wissen: Man kann nicht über Dinge reden, von denen man nichts versteht.<sup>47</sup> In Philons Darstellung ist die dritte Gabe Gottes, die sich in der Weisung Abrahams ausdrückt, gleich, wenn nicht identisch mit diesen beiden Elementen: Er sendet

den Segen nicht nur durch einen einzigen Teil des Logos, sondern mit beiden Teilen, da er es für richtig hält, dass der, der die Wohltat empfängt, sowohl das Beste denkt als auch das Gedachte in fähiger Weise verkündet (*Migr.* 73).

Anders ausgedrückt, Abraham erhält die Fähigkeit, gut zu sprechen und zu denken. Unter der Betonung, dass dies jemandem erlaubt, den Wett-

<sup>44</sup> Favorinus, *De exil.* 25; Plut. *De exil.* 604B.

<sup>45</sup> Muson. *Dissertatio* IX (48 HENSE); Plut. *De exil.* 605F–606D.

<sup>46</sup> Plut. *De exil.* 606C.

<sup>47</sup> Ebenso Phil. *Prob.* 48–50.

streit mit Sophisten aufzunehmen (*Migr.* 82), führt es im Endeffekt dazu, dass jemand Erfolg darin haben wird, andere zu überzeugen, was weitreichender ist als der bloße Mut, Dinge auszusprechen. Wie bei der vorigen Gabe gibt Philon zu verstehen, dass Gottes Gabe, und damit die Vorteile des Aufbruchs, mehr zu bieten haben als die Vorteile des Exils, die in der griechisch-römischen Exilliteratur genannt werden.

(4) Eine besondere Sorge für einen Exilanten war der Verlust des Ansehens, sowohl in der Heimat als auch am Exilort. Setzt man voraus, dass das Bürgerrecht einen Bürger von niedrigeren Statusgruppen, wie Sklaven, unterschied, wurde das Exil als Statusverlust betrachtet. Dies wird in allen Abhandlungen über das Exil behandelt. Seneca beispielsweise bringt es auf die Formel: *si magnus vir cecidit, magnus iacuit*, „wenn ein bedeutender Mann gefallen ist, ist er auch nach dem Fall bedeutend“ (*Cons. Helv.* 13,8). Die bedeutende Natur von jemandem wird durch das Exil nicht beeinträchtigt. Plutarch argumentiert, dass viele berühmte Männer ihre Heimatstadt verlassen haben und viele Exilanten berühmt und respektiert waren (*De exil.* 604–607). Oft verrichteten Exilanten weiterhin bedeutende Dinge. Er räumt zwar ein, dass das Exil zu einem Verlust an Ansehen führen kann, argumentiert aber, dass man als Ausgleich Dinge erhält wie Muße und Seelenfrieden. Zusammenfassend wird damit das Ansehen und die Bedeutung des Menschen vom Leben in der Heimatstadt abgekoppelt, aber die Abhandlungen stellen selten die Wichtigkeit des Ansehens an sich in Frage. Philon argumentiert ähnlich. Er interpretiert das Wort Gottes „Ich werde deinen Namen groß machen“ (Gen 12,2) als Zeichen, dass Abrahams Ansehen groß sein wird. Was darauf folgt, scheint auf den ersten Blick eine Diskussion zu sein, die das nicht-philosophische Streben nach äußerem Ansehen zu rechtfertigen sucht. Schein ohne Sein ist substanzlos, argumentiert er, aber das wahre Glück liegt im Zusammenschluss beider. Dies gleitet dann über zu einer Verteidigung des Festhaltens am buchstabengetreuen jüdischen Gesetz: Ein allegorisches Verständnis des Gesetzes darf der Beachtung seiner tatsächlichen Weisungen nicht widersprechen (*Migr.* 89–105). Diese bekannte Passage beschäftigt sich mit Diskussionen innerhalb der jüdischen Gemeinde, inwieweit an der wörtlichen Bedeutung des Gesetzes festzuhalten sei.<sup>48</sup> Sie gibt auch Diskussionen innerhalb der griechisch-römischen Philosophie wieder über die Wichtigkeit, dass sich das äußere Auftreten und das innere Selbst entsprechen und über die Möglichkeiten, mit Hilfe äußerlicher Verhaltensweisen die innere Tugend zu formen.<sup>49</sup> So viel wird auch von Philon am Ende der Diskussion unterstrichen (105). Darüber hinaus ist die Passage auch aus anderer Sicht

<sup>48</sup> Zum Hintergrund siehe NIEHOFF 2011 und die Einführung zu diesem Band, S. 17–20.

<sup>49</sup> N. SHERMAN, „The Look and Feel of Virtue“, in: C. GILL, *Virtue, Norms, and Objectivity* (Oxford 2005) 59–82.

interessant. Die wörtliche Befolgung der Regeln des Gesetzes wird durch die Tatsache gerechtfertigt, dass jemand nicht außerhalb einer sozialen Gemeinschaft leben kann, d. h. außerhalb eines Dorfes oder einer Stadt. Dies kontrastiert bemerkenswerterweise mit anderen Passagen, in denen Philon die Einsamkeit lobt, selbst beim Kommentieren derselben Genesis-Passage in einer anderen Abhandlung.<sup>50</sup> Auch wenn solche divergierenden Exegesen die generelle Ambivalenz Philons der Stadt gegenüber aufzeigen mögen,<sup>51</sup> können wir in diesem Falle davon ausgehen, dass Philon aus dem Grund diese spezielle Exegese gewählt hat, weil sie implizit auf die hellenistische Wahrnehmung des Exils ausgerichtet ist, bei der die Wichtigkeit des politischen Lebens zwar relativiert, aber niemals zurückgewiesen wird. Erstaunlicherweise geht Philon wieder von einem Ansatzpunkt aus, der den meisten Abhandlungen über das Exil entgegensteht: Abrahams Aufbruch beinhaltet nicht nur den Verlust von Ansehen, sondern wird zur Gelegenheit für einen Gewinn an Ansehen.

Betrachtet man diese vier Gaben Gottes, entsteht der Eindruck, dass Philon nicht nur die Topoi der Exilliteratur aufgreift, sondern auch zu zeigen versucht, dass die Gaben Gottes jeden Trost übertreffen, der gewöhnlich in der philosophischen Literatur auf griechisch-römischer Seite angeboten wird. Das Argument besteht darin, dass das Verlassen des eigenen Landes nicht schadet oder zu einem Verlust führt, sondern, dass es eigentlich zu einem Gewinn führen wird – einem Gewinn, der oft erstaunlich nahe herankommt an, aber immer einer höheren Ordnung angehört als die Dinge, die antike Exilanten zu verlieren fürchteten: der große Name, die Fähigkeit, gut zu sprechen, ein Zugewinn am Innehaben wertvoller Dinge, ein Fortschritt hinsichtlich des Lebens der Seele. Wenn in der Exilliteratur die Verbannung eine Gelegenheit für eine Wendung zum Inneren hin sein kann, dann werden Philons Abraham all die Dinge versprochen, die dementsprechend wirklich zählen.

Diese breite Korrelation zwischen den ersten vier Gaben und vier speziellen Sorgen das Exil betreffend wird darüber hinaus ergänzt durch spezifische Kontaktpunkte. Die Betonung des Kosmopolitismus ist eine wiederkehrende Besonderheit in der Exilliteratur, die als Hinweis genutzt wird, dass der Mensch wirklich überall zuhause ist und dass man eine weitblickendere Perspektive als die Enge der Stadtbelange begrüßen sollte.<sup>52</sup> Kosmopolitismus wird kurz erwähnt bei Philon (*Migr.* 59), wo er mit dem gewöhnlichen Leben kontrastiert wird. Ähnlich wird die Rolle von Freunden in der Exilliteratur diskutiert, was sich ebenso bei Philon wiederfinden

---

<sup>50</sup> Phil. *Abr.* 60–88. Weiteres zur philonischen Kritik an der Stadt bei RUNIA 2000, 370–372.

<sup>51</sup> RUNIA 2000. Siehe auch D. T. RUNIA, „Polis and Megalopolis. Philo and the Founding of Alexandria“, *Mnemosyne* 42 (1989) 398–412.

<sup>52</sup> Sen. *Cons. Helv.* 6–9; Plut. *De exil.* 601D.

lässt (164–173).<sup>53</sup> Zusammen zeigen diese Punkte nicht nur ein Bewusstsein für die Exilliteratur aufseiten von Philon, sondern auch seine bewusste Beschäftigung mit ihren wichtigen Topoi, um mögliche negative Vorstellungen von Abraham als Exilanten zu zerstreuen. Tatsächlich sollte man nicht überrascht sein, dass Philon am Ende der Diskussion über die Gaben Abraham als einen Weisen beschreibt (109–126).

#### 4. Die Beschwerlichkeit der Reise

Die zweite Hälfte der Abhandlung (127–225) beschäftigt sich weniger mit den Topoi der Exilliteratur. Es lassen sich aber eine Anzahl von Echos feststellen, besonders in Zusammenhang mit dem Reisen. Dem Exil geht eine Phase des Reisens voraus. Seneca mahnt den Exilanten, in froher Stimmung zu reisen:

Frisch daher und aufrecht – wohin immer die Situation uns bringt, wollen wir mit furchtlosem Schritt eilen. Durchmessen wir beliebige Länder: keine Verbannung kann man finden; nichts nämlich, was in der Welt ist, ist fremd für einen Menschen.<sup>54</sup>

Solch ein wohlmeinender Rat kann den Fakt nicht verbergen, dass das Reisen in der Antike oft anstrengend und gefährlich war und ein Anlass zur Furcht für Verbannte gewesen sein mag.<sup>55</sup> Philon widmet die zweite Hälfte der Abhandlung der Reise von Abraham. Die biblischen Worte, „Abraham machte sich auf den Weg, wie ihm der Herr gesagt hatte“, werden sogleich allegorisiert: „Dies aber ist das bei den besten Philosophen gepriesene Ziel, nämlich ‚folgend der Natur‘ zu leben“ (128). Entsprechend dieser allgemeinen Interpretation allegorisiert Philon auch die Gefahren, die am Wegesrand lauern: Leidenschaften (143), Müdigkeit (144), das Abkommen vom rechten Weg (146), die Anwesenheit zweifelnder und aufmunternder Begleiter (148–164).<sup>56</sup> Er beschließt die Abhandlung mit einer Ermahnung zur Stärke (221f.) und zur Bereitschaft, die Beschwerlichkeiten der Reise um der Weisheit willen zu begrüßen, wie es Händler um des Profits willen tun (217).

Spezifische Parallelen mit der Exilliteratur fehlen in diesem zweiten Teil, aber die Verlagerung der Beschwerlichkeit der Suche nach Weisheit auf den späteren Teil der Abhandlung verleiht *De migratione* eine andere Struktur als die in der philosophischen Exilliteratur übliche. Während letztere dazu tendiert, mit einer positiven Perspektive zu enden, nachdem alle Gegenargumente zurückgewiesen wurden, beginnt Philon mit einer sehr positiven Sicht auf all die Gaben, die Abraham erwarten, wenn er sei-

<sup>53</sup> Favorinus, *De exil.* 15–17.

<sup>54</sup> Sen. *Cons. Helv.* 8,5 (Übersetzung nach ROSENBACH).

<sup>55</sup> L. CASSON, *Travel in the Ancient World* (Baltimore 1994).

<sup>56</sup> Favorinus, *De exil.* 15f..

ne Heimat verlässt, aber er endet mit der Beschwerlichkeit, die die Reise für den Wanderer bereit hält. Der Leser von Philons Abhandlung ist erst erfreut über die hohen Gewinne, die ihn beim bereitwilligen Antritt der Reise erwarten, nur um später die Schwierigkeiten zu erfahren. In griechisch-römischen Abhandlungen über das Exil hingegen wird der Leser von seiner Erfahrung oder Wahrnehmung der gegenwärtigen Schwierigkeiten hin zu einem besseren Verständnis seines Schicksals geleitet.

## 5. Zusammenfassung

Philons Hauptintention bei der Abfassung von *De migratione* war zweifellos eine Auslegung von Genesis 12 und das Werk gehört in eine Gruppe von Abhandlungen, die sich an ein spezialisiertes, jüdisches Publikum richten.<sup>57</sup> Geht man davon aus, dass Philon tief in der antiken Kultur verwurzelt war, kam er jedoch nicht umhin, sich einer Außenseiterrolle von Abraham bewusst zu sein, in diesem Fall der eines Exilanten. Seine Exegese stellt implizit ein solches Negativverständnis von Abraham in den Raum und zeigt dabei ein vielschichtiges Bewusstsein der Topoi, die sich im griechisch-römischen Exilgenre finden lassen. Tatsächlich begegnet die Abhandlung, neben der Allegorisierung von Genesis 12, einer solch möglichen, und für einen antiken nicht-jüdischen Leser selbstverständlichen Wahrnehmung von Abraham als Exilanten. Dies unternimmt Philon auf verschiedene Arten. Er beschreibt Abraham als einen Weisen und damit, nach den aus dem Stoizismus stammenden Vorstellungen, als wahren Bürger des Kosmos (und nicht als einen Exilanten, wie es üble Subjekte sind). Darüber hinaus beharrt er auf den Gaben, die Abraham von Gott erhält. Indem er diese Gaben speziellen Sorgen gegenüberstellt, die in Abhandlungen über das Exil angesprochen werden, und indem er zeigt, dass die Gottesgaben diese überragen, gelingt es ihm aufzuzeigen, dass Abrahams Aufbruch aus seiner Heimat eine fundamental positive Erfahrung ist. Schließlich positioniert er sich unmittelbar auf der metaphysischen Ebene der Interpretation und allegorisiert Abrahams Reise als den Weg, den unsere Seelen nehmen sollten. Auf diese Weise beginnt seine Abhandlung, wie sie es tut, mit dem Ausgangspunkt, zu dem griechisch-römische Abhandlungen über das Exil ihre Leser bringen wollen: Exil und Aufbruch sind als privilegierte Orte philosophischer Erfahrung zu sehen, als Moment, in dem man gezwungen ist, soziale Zugehörigkeiten hinter sich zu lassen, die den Fortschritt hin zur Tugend behindern. Hier lässt sich wieder der universale Wert feststellen, den Philon dem Judentum zumisst als der besten

---

<sup>57</sup> G. E. STERLING, „The School of Sacred Laws“. The Social Settings of Philo's Treatises“, VC 53 (1999) [148–164] 159. Die Auslegung des Gesetzes mag, im Gegensatz dazu, auf Nicht-Juden abgezielt haben: NIEHOFF 2001, 170–177. 185.

Inkarnation des Strebens nach Tugend, das sich auch in der griechischen Philosophie finden lässt.

Philon beschäftigt sich somit gründlich und kreativ mit der griechisch-römischen Kultur. Tatsächlich lässt sich Philon, indem er die Reise Abrahams als Reise allegorisiert, die jede individuelle Seele auf sich nehmen sollte, als jemand verstehen, der die individuelle Perspektive, die typisch für die griechisch-römische Gesellschaft ist, in der das Exil die Bestrafung eines Individuums war,<sup>58</sup> vermischt mit dem eher kollektiven Verständnis des Exils, das in der jüdischen Tradition verankert ist, mit dem babylonischen Exil als Modell. In dieser Abhandlung ist die Präsenz beider Traditionen implizit aber deutlich vorhanden, allerdings in verkehrter Reihenfolge, um den Leser zu veranlassen, den Vorrang von Abrahams Reise gegenüber der eines regulären Exilanten zu akzeptieren – übereinstimmend mit Philons genereller Sichtweise, dass das Judentum die höherstehende Realisierung der Tugenden verkörpert, die ansonsten in Verbindung mit der griechischen Philosophie gesehen werden.<sup>59</sup>

Philons Bestreben, die traditionellen Topoi der Exilliteratur auszuarbeiten zeigt auch, dass er mit diesem Genre philosophischen Schreibens wohlvertraut war. Tatsächlich geht Philon allen bedeutenden philosophischen Schriften über das Exil, außer der von Teles, voraus, und kann somit – wenn überhaupt notwendig – als Beleg genutzt werden, dass die verschiedenen Topoi vor Seneca, Musonius und den anderen etabliert waren. Geht man davon aus, dass sich Philon auch anderer Aspekte der Konsolationsliteratur und der philologischen Methoden griechischer Philosophie bewusst war,<sup>60</sup> kann diese Schlussfolgerung wahrscheinlich auf die antike philosophische Literatur insgesamt ausgedehnt werden, was aufzeigt, dass er sich nicht nur der Lehren der griechischen Philosophie bewusst war, sondern auch der Formen, in denen sie abgefasst wurde, und Philon sich eigenständig an zeitgenössischen Debatten beteiligt hat.

<sup>58</sup> Darin folgte ihm Josephos : L. H. FELDMAN, „Exile in Josephus“, in: SCOTT 1997, 145–172.

<sup>59</sup> NIKIPROWETZKY 1977, 156–157; D. DAWSON, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley 1992) 121–122; NIEHOFF 2001, 111–158.

<sup>60</sup> NIEHOFF 2011, 133–185; WEISSER 2012.

# *De migratione Abrahami* als Kontext des Neuen Testaments\*

Florian Wilk

## 1. Einführung

Das Vorhaben, die Bedeutung der philonischen Schrift *De migratione Abrahami* für das Verständnis des Neuen Testaments zu erläutern, bedarf einer methodologischen Reflexion: Wie soll der allegoretische Kommentar zu Gen 12,1–6, den der jüdische Philosoph aus Alexandria wohl deutlich vor 38 n. Chr. verfasste,<sup>1</sup> mit den Evangelien und Briefen des Neuen Testaments in Beziehung gesetzt werden, die ab ca. 50 n. Chr. an verschiedenen Orten des Römischen Reiches zwischen Jerusalem und Rom entstanden?

Eine schlichte Zusammenstellung begrifflicher oder konzeptioneller ‚Parallelen‘ wäre, wie einst Samuel Sandmel mit Blick auf die Verbindungslinien zwischen neutestamentlichen und antik-jüdischen Texten dargelegt hat, wenig hilfreich, ja, irreführend: Zum einen spiegeln derartige Parallelen oftmals nur Gedankengut wider, das viele jüdische Gruppierungen in hellenistisch-römischer Zeit, einschließlich des entstehenden Christentums, teilten; zum andern müssen die parallelisierten Aussagen in ihren jeweiligen literarischen Kontexten verortet werden, wenn sie dazu verhelfen sollen, einen neutestamentlichen Aussagezusammenhang besser zu verstehen.<sup>2</sup>

Es gilt daher allererst Philons Stimme selbst wahrzunehmen, bevor man seine Schriften dazu verwendet, das Neue Testament zu erläutern.<sup>3</sup> Dabei muss die Eigenart des hier zu behandelnden Traktats beachtet werden. Natürlich geht es nicht an, diesen vom übrigen Werk des Autors zu isolieren – so wenig, wie man Philons Wirken insgesamt aus seinem jüdischen Um-

---

\* Berndt Schaller, meinem Lehrer, Mentor und Freund, in tiefer Dankbarkeit gewidmet.

<sup>1</sup> Vgl. zur Datierung MORRIS 1987, 841–844, sowie NIEHOFF 2011, 133–151.

<sup>2</sup> Vgl. SANDMEL 1962, [2–8] 2: „Detailed study is the criterion, and the detailed study ought to respect the context and not to be limited to juxtaposing mere excerpts. Two passages may sound the same in splendid isolation from their context, but when seen in context reflect difference rather than similarity“, sowie 5: „The knowledge on our part of the parallels may assist us in understanding Paul; but if we make him mean only what the parallels mean, we are using the parallels in a way that can lead us to misunderstand Paul.“

<sup>3</sup> Vgl. G. E. STERLING, „The Place of Philo of Alexandria in the Study of Christian Origins“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, [21–52] 24.

feld in Alexandria herauslösen sollte.<sup>4</sup> Doch zum einen dürfen die markanten, durch verschiedene Abfassungssituationen und -intentionen bedingten Unterschiede zwischen dem sog. Allegorischen Kommentar<sup>5</sup> zu Texten aus der Genesis – dem *De migratione Abrahami* zugehört – und den anderen beiden, wahrscheinlich später entstandenen Schriftenreihen *Expositio Legis* und *Quaestiones et solutiones* nicht eingeebnet werden;<sup>6</sup> zum andern gebietet der eng gesteckte Rahmen des vorliegenden Beitrags, sich in der Reflexion weitgehend auf den genannten Traktat selbst zu beschränken.

Im Folgenden werde ich daher zunächst *De migratione Abrahami* hinsichtlich seiner Form, seines Themas und seiner Anlage beschreiben, um auf dieser Grundlage Möglichkeiten der Verknüpfung dieses Werkes mit neutestamentlichen Büchern auszuloten.

## 2. Zu Form, Thema und Anlage der philonischen Schrift

### 2.1. Ein innerjüdisches Lehrgespräch ...

*De migratione Abrahami* ist in kommunikativer Hinsicht dadurch gekennzeichnet, dass der Autor einerseits recht bald selbst in Erscheinung tritt und dies bis zum Ende immer wieder tut,<sup>7</sup> andererseits seinen geneigten Leser fast durchgängig als Individuum anspricht.<sup>8</sup> Ihn will Philon unterweisen,<sup>9</sup> und dazu schließt er sich mit ihm wiederholt in dem „Wir“ derer zusammen, die den Verstand zur Geltung bringen und sich gemeinsam um Verstehen bemühen.<sup>10</sup> Dies geschieht bisweilen im Bezug auf Gegebenheiten, die alle Menschen betreffen.<sup>11</sup> Im Ganzen aber handelt es sich um ein

<sup>4</sup> Vgl. zum ersten Gesichtspunkt SANDMEL 1962, 7, zum zweiten HURTADO 2004, 82.

<sup>5</sup> Da Philon in diesem Kommentar Allegorese betreibt (s. unten, S. 228–232), ist das Werk an sich treffender als „allegoretischer Kommentar“ zu bezeichnen. [Eine Werkübersicht findet sich in diesem Band oben, auf den Seiten 9–10. Siehe auch die Ausführungen zum Allegorischen Kommentar auf den Seiten 13–17.]

<sup>6</sup> Vgl. BÖHM 2005, 409, zur Charakterisierung der Reihen KAISER 2015, 31–33, 35–37.

<sup>7</sup> Vgl. das Autoren-Ich in *Migr.* 17; 34f.; 51; 53; 75; 86; 95; 124; 130f.; 138; 156; 164; 187; 203; 208; 225 sowie das Autoren-Wir in 7; 197; 205.

<sup>8</sup> Vgl. die 2. Person Sing. in *Migr.* 4; 7–12; 45f.; 74; 83; 94; 102; 111; 160; 205. Die Anrede in der 2. Person Pl. bleibt auf solche Passagen beschränkt, in denen Philon andere Denker kritisiert, die sich aufgrund ihrer kosmologischen Kenntnisse „für weise halten“ (136–138) oder noch „in der sinnlichen Wahrnehmung befangen“ sind (189–192); letztgenanntem Passus geht dabei eine Mose selbst (vgl. 180) in den Mund gelegte ‚Belehrung‘ (184–187) derer voraus, die sich nur mit dem sichtbaren Kosmos beschäftigen (vgl. 178f.).

<sup>9</sup> Vgl. v. a. διδάσκω κτλ. nebst μαθητῶν κτλ. in *Migr.* 29; 39; 140.

<sup>10</sup> Vgl. zum einen *Migr.* 3: „unser Vater ist der Verstand“ (hier und im Folgenden an manchen anderen Stellen weiche ich von der Übersetzung Heinz-Günther Nesselraths ab, um Philons Gebrauch bestimmter, z. T. technischer Begriffe im Deutschen deutlicher abzubilden), sowie 100; 124, zum andern den Gebrauch der 1. Person Pl. in *Migr.* 26; 102; 109; 176; 216.

<sup>11</sup> Vgl. den universalen Sinn der 1. Person Pl. in *Migr.* 50–52; 104; 142; 193; 212.

Gespräch, das innerhalb des Gottesvolkes Israel stattfindet. Das zeigt sich zum einen dort, wo Philon die 1. Person Plural auf eine Gemeinschaft anwendet, die (a) die von den Vätern ererbten, in der Heiligen Schrift festgelegten Sitten wie Arbeitsruhe am siebten Tag, jahreszeitliche Festversammlungen, Beschneidung und Tempelriten bewahrt sowie (b) auf ihre Weise am Auszug aus Ägypten teilhat.<sup>12</sup> Es zeigt sich zum andern darin, dass Philon seinen Leser einmal ausdrücklich „dem reinsten und scharfsichtigsten Geschlecht, dem der Vater des Alls die eigenen Werke zeigt“, zuordnet<sup>13</sup> – einem Geschlecht, das andernorts schlicht „das mit Sehen begabte Geschlecht“ heißt<sup>14</sup> und als solches auf den umbenannten Erzvater Jakob zurückgeführt, also mit dem Volk Israel identifiziert wird.<sup>15</sup> *De migratione Abrahami* wendet sich demnach an einen jüdischen Leser. Ihm will Philon in diesem Werk vermitteln, was es in Wahrheit bedeutet, „vom Geschlecht der Hebräer zu sein“.<sup>16</sup>

## 2.2. ... über den „Weg zum Heil“ ...

Das Thema der Schrift ist, ausweislich der an das einleitende Zitat (*Migr.* 1) anknüpfenden Eröffnung des Gedankengangs, der Weg zu dem „Heil“ ( $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ ),<sup>17</sup> das Gott dem Menschen zugedacht hat. Dieses „Heil“ besteht – der dem Menschen eigenen „Sehnsucht nach Gott“ (157) gemäß – letztlich darin, am Lebensende „Unsterblichkeit“ zu empfangen,<sup>18</sup> „in die zeitlose Natur hinüberzugehen“ und „dem Vollendung bringenden Gott“ zu be-

<sup>12</sup> Vgl. *Migr.* 88–92 und 151f.

<sup>13</sup> *Migr.* 46 (mit direkter Anrede des Lesers).

<sup>14</sup> Vgl. *Migr.* 18. Gegenstand dieser Sehfähigkeit ist nach *Migr.* 54 „der Seiende“.

<sup>15</sup> Vgl. die Anwendung des Prädikats „der Sehende“ auf den Erzvater Jakob-Israel in *Migr.* 39; 201, auf das Volk Israel in 113; 125 (hier erscheinen Abraham, Isaak und Jakob als „die dreifachen Früchte des Sehenden, Israel“); 224. Grundlage dieser Anwendung ist eine etymologische Deutung des Namens Israel (vgl. z. B. *Congr.* 51). Zur Sache vgl. *Conf.* 56: „Wir sind das Geschlecht ‚der Erwählten‘ des Gott sehenden ‚Israels‘ (s. Ex 24,11) ...“

<sup>16</sup> Vgl. *Migr.* 20. Diesbezüglich von einer „anthropologischen Interpretation des Begriffs Israel“ zu sprechen (so N. UMEMOTO, „Juden, ‚Heiden‘ und das Menschengeschlecht in der Sicht Philons von Alexandria“, in: R. FELDMEIER / U. HECKEL [Hg.], *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*. WUNT 70 [Tübingen 1994] [22–51] 37, mit Blick auf das gesamte Opus Philons), ist missverständlich. Jedenfalls geht es im sog. Allegorischen Kommentar nicht darum, die Durchlässigkeit der Grenze zwischen Israel und den Völkern aufzuweisen (vgl. BÖHM 2004, 390: „Abraham ist nur in der *Expositio Legis* der Prototyp des Proselyten“). Und „daß der Begriff  $\text{I}\sigma\text{ρα}\eta\lambda$  den Rahmen des jüdischen Volkes sprengt“, ist jedenfalls in *De migratione Abrahami* keineswegs „stark angebahnt“ (gegen W. GUTBROD, „ $\text{I}\sigma\text{ρα}\eta\lambda$  κτλ. C.  $\text{I}\sigma\text{υ}\delta\alpha\iota\omicron\varsigma$ ,  $\text{I}\sigma\text{ρα}\eta\lambda$ ,  $\text{E}\beta\omicron\omicron\alpha\iota\omicron\varsigma$  in der griechisch-hellenistischen Literatur“, *ThWNT III* [1938] [370–376] 373). Vielmehr dient diese Schrift Philons dazu aufzuzeigen, wie ein Jude seiner Teilhabe an der Erwählung des Volkes Israel entsprechen kann (vgl. *Migr.* 58f.; 63).

<sup>17</sup> Vgl. *Migr.* 2, zum Motiv des „Heils“ bzw. der „Rettung“ ferner 25f.; 63; 124.

<sup>18</sup> Vgl. *Migr.* 37; 189.

gegen (139). Das aber wird nach Philon nur denen beschieden sein,<sup>19</sup> die den „Weg zum Heil“ (26) als den Weg, der – von Gott selbst angelegt (146) – zu Gott führt (171), schon während ihres Erdenlebens voller „Vertrauen“ (43f.) beschreiten und sich auf ihm „Gott nähern“ (59).<sup>20</sup>

Dazu gilt es, sich der göttlichen Führung anzubefehlen (*Migr.* 171), wie sie der „göttliche Logos“ bietet (174). Gott selbst als „das wahrhaft Seiende“ tritt ja in dem „All“, das er mittels seiner Macht „gesetzt und eingerichtet und geordnet hat“, nirgends in Erscheinung (182f.).<sup>21</sup> Da aber Gott den Kosmos durch den Logos geschaffen hat und kontinuierlich steuert (6),<sup>22</sup> ist der Logos auch für den Lebensweg des verständigen Menschen der bestmögliche „Steuermann“ (67); er sorgt dafür, dass man „Gott folgt“ und eben dadurch zugleich – so, wie es die „besten Philosophen“ besungen haben – „der Natur folgend“ lebt (128).<sup>23</sup>

Was einem der Logos erschließt, ist die „Schau des Seienden“ (*Migr.* 169f.).<sup>24</sup> Dieser Ausdruck bedarf freilich einer doppelten Präzisierung. Zum einen vollzieht sich jene „Schau“ nicht mit den Augen; wie Gott selbst (183) bleibt auch der Logos unsichtbar, sodass er samt allem, was er vermittelt, nur von der Seele erfasst wird (4f.).<sup>25</sup> In der Tat vermag sie Gottes Stimme und Gottes Worte zu „sehen“ (47–52).<sup>26</sup> Genauer gesagt, ist es der – ebenfalls unsichtbare (51) – „Verstand“ (νοῦς), dem Gott sich zu erkennen gibt<sup>27</sup> und die Möglichkeit eröffnet, beim „Vater der Frömmigkeit und Heiligkeit“ anzukommen (194).<sup>28</sup> Denn der Verstand bildet innerhalb der Seele die eine wohlgeordnete Abteilung, die der Logos anführt (60)<sup>29</sup> und die ihrerseits alle anderen Teile des Menschen umsorgt und beaufsichtigt (3).<sup>30</sup> Zum ändern ist es auch dem Verstand nicht möglich, Gott selbst in

<sup>19</sup> Man beachte den Hinweis auf den Ausschluss vom künftigen Heil in *Migr.* 143.

<sup>20</sup> Zum letztgenannten Gedanken vgl. *Migr.* 132, zum „Vertrauen“ s. ferner u. Anm. 39.

<sup>21</sup> Vgl. dazu einerseits *Migr.* 192 (Gott steht außerhalb der materiellen Natur), andererseits 41; 103; 135; 180f.; 194 (Gott hat den Kosmos geformt, gemacht o. ä.).

<sup>22</sup> Zur Lenkung des Kosmos vgl. ferner *Migr.* 186.

<sup>23</sup> Dementsprechend kann Philon in *Migr.* 105 vom „Logos der Natur“ sprechen. Zu der biblischen Wendung „Gott folgen“ vgl. noch 131; 146; 173. [Zu dem in der *Migratio* fassbaren stoischen Gedankengut siehe die Einführung, S. 20–23; zur stoischen Vorstellung der Gotteserkenntnis siehe den Beitrag von Reinhard Feldmeier, S. 188–189 und 196 in diesem Band.]

<sup>24</sup> Zum Motiv der Gottesschau vgl. auch *Migr.* 54 (s. o. Anm. 14); 192; 201 (s. o. Anm. 15) sowie 150: „die göttliche Schau (θεωρία)“ und 195: „den Vater des Alls wahrnehmen (κατανοήσαι)“, „zur Betrachtung (ἐπισκεψίς) des Seienden kommen“. [Zum platonischen Einfluss auf Philons Erkenntnislehre siehe die Einführung in diesem Band, S. 23–26.]

<sup>25</sup> Zur Ausrichtung der Seele auf das Unsichtbare vgl. *Migr.* 214.

<sup>26</sup> Vom „Auge der Seele“ (*Migr.* 48) spricht Philon auch in 39; 165 (Pl.); 191.

<sup>27</sup> Vgl. *Migr.* 80, wo Gott als „Souffleur des Verstandes“ bezeichnet wird.

<sup>28</sup> Vgl. dazu die Rede vom „Zusammenkommen“ mit Gott in *Migr.* 30.

<sup>29</sup> Demgemäß wird der Ausdruck „Gott folgen“ (s. o. Anm. 23) von Philon auf die Seele (*Migr.* 131) und den Verstand (146) angewendet.

<sup>30</sup> Zur Vorrangstellung des Verstandes vgl. ferner *Migr.* 119; 124; 170; 186; 219.

seinem Wesen zu erfassen.<sup>31</sup> Vielmehr lernt er Gott insoweit kennen (195), als er wahrnimmt, was Gott durch „die eigenen Werke“ von sich „zeigt“ (46).<sup>32</sup> Da nun der Verstand als solcher im „Denken“ (διάνοια)<sup>33</sup> mit „intelligiblen Dingen“ (τὰ νοητά) befasst ist (77),<sup>34</sup> vollzieht sich jenes Zeigen in Form rein gefasster „Gedanken“ (73), die dem Menschen ungewollt „von oben her“ zukommen<sup>35</sup> und ihn „verstehen“ lassen (34f.), wie Gott den Kosmos lenkt (186) und wie der Mensch mit Gott, und Gott mit ihm, verbunden ist (81).

Es ist diese Gedankenbewegung,<sup>36</sup> die zu einem „glückseligen Leben“ (*Migr.* 11) führt und den Pfad zur „Unsterblichkeit“ ebnet (189–191). Denn da Gott den Kosmos nach einer „körperlosen und intelligiblen“ Idee geformt hat (103), sind „die nur durch Denken zugänglichen Güter“ (τὰ νοητὰ ἀγαθὰ) als „göttliche und wahrhaft heilige“ im eigentlichen Sinne „lebensnotwendig“ (104f.).<sup>37</sup> Philon kann diesbezüglich auch von „Wissen“ (ἐπιστήμη) oder „Weisheit“ (σοφία) als dem göttlichen „Licht“ sprechen, dass Gott die Menschen sehen lasse (39f.).<sup>38</sup> Dabei gilt ihm die Weisheit, die im „Vertrauen auf absolut wahre Tatsachen“ zu finden ist (171),<sup>39</sup> im Grunde als die „dem Menschengeschlecht ureigenste Sache“ (218), *de facto* aber als Ort allein der Vollkommenen (46). Wer sich hier aufhält, führt das bestmögliche, weil „betrachtende“ und insofern „logos-gemäße“

<sup>31</sup> In *Migr.* 192 (dazu s. o. Anm. 8) bestreitet Philon, dass der menschliche Verstand „das Seiende unverhüllt sehen“ könne, und besteht darauf, dass es „nicht umfasst wird“; nach 182f. bezieht sich deshalb der Ausdruck „Gott im Himmel oben und auf der Erde unten“ nicht auf „den Seienden“, der nirgends erscheine, sondern auf „Gottes Macht“; und in 195 heißt Gott dann „der schwer zu erratende und schwer zu verfolgende Vater des Alls“. Noch deutlicher äußert sich Philon diesbezüglich in *Post.* 167–169 (unter Rekurs auf *Dtn* 32,39): Es sei ausgeschlossen, dass Geschöpfe Gott seinem „Sein“ (οὐσία) nach wahrnehmen; nur sein „Dasein“ (ὑπαρξίς) lasse Gott sie durch seine Mächte erkennen.

<sup>32</sup> Zur Rede vom „Zeigen“ Gottes vgl. noch *Migr.* 35; 40; 53.

<sup>33</sup> Nach *Migr.* 50 ist auch (s. o. bei Anm. 25–27) das Denken unsichtbar. Zur Verbindung von νοῦς und διάνοια vgl. 214.

<sup>34</sup> Vgl. dazu ferner *Migr.* 13; 190f.; 209, ähnlich 95: θεωρετὸν νοῆσαι.

<sup>35</sup> Zur Herkunft solcher „Gedanken“ (ἐνθυμήματα oder νοήματα) von Gott vgl. auch *Migr.* 80f. sowie 101: Isaak betet für Jakob um „den intelligiblen und himmlischen Regen“.

<sup>36</sup> Vgl. *Migr.* 77: Der Verstand „bewegt sich in den Dingen des Allführenden“.

<sup>37</sup> Vgl. dazu das Bild von der „Nahrung“ für Seele, Verstand und Denken in *Migr.* 36; 157; 205; 214. – In 141 wird demgemäß „das Intelligible“ mit dem „Unsterblichen“ identifiziert. Vgl. ferner 53: Gott schenke der Seele die „Schau der unsterblichen Dinge“.

<sup>38</sup> Wissen und Weisheit sind nach Philon allererst Gott zu eigen (*Migr.* 40f.) und haben in ihm ihren Ursprung (42); letztlich sei nur er, der alleinige Gott, wirklich weise (134). Vgl. noch 76: Gott ließ dem Mose „den Lichtschein der Wahrheit durch die unsterblichen Worte des Wissens und der Weisheit aufblitzen“, ferner 35; 47 zur Verwendung der Licht-Metapher sowie 90; 171; 184; 190 zur Ausrichtung der Menschen auf die „Wahrheit“.

<sup>39</sup> Vgl. dazu *Migr.* 44: Im „Vertrauen“ (πίστις) auf den Urheber der Verheißung nehme die Seele an, „dass das (noch) nicht Vorhandene bereits unzweifelhaft vorhanden sei“; und durch solches Vertrauen sei „das vollkommene Gut als Kampfpfeil gefunden“. Vgl. ferner 18; 68; 171 und s. o. bei und in Anm. 20.

(λογικός) Leben (47);<sup>40</sup> er widmet sich also – als Weiser „von Liebe zu den unkörperlichen und unvergänglichen Dingen beherrscht“ (13)<sup>41</sup> – ganz den „Erforschungen, die sich um Gott und seine heiligsten Kräfte drehen“ (76) und strebt danach, „nicht vom höchsten Gott getrennt zu werden“ (58).

Zur Weisheit als dem „väterlichen Land des heiligen Logos“ (*Migr.* 28) muss man freilich erst hingelangen; man steht somit vor der Aufgabe, weise zu werden (109). Daher thematisiert *De migratione Abrahami* immer wieder das ‚Unterwegs-Sein‘ des Menschen.<sup>42</sup> Dieses Bild verweist auf die dem Leser empfohlene „Arbeit der Bildung“ (223: πόνος παιδείας), also auf einen Lernprozess,<sup>43</sup> der weithin den Charakter eines Kampfes hat.<sup>44</sup> Erst wenn ein Mensch „zur Spitze der Erkenntnis gelangt“ ist und Vollkommenheit erlangt hat (174f.),<sup>45</sup> wird das „Üben“ aufhören (214);<sup>46</sup> er wird dann des Lernens nicht mehr bedürfen, sondern sich selbst unterrichten sowie andere lehren können (140)<sup>47</sup> und insofern dem Logos ebenbürtig werden (175).<sup>48</sup>

So gewiss nun Gott solche „Vollendung bringt“<sup>49</sup> und Menschen zuvor im „unaufhörlichen Krieg des Lebens“ auf Gottes „Waffenhilfe“ angewiesen sind (*Migr.* 56f.),<sup>50</sup> so gewiss ist es dem Leser der philonischen

<sup>40</sup> Vom „betrachtenden Leben“ handelt auch *Migr.* 70; 165; vgl. dazu den Ausdruck „der die Schau liebt“ in 164f. und 191. Zur Logos-Gemäßheit vgl. 214: Wer vollendet ist, verbringt sein Leben mit „Dingen, die (nur) vom Logos betrachtet werden können“. Ferner s. o. Anm. 24.

<sup>41</sup> Vgl. dazu die Rede von „Liebhabern von Weisheit und Wissen“ in *Migr.* 57 sowie die Anwendung des Begriffs „Liebhaber der Weisheit“ auf Jakob (101) und Abraham (149, ähnlich 164: „Liebhaber vernünftigen Denkens“). Letzterer heißt andernorts „weise“ (94; 122) oder wird schlicht als „der Weise“ bezeichnet (13; 109; 129f.; 140). Zu Mose s. u. Anm. 102. [Zur von Platon beeinflussten *Imitatio Dei* siehe die Einführung in diesem Band, S. 25–26.]

<sup>42</sup> Vgl. μετανίστημι κτλ. (*Migr.* 2; 20; 28; 189), ἔρχομαι κτλ. (9f.; 170; 216), βαίνω κτλ. (25; 128), ὁδεύω κτλ. (26; 100; 133; 143; 146; 149; 170f.; 174f.; 195; 219f.), εἶμι κτλ. (104; 146), διδράσκω (129), ἀτραπός (129; 146), πορεύομαι (133), βαδίζω (143), ἀποικία (176).

<sup>43</sup> Vgl. die Hinweise auf die Notwendigkeit zu „lernen“ (*Migr.* 39; 189; 192; 195), manches aber auch zu „verlernen“ (149; 151), und die idealtypische Präsentation des „Lernbegierigen“ in 216; 221. Von „Erziehung/Bildung“ ist ferner in 8; 14; 71f.; 116; 197 die Rede.

<sup>44</sup> Vgl. den Gebrauch von ἀγών κτλ. (26f.; 75; 200), ἄθλον κτλ. (26f.; 44; 109; 133f.; 167; 200), πάλαισμα κτλ. (26; 75; 200), πόλεμος κτλ. (56; 61–63), μάχομαι κτλ. (152; 210; 218).

<sup>45</sup> Vgl. zum Ziel der Vollkommenheit des Menschen *Migr.* 46; 106; 127; 214; 220; 223.

<sup>46</sup> Zum Motiv der Übung (ἄσκησις κτλ.) vgl. noch *Migr.* 28; 166; in 5; 38; 199; 213 wird Jakob selbst „der Asket“ genannt.

<sup>47</sup> Zur Rede vom „Selbstlerner“ (den Isaak darstellt) vgl. noch *Migr.* 29; 101, ferner 167.

<sup>48</sup> Vgl. D. ZELLER, „Philonische Logos-Theologie im Hintergrund des Konflikts von 1 Kor 1–4?“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, [155–164] 164 und 161: Es liege „ein Vergleich ... mit dem Logos“ vor; gegen G. SELLIN, „Einflüsse philonischer Logos-Theologie in Korinth. Weisheit und Apostelparteien (1 Kor 1–4)“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, [165–172] 170, der diesbezüglich von funktionaler „Identität“ spricht.

<sup>49</sup> Siehe o. nach Anm. 18 und vgl. noch *Migr.* 31.

<sup>50</sup> Vgl. zu Gottes ‚Waffenhilfe‘ auch *Migr.* 62f.

Schrift aufgegeben, seinerseits jenen Kampf zu führen, jenen Weg selbst zu gehen.<sup>51</sup> Dies geschieht, indem er sich als Mensch, erstens, selbst erkennt (8)<sup>52</sup> und demgemäß, zweitens, „das Haus der Seele als wirklich der Seele gehörig“ errichtet (214). Das Erste ist notwendig, weil man nicht durch Erkundung des Kosmos,<sup>53</sup> sondern – aufgrund der durch Logos und Verstand gegebenen Analogie und Verbindung zwischen Gott und Mensch<sup>54</sup> – allein durch Erforschung seiner selbst „ein klares Wissen von Gott und seinen Werken“ erhält (185).<sup>55</sup> Das Zweite vollzieht sich durch einen Prozess der „Reinigung“ der Seele (2),<sup>56</sup> den Philon auch als „Übergang“ bezeichnet.<sup>57</sup>

Diese Reinigung erfolgt, indem die Seele, die Gott fürchtet,<sup>58</sup> „alles Sterbliche“ zurücklässt (*Migr.* 18):<sup>59</sup> den Körper samt seinen Begierden und Affekten,<sup>60</sup> die sinnliche Wahrnehmung<sup>61</sup> sowie den „geäußerten Logos“, d. h. die Rede.<sup>62</sup> Da der Leser freilich auf Erden „mit dem Körper“ (88) und inmitten einer „Gemeinschaft von Menschen“ (90) lebt,<sup>63</sup> kann er sich zeit seines Lebens von Rede, Wahrnehmung und Körper nicht einfach „trennen“ (7). Wie der Körper „das Haus der Seele“ ist (93), so ist die sinnliche Wahrnehmung „das körperliche Haus des Denkens“ (187) – und der

<sup>51</sup> Vgl. dazu die Imperative in *Migr.* 8–10; 12; 146, den Gebrauch von ἀναγκαῖον, δεῖν, προσήκει oder χρῆν in 12; 25; 28; 61; 197; 223 und den von Verbaladjektiven wie πονορητέον in 88; 93. In 219f.; 222 wendet sich Philon direkt an Seele und Denken des Lesers.

<sup>52</sup> Vgl. dazu auch *Migr.* 13; 137.

<sup>53</sup> Vgl. die Kritik der „Chaldäer“ in *Migr.* 178–187 (s. o. Anm. 8), ähnlich 136–138. [Zu Philons allegorischer Deutung der chaldäischen Astrologie siehe auch die Einführung, S. 16–17 und 21, sowie den Beitrag von Reinhard Feldmeier, S. 188–189 und 196 in diesem Band.]

<sup>54</sup> Zur Analogie vgl. *Migr.* 3–6; 186; 192f., zur Verbindung vgl. 28; 51f.; 60; 67; 128; 169; 195; 214 sowie die Identifikation des Logos mit dem Hohepriester in 102. Zur logischen Unausgeglichenheit des philonischen Logos-Konzepts vgl. MORRIS 1987, 884: „The Logos as mediator must be both distinct from both parties [i.e., God and world], and yet also be in some way like both parties, and this contradiction is unresolved.“

<sup>55</sup> In *Migr.* 186–195 wird dieser Gedanke, unter besonderer Berücksichtigung der sinnlichen Wahrnehmungen, breit ausgeführt; vgl. ferner 219–222, ähnlich 138.

<sup>56</sup> Zum Motiv der „gereinigten Seele“ vgl. *Migr.* 52 (sowie 17; 19; 46; 65; 69; 98; 190).

<sup>57</sup> Vgl. dazu *Migr.* 20 (s. o. bei Anm. 16) mit Bezug auf die Zugehörigkeit zum „Geschlecht der Hebräer“ („übersetzt bedeutet ‚Hebräer‘ nämlich ‚Hinübergeher‘ [περάτης]“) sowie 25 mit Bezug auf das Opfer des „Passa“ („dies aber heißt übersetzt ‚Übergang‘ [διάβασις]“).

<sup>58</sup> Vgl. dazu *Migr.* 21 (wo Gottesfurcht und Liebe zu Gott unterschieden sind); 132; 215.

<sup>59</sup> Vgl. auch *Migr.* 23 (χωρέω); 53; 192 (ἀπόλειψις), ähnlich 141.

<sup>60</sup> Vgl. *Migr.* 2f.; 9; 14; 16; 18; 22f.; 25; 67f.; 92; 151; 154; 192; 208, ähnlich 155; 197.

<sup>61</sup> Vgl. *Migr.* 2f.; 10; 13; 20; 28; 141; 192; 195; 200f.; 214, ähnlich 197.

<sup>62</sup> Zu Letzterem vgl. *Migr.* 2–4; 12; 192, ähnlich 171.

<sup>63</sup> In *Migr.* 89f. tadelt Philon nachdrücklich diejenigen Zeitgenossen, die „den Umgang mit den sichtbaren Dingen“ vernachlässigen: Diese Leute verhielten sich, „als ob sie in der Einöde allein für sich lebten oder Seelen ohne Körper wären“.

geäußerte Logos das Haus des Verstandes (3f.).<sup>64</sup> Es gilt deshalb, den Verstand „als König“ über Körper, Wahrnehmung und Rede „herrschen“ zu lassen,<sup>65</sup> statt von ihnen „beherrscht zu werden“ (8).<sup>66</sup> Nur wenn das Denken so von allen Beeinträchtigungen frei gehalten wird,<sup>67</sup> kann es sich auf das *eine* Ziel ausrichten (153): an seine Grenzen gehen, um die eigene Unzulänglichkeit zu erkennen,<sup>68</sup> und sich mit der ihm eigenen Sehfähigkeit öffnen (222),<sup>69</sup> um ungehindert „zur Betrachtung des Seienden zu kommen“ (195).<sup>70</sup>

Bleibt nun der Verstand im „kontinuierlichem Denken an Gott“ (*Migr.* 56) frei von „seinen eigenen Vorhaben“ (32) und somit selbst „ohne Krankheit und Leiden“, so hat er auch die anderen „Mächte“ der Seele „in gesundem Zustand“ (119).<sup>71</sup> Aus solchem Denken, das den logos-gemäß, d. h. vernunftbegabten Teil der Seele aufleben lässt (67f.), entstehen ja „die vernünftigen Kräfte“ (213), durch die – im Anschluss an die „Schau der unsterblichen Dinge“ (53)<sup>72</sup> – alle Teile der Seele aus den sterblichen Dingen mit heraufgezogen werden (168). So aber kann der Verstand sich auch „in den Dingen, die mit sinnlicher Wahrnehmung oder Affekt oder Körper verbunden sind“ bewegen (77) und als „Wagenlenker“ (67) betätigen.

Dadurch wiederum kommt es zu einem Prozess der „Freisetzung“ alles Guten (*Migr.* 32), der in ein „müheloses Dasein“ mündet (30). Dabei spiegelt dieser Prozess, insofern er seinerseits dem unausweichlichen „Leben mit dem Körper“ entspricht,<sup>73</sup> die Reinigung der Seele gegenläufig wider.

<sup>64</sup> Vgl. *Migr.* 193: „Unser Verstand ... wird wie in einem Gefäß vom Körper umfängen“.

<sup>65</sup> Vgl. den Appell in *Migr.* 8, „als König zu herrschen“, mit 146; 170; 186, ferner 22. Dementsprechend bezeichnet Philon die Weisheit als „eine Königsherrschaft“ (197).

<sup>66</sup> Der Mensch, der sich beherrschen lässt, ist erstens „der Macht des vernunftlosen Affekts unterworfen“ (26, vgl. 62; 66), sodass er „den Befehlen“ dient, „welche die erbarungslosen Begierden ihm auferlegen“ (14, vgl. 60), ist zweitens seinen Wahrnehmungen ausgeliefert (10, vgl. 212f.), sodass das jeweils Wahrgenommene seinen Verstand „beschwert und ertränkt“ (204, vgl. 100), und wird drittens „von den Schönheiten der Wörter und Namen getäuscht“ (12), sodass er „Weisheit“ fälschlich „im Auffinden von Reden“ erlangen zu können meint (171) und sein Denken „unharmonisch“ bleibt (72).

<sup>67</sup> Vgl. *Migr.* 191; 204. Die Anfälligkeit des Denkens für üble Einflüsse markiert Philon z. B. in *Migr.* 144; 155; 224. Gutes Denken nennt er φρόνησις (126; 134; 164; 166; 169; 223f.).

<sup>68</sup> Vgl. *Migr.* 134 („die Auffassung, nichts zu wissen, ist das Ende [oder: der Abschluss] des Wissens“ – dazu s. o. bei und in Anm. 38) und 92 (wenn der Verstand annimmt, „er sei hinreichend, aus sich selbst heraus hervorzubringen“, so ist er „in gottloser Einbildung befangen“), ferner 33f.; 170f.

<sup>69</sup> Dazu s. o. bei und in Anm. 26.

<sup>70</sup> Vgl. dazu *Migr.* 200f.: Während Jakobs ursprünglicher „Name für den Ringenden“ stehe, zeige sein neuer Name „Israel“ an, dass er „genügend geeignet“ sei, „Gott zu sehen“.

<sup>71</sup> Vgl. dazu *Migr.* 124: Ausgehend von dem gesunden Verstand gewährt Gott der durch Schlechtigkeiten beschädigten Seele Heilung. [Zur platonisch beeinflussten Seelenlehre Philons und zum am Ende des Absatzes angesprochenen Bild des „Wagenlenkers“ siehe die Einführung, S. 25–26 in diesem Band.]

<sup>72</sup> Dazu s. o. Anm. 37.

<sup>73</sup> Dazu s. o. bei Anm. 63.

Die Güter, die Gott „denen, die auf ihn hören, ... in Fülle und Vollkommenheit gewährt“ (73),<sup>74</sup> ordnet Philon nämlich auf drei Ebenen an: Erstens verknüpft sich „das richtige Denken“ (134) als ‚ursprüngliche‘ Gestalt des Logos mit dessen äußerlicher Gestalt, der „Kunst“ des „Vortrags“.<sup>75</sup> Erst auf diese Weise erhält der Logos eine erkennbare Gestalt (79), in der das Gedachte verkündet (73), also den Menschen vermittelt werden kann (81); und erst dadurch wird der Weise befähigt, den Kampf gegen die rhetorisch begabten „Sophisten“ zu gewinnen.<sup>76</sup> Zweitens werden die intelligiblen Güter beim Weisen durch sinnlich wahrnehmbare, irdische Güter ergänzt (101),<sup>77</sup> damit die Wahrnehmungen, „gnädig gestimmt“, den Verstand nicht bedrängen (100), sondern, ihrerseits ‚bereichert‘, seine Gedanken in der Ausrichtung auf Gott harmonisch begleiten (104).<sup>78</sup> Drittens verbindet sich „das betrachtende Leben“<sup>79</sup> mit der Hinzugabe tugendhafter Überzeugungen (53).<sup>80</sup> Denn indem statt der Affekte die Tugenden den Lebensvollzug des Menschen bestimmen,<sup>81</sup> erhält nicht nur der Körper als „Haus der Seele“ die nötige „Vorsorge“ (93).<sup>82</sup> Vielmehr befolgt der Mensch so den im Gesetz des Mose gegebenen „göttlichen Logos“ (130f.),<sup>83</sup> beschreitet – in Zugehörigkeit zum „Gott liebenden Geschlecht“ (63)<sup>84</sup> – ohne Abweichen und Schwanken „den geraden Weg des Lebens“<sup>85</sup> und wird dadurch umfassend mit Gott zusammengebracht (132).<sup>86</sup> Zugleich erwirbt er sich infolge seines „untadeligen Umgangs mit den sichtbaren

<sup>74</sup> Philon spricht diesbezüglich von „Geschenken“ (vgl. δωρεά κτλ. in *Migr.* 46; 53; 70; 86; 88; 106; 109; 127) sowie „Kampfpreisen“ (vgl. ἀθλον in 44; 109; 133f.; 167, ähnliche Begriffe in 27). Vgl. dazu die Bezeichnung Gottes als πᾶμπλουτος (121) und φιλόδοκος (30). Zum dabei vorausgesetzten „Gehorsam“ des Menschen gegen Gott vgl. noch 174.

<sup>75</sup> Vgl. das Bild von „Quelle“ und „Abfluss“ in *Migr.* 71 sowie insgesamt 71–73; 77f.

<sup>76</sup> Vgl. zum letztgenannten Gesichtspunkt *Migr.* 72; 74–76; 82–85, ferner 171.

<sup>77</sup> Vgl. auch *Migr.* 105 (s. o. bei Anm. 37): Die „nur durch Denken zugänglichen Güter“ sind mit dem „sichtbaren Schmuck des Lebens“ verbunden.

<sup>78</sup> Vgl. dazu *Migr.* 172: Die „sogenannten Glücksdinge“ wie „Reichtum oder Ruhm oder Ehren oder Ämter“ seien nur dann von Nutzen, „wenn Gott das Urteilsvermögen leite“.

<sup>79</sup> Siehe o. bei und in Anm. 40.

<sup>80</sup> Vgl. dazu *Migr.* 28: Die „Weisheit ist der beste Aufenthaltsort für die Seelen, die die Tugend lieben“. Dabei unterscheidet Philon zwischen wahren, göttlichen und angeblichen, menschlichen Tugenden (158) – und geht davon aus, dass im Menschen stets „ein kleiner Rest von Tugend“ vorhanden ist, der wieder aufleuchten kann (vgl. 122f., ähnlich 16; 126).

<sup>81</sup> Vgl. zu dieser Antithese *Migr.* 16; 18; 151; 162f. sowie die gegenläufige Rede von der „Natur, die die Tugend hasst und den Affekt liebt“, in 202.

<sup>82</sup> Vgl. ferner *Migr.* 167.

<sup>83</sup> Vgl. auch *Migr.* 128; 143; in 23; 151 wird Mose selbst als „Logos“ bezeichnet. Die Polemik in 89f. (s. o. Anm. 63) richtet sich deshalb ausdrücklich gegen diejenigen, die eine gesetzeskonforme Praxis (deren Notwendigkeit in 91–94 erläutert wird) aufgeben, weil sie die Gesetze ausschließlich als „Zeichen intelligibler Dinge“ ansehen.

<sup>84</sup> In *Migr.* 125 spricht Philon ähnlich vom „Geschlecht der Weisheit“.

<sup>85</sup> Vgl. *Migr.* 129 mit 133f. und 146 (samt 148–163). Zur erforderlichen Trennung von jedem, der „zu den sterblichen Dingen neigt“, vgl. 13 sowie 61; 63f.; 158; 164; 175.

<sup>86</sup> Nach *Migr.* 132 gehört auch das Vertrauen (dazu s. o. Anm. 39) zu den Tugenden.

Dingen“ (89) den seinem „guten Sein“ entsprechenden „guten Anschein“ (86) bzw. „guten Ruf“ (88). Auf diese Weise aber wird er, dem es geschenkt ist, „von Natur aus gut zu sein“ (106), zu einer „Stütze des Menschengeschlechts“ (121)<sup>87</sup> – und lebt „zur Ehre dessen, der für alles die Ursache ist“ (131). Am Ende, wenn er aufgrund seiner „Gutheit“ Unsterblichkeit erlangt,<sup>88</sup> kann der Verstand dann all jene Geschenke an ihren Urheber, Gott, zurückgeben (139–142).

### 2.3. ... in Form eines Kommentars zur allegorisch verstandenen Gesetzgebung

Der Textsorte nach bildet *De migratione Abrahami* einen biblischen Kommentar: Ein ebenso klar definierter wie eng umgrenzter Passus aus der mosaischen „Gesetzgebung“ (*Migr.* 14),<sup>89</sup> nämlich Gen 12,1–6a, wird hinsichtlich seines Sinngehalts fortlaufend erläutert. Dabei zitiert Philon zunächst Gen 12,1–3 (*Migr.* 1) und erklärt sodann die einzelnen Elemente dieser Rede Gottes an Abraham (2–126):<sup>90</sup> den Befehl zum Auszug aus dem eigenen Land, der eigenen Verwandtschaft und dem eigenen Vaterhaus (2–17); die fünf Zusagen,<sup>91</sup> ihm ein Land zu zeigen (18–53), ihn zu einem großen Volk zu machen (53–70), ihn zu segnen (70–85), ihm einen großen Namen zu verschaffen (86–105) und ihn des Segens würdig sein zu lassen (106–108); sowie die Einsetzung zum Mittler von Segen (und Fluch) für andere Menschen, ja, für alle Völker (109–118; 118–126). Im Weiteren (127–225) wird die Darstellung der Reaktion Abrahams in Gen 12,4.6a Schritt für Schritt interpretiert:<sup>92</sup> sein Aufbruch (*Migr.* 127–147), das Mitziehen Lots (148–175), der Auszug aus Harran im Alter von 75 Jahren (176–197; 198–215) und der Zug durch das Land bis hin nach Sichem (216–225).

Die Kommentierung basiert auf der Textfassung der Septuaginta; diese wird ganz überwiegend präzise in dem Wortlaut angeführt, der von den

<sup>87</sup> Vgl. auch *Migr.* 124f.; 127 sowie 175.

<sup>88</sup> Vgl. *Migr.* 37 und s. o. bei Anm. 18f.

<sup>89</sup> Vgl. zur Terminologie (νομοθεσία) *Migr.* 182, ferner 91 (τὰ νομοθετηθέντα) und 113 (Mose als νομοθέτης) sowie 92 (das Beschneidungsgebot als τεθεις νόμος).

<sup>90</sup> Es fehlt eine Erläuterung der Gottesspruchformel Gen 12,1a.

<sup>91</sup> Der Übergang zum zweiten Abschnitt erfolgt fließend; *Migr.* 18 führt aber bereits das Motiv des „Sehens“ im Konnex mit den „unvergänglichen Dingen“ ein, das ab 36 (hier setzen F. H. COLSON / G. H. WHITAKER [Hg.], *Philo. Volume IV. With an English Translation*. LCL 261 [Revised Edition, Cambridge, MA / London 1939; Reprinted 1996] 124, den Einschnitt) die Ausführungen umfassend prägt.

<sup>92</sup> Gen 12,5 findet keine Berücksichtigung. Auch im späteren Werk *De Abrahamo* kommt dieser Brückenvers, der einerseits die Reisegesellschaft Abrahams im Anschluss an Gen 12,4c (καὶ ᾤχετο μετ' αὐτοῦ Λωτ) genauer benennt und andererseits die Beschreibung des Zugs nach Sichem in 12,6a durch den Verweis auf das „Land Kanaan“ vorbereitet, nur *en passant* in den Blick: in der Bemerkung „Mit wenigen aber oder auch allein brach dieser (*scil.* Abraham) sogleich auf, als es (ihm) geboten wurde ...“ (*Abr.* 66).

meisten und besten der heute erhaltenen Handschriften geboten wird.<sup>93</sup> Allerdings nennt Philon den Protagonisten von Anfang an „Abraham“. Damit greift er in Gen 17,5 notierten Namensänderung vor,<sup>94</sup> die er in seinem Kommentar zu jener Stelle als Anzeichen dafür deutet, dass Gott sich selbst zum „Anteil“ für die Menschen bestimme, die ihn empfangen (*Mut.* 59): aus „Abram“, dem „erhobenen Vater“ (μετέωρος πατήρ), der sich mit astrologischen Phänomenen beschäftigt habe, sei „Abraham“ geworden, der „erwählte Vater des Klangs“ (πατήρ ἐκλεκτὸς ἡχοῦς), also der weise Verstand (66–71). Dem Leser des sog. Allegorischen Kommentars ist diese Deutung bereits aus früheren Büchern bekannt.<sup>95</sup> Dass sie auch in *De migratione Abrahami* implizit vorausgesetzt wird, ist insofern bemerkenswert, als dieses Werk die notwendige Abkehr von der Beobachtung des Himmels ja explizit thematisiert.<sup>96</sup> Philon liegt offenbar daran, die lebensgeschichtliche Identität der Figur Abrahams zu betonen, indem er sie von vornherein von ihrem Ziel her, weise zu sein,<sup>97</sup> in den Blick nimmt.

Dem gleichsam ganzheitlichen Zugriff auf den kommentierten Quellentext entspricht es, dass er konsequent als Bestandteil des literarischen Zusammenhangs, dem er entstammt, betrachtet wird. So erfolgt die Auslegung von Gen 12,1–6a im Rückgriff auf die gesamte Abrahamerzählung, ja, den ganzen Pentateuch.<sup>98</sup> Dieses Verfahren beruht auf der Überzeu-

<sup>93</sup> Die wenigen Differenzen beschränken sich auf Formalia: Philons Text bietet ἀπελθε statt ἐξελθε (Gen 12,1b / *Migr.* 1; 7) und lässt ἄν vermissen (Gen 12,1c / *Migr.* 1; 43). Dass der Text von Gen 12,6a in *Migr.* 216 sowohl syntaktisch modifiziert als auch im Umfang gekürzt erscheint (διδοῦσαι τὴν γῆν ἕως τοῦ τόπου ... statt καὶ διώδυσεν Ἀβραμ τὴν γῆν εἰς τὸ μήκος αὐτῆς ἕως τοῦ τόπου ...), lässt nicht auf eine andere Textbasis schließen; da Philon hier das Schriftwort unmittelbar auf den „Verstand“ anwendet, dürfte er den vorgegebenen Wortlaut im Zuge einer Paraphrase selbst verändert haben. [Zu Philons Gebrauch der Septuaginta siehe auch die Einführung, S. 14–16, den Beitrag von Maren R. Niehoff, S. 134–136, und die Forschungsdiskussion bei Lutz Doering, S. 148–152 in diesem Band.]

<sup>94</sup> Dasselbe geschieht in den Kommentaren zu Gen 15,2–18 (vgl. *Her.* 8 u. ö.) und Gen 16,1–6 (vgl. *Congr.* 1 u. ö.) sowie in *De Abrahamo* (vgl. dort, nach dem Rückbezug auf die Selbstvorstellung Gottes in Ex 3,15 [*Abr.* 51], zunächst 52, dann 77 [Zitat aus Gen 12,7]).

<sup>95</sup> Vgl. *Cher.* 4; 7 und *Gig.* 62–64 (im Zuge der Auslegung von Gen 3,24 bzw. 6,4). Sie findet sich dann ähnlich in *Abr.* 81–84. Deutlich positiver klingt die Interpretation des Namens „Abram“ in *Leg.* 3,83f. (im Zuge der Auslegung von Gen 3,14f.).

<sup>96</sup> Siehe o. bei und in Anm. 53 und vgl. noch *Migr.* 194.

<sup>97</sup> Siehe o. Anm. 41.

<sup>98</sup> Vgl. allein schon die expliziten Bezüge auf Worte aus Gen 12,7–25,11 (*Migr.* 13; 44; 94; 122; 125; 132; 139–141; 154; 164–166; 173; 224) und der übrigen Genesis (*Migr.* 3; 5; 17–23; 27–30; 37; 42; 66; 74f.; 95; 101; 125; 130; 135; 145; 159–162; 200–204; 208–214; 221; 224), aus den Büchern Exodus (*Migr.* 8; 14f.; 25; 36; 47; 54; 61; 78–81; 83–85; 97f.; 102–105; 141; 151–154; 158; 163; 168f.; 171f.; 174; 183; 199; 214f. – in 14 wird auf das gesamte Buch Ἐξαγωγή „Herausführung“ verwiesen), Leviticus (*Migr.* 64f.; 67; 69), Numeri (*Migr.* 68; 99; 113f.; 122; 139; 142; 146; 155; 202; 205f.) und Deuteronomium (*Migr.* 44; 48–50; 56–60; 62; 69; 115; 130–132; 143f.; 182; 201; 224) sowie auf diverse Gebote (91–93). Daneben finden sich vereinzelte Verweise auf andere Schriftstellen: auf 1 Sam 9,9 und 10,22f. in *Migr.* 38 und 196f., auf Ps 79[80],6 sowie 41[42],4 in *Migr.* 157.

gung, dass alle fünf Bücher jenes Werkes von Mose zum Zwecke der Erziehung Israels aufgeschrieben worden seien.<sup>99</sup> Philon bezeichnet Mose ja nicht nur als göttlich inspirierten Propheten (*Migr.* 15);<sup>100</sup> er identifiziert dessen Werk darüber hinaus mit dem prophetischen (151)<sup>101</sup> bzw. gesetzgebenden (23) Logos überhaupt und misst Mose demgemäß die Würde des „Allweisen“ (45; 76)<sup>102</sup> und die Aufgabe des „Hierophanten“ (14) zu, der die Seele anleitet, „den göttlichen Geboten“ zu folgen (131).<sup>103</sup>

Diese Funktion erfüllt „das heilige Wort“<sup>104</sup> des „hochheiligen Mose“ (*Migr.* 131) Philon zufolge freilich nur, wenn man es als „allegorische“ Rede auffasst und dementsprechend „allegoretisch“ deutet.<sup>105</sup> Damit wird ein wörtliches Verständnis zwar keineswegs grundsätzlich abgelehnt. Im Falle der Israel gegebenen Gebote hält Philon sogar ausdrücklich fest, dass die ihnen entsprechende Praxis nicht vernachlässigt werden dürfe.<sup>106</sup> Generell aber betrachtet er die Ausführungen des Mose als „Symbole“,<sup>107</sup> sodass es gelte, ihre „Definition“ (ὄρος) zu finden, ihre „innere Bedeutung“ (ὑπόνοια) aufzudecken, ihren eigentlichen „Gegenstand“ (λόγος) zu identifizieren,<sup>108</sup> und dabei kann ein wörtliches Verständnis des Erzählten u. U. auch als unangemessen zurückgewiesen werden.<sup>109</sup>

<sup>99</sup> Vgl. *Migr.* 14 und 8. Zum Motiv der „Erziehung“ s. o. bei und in Anm. 43.

<sup>100</sup> Zur Inspiration der Propheten vgl. *Migr.* 84.

<sup>101</sup> Zum Text von *Migr.* 151 vgl. *Congr.* 170. In *Migr.* 84 und 169 differenziert Philon zwischen Denken und Reden (dazu s. o. bei Anm. 75f.) und ordnet Letzteres Aaron als dem „Propheten des Mose“ zu.

<sup>102</sup> In *Migr.* 113, 201 sowie 168 heißt Mose schlicht „weise“ (dazu s. o. Anm. 41). Vgl. ferner 50: Er sei „in seinem Wissen in allem neu“.

<sup>103</sup> Vgl. dazu *Migr.* 23f. (Mose als „Führer“ sowie „Nährer und Pfleger von edlen Werken, Worten, Plänen“) und 207 (es gelte, Mose zu „folgen“); zu 131 s. auch o. Anm. 29. Zu der im Hintergrund stehenden Vorstellung, die Schriften seien „ekstatisch inspiriert[], d. h. von Gottes Geist in und durch Menschen hervorgebracht[]“, vgl. J. HERZER, „Von Gottes Geist durchweht“. Die Inspiration der Schrift nach 2 Tim 3,16 und bei Philo von Alexandrien“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, [223–240] 230–233, Zitat: 230.

<sup>104</sup> Vgl. *Migr.* 17; 85; 90, jeweils (anders als in 28) mit klarem Bezug auf die Schriften des Mose, ferner 14 („ein ... heiliges Buch“); 139 („die hochheilige Schrift [γραμμά]“).

<sup>105</sup> Vgl. einerseits *Migr.* 131 (Mose „scheint allegorisch zu sprechen“ [ἔουκεν ἀλληγορεῖν]), andererseits 205 („die fünf Töchter Zelofhads, von denen wir in allegorischer Erklärung sagen [ἄς ἀλληγοροῦντες ... φαμέν], dass sie die Sinneswahrnehmungen darstellen“).

<sup>106</sup> Vgl. *Migr.* 89–93; 93: Die Beachtung der „explizit formulierten Gesetze“ entspreche der Sorge „für den Körper“, der „das Haus der Seele ist“. Siehe dazu auch o. nach Anm. 82 [und die Einführung, S. 17–20, sowie den Beitrag von Lutz Doering, S. 155–156 in diesem Band].

<sup>107</sup> Vgl. *Migr.* 2; 77; 89; 92f.; 95; 103; 165; 207; 213, ähnlich (mit Bezug auf die Übersetzung von Ortsnamen) 188; 221.

<sup>108</sup> Vgl. *Migr.* 59; 92; 148; zur Begründung dieses Vorgehens vgl. *Contempl.* 78.

<sup>109</sup> So wird in *Migr.* 140 die Deutung von Gen 22,2f. auf ein Menschenopfer abgelehnt, weil „der Weise kein Kindertöter“ sei. Ferner s. u. Anm. 116. Zum schwankenden „Umgang mit dem Literalsinn“ im Werk Philons überhaupt vgl. LANZINGER 2016, 136–141.

Die Kommentierung einer Stelle beginnt demgemäß in aller Regel damit, dass festgestellt wird, was ein Begriff oder Satz in der Heiligen Schrift eigentlich meint.<sup>110</sup> Diese Interpretation wird dann – oft recht breit – ausgeführt und vertieft, wozu allermeist weitere biblische Aussagen herangezogen und ihrerseits allegoretisch gedeutet werden. Ein anschauliches Beispiel des Verfahrens<sup>111</sup> findet sich in *Migr.* 70–85: Die dritte, in Gen 12,2 durch die Zusage „Und ich werde dich segnen“ (καὶ εὐλογῶ σε) angezeigte Gabe des Abraham wird zunächst, in *Migr.* 70, benannt (als εὐλογία), hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit gekennzeichnet (ohne sie seien die ersten Gnadengaben nicht zu befestigen) und in ihrer Bedeutung (als „lobenswerter Logos“, ἐπαινετὸς λόγος) identifiziert. Sodann wird, in 71–73, der Sinngehalt der Deutung erläutert (der Logos habe zwei Gestalten, das Denken und das Reden, die erst zusammen die Fülle der Gabe Gottes ausmachen); und dies wird anschließend, in 74–85, unter Rekurs auf weitere Schriftstellen vertieft.<sup>112</sup>

Im Einzelnen legt Philon eingehend Rechenschaft darüber ab, worauf sich seine allegoretische Deutung eines Schriftwortes jeweils stützt.<sup>113</sup> Dabei bedient er sich vielfältiger Begründungsmuster. Mehrfach begegnen insbesondere Hinweise auf einen Sachbezug,<sup>114</sup> eine Entsprechung,<sup>115</sup> eine logische Konsequenz<sup>116</sup> oder eine Wortbedeutung;<sup>117</sup> als weitere Me-

<sup>110</sup> Dies geschieht regelmäßig entweder in Form von Sätzen, die mit „Dies aber ist ... (τὸ/τοῦτο δὲ ἐστίν)“ (*Migr.* 86; 129 u. ö. [vgl. auch 176; 216: „Was aber XY ist, wollen wir ... untersuchen/betrachten.“]), „XY ist gleich (ἴσον) ...“ (*Migr.* 7 u. ö.) o. ä. gebildet sind, oder mittels nachträglicher Begründung einer interpretierenden Aussage durch ein mit „er sagt / es heißt nämlich (λέγει/λέγεται γὰρ)“ angehängtes Zitat (53; 126 u. ö.). Die Variationsbreite ist freilich groß; vgl. etwa die Identifikation der Zahl 70 als „Bekannte“ (γνωστὸς) des Mose, d. h. als eine mit ihm aufs Engste verbundene Größe, in 201; 203, sowie die Bemerkung in 212: „Aus diesem Grunde (*scil.* um der zuvor vorgetragenen Deutung willen) wird Harran als (Ort) voll von Vieh ... dargestellt.“

<sup>111</sup> Eingehend beschrieben wird es von RUNIA 1984.

<sup>112</sup> Hier rekurriert Philon auf Abel in Gen 4,2–8, auf Mose und Aaron in Ex 4,10–16 sowie auf deren Auseinsetzung mit den ägyptischen Zauberern in Ex 7,1–8,19[15] – wobei das Motiv des „Fingers Gottes“ zusätzlich von Ex 32,16 her illustriert wird.

<sup>113</sup> Bisweilen spricht er dabei explizit von einem „Zeichen“ (69: σημεῖον) oder „Indiz“ (150: τεκμήριον), das seine jeweilige Interpretation legitimiere.

<sup>114</sup> Vgl. etwa *Migr.* 1–3: Das „Land“ (γῆ) stehe als „Symbol“ für den menschlichen „Körper“ (σῶμα), weil dieser gemäß Gen 3,19 „seinen Bestand aus Erde (ἐκ γῆς) bekommen“ habe „und wieder in Erde (εἰς γῆν) aufgelöst“ werde.

<sup>115</sup> Vgl. etwa *Migr.* 4: Mose nenne „das Reden (λόγος) im Menschen“ das „Haus“ des Verstandes, weil er auch von Gott, „dem Verstand des Alls“, sage, dass er „als Haus seinen eigenen Logos“ habe.

<sup>116</sup> Vgl. etwa *Migr.* 7: Der Aufruf „geh weg von diesen (*scil.* von Körper, sinnlicher Wahrnehmung und Reden)“ sei auf eine innere Entfremdung, eine Indienstnahme zu deuten, da er wörtlich verstanden – als Befehl, sich „hinsichtlich des Seins“ von ihnen zu trennen – den Tod anordnen würde. Siehe dazu o. nach Anm. 62.

<sup>117</sup> Vgl. zum Letztgenannten etwa *Migr.* 20: Für „das Geschlecht der Hebräer“ sei es „Sitte, von den sinnlich wahrnehmbaren zu den intelligiblen Dingen überzugehen

thoden dienen Wortdekomposition und Zahlensymbolik.<sup>118</sup> Jenseits der Allegorese nutzt er auch die grammatische oder semantische Analyse einzelner Wörter sowie die Verknüpfung mehrerer Aussagen des Mose zum selben Begriff,<sup>119</sup> um der Schrift ihren Sinn abzugewinnen. Die grundsätzliche Überzeugung jedoch, dass dieser Sinn nicht einfach auf der Textoberfläche liegt, sondern dort nur „angedeutet“ oder „angezeigt“ wird<sup>120</sup> und daher vom Exegeten aufgedeckt werden muss, setzt Philon schlicht voraus. Ja, die Notwendigkeit der Allegorese ist für ihn derart selbstverständlich, dass er bisweilen dazu übergeht, die Entfaltung des allegorischen Sinns der biblischen Aussagen dem Mose selbst in den Mund zu legen.<sup>121</sup>

Dieses Vorgehen lässt auf einen intendierten Leser schließen, dem nicht nur der Pentateuch bis in Einzelheiten hinein vertraut ist,<sup>122</sup> sondern der auch keinerlei Zweifel an der Sachgemäßheit der allegoretischen Bibelauslegung hegt. Eben deshalb kann Philon immer wieder Appelle an oder Aussagen über Figuren der Schrift auf seinen Leser beziehen.<sup>123</sup> Denn dieser ist es, dem Mose „das Licht der Wahrheit“, das Gott ihm selbst „aufblitzen“ ließ (*Migr.* 76), „nahezubringen“ beabsichtigt (46).<sup>124</sup>

### 3. Zur Verknüpfung der philonischen Schrift mit dem Neuen Testament

Wenn man vor dem Horizont des gebotenen Überblicks über Form, Thema und Anlage von *De migratione Abrahami* auf das Neue Testament schaut, entsteht der Eindruck großer Diskrepanz. Das gilt erstens hinsichtlich der

---

(μετανίστασθαι) – übersetzt bedeutet ‚Hebräer‘ nämlich ‚Hinübergeher‘ (περάτης); Philon leitet das hebräische Wort *‘ibri* (עברי) also vom Verb *‘br* (עבר) ab. Kühner geht er in 74 vor, wo er den Namen „Abel“ (hebräisch *həbəl* [חבל]) vom Verb *‘bl* (אבל) „trauern“ her deutet.

<sup>118</sup> Vgl. einerseits *Migr.* 70 (Philon fasst εὐλογία als Kompositum aus εὖ [„gut“] und λόγος auf [dazu s. o. nach Anm. 111]), andererseits 176; 198–207 (Ausdeutung der Zahl 75 über ihre Bestandteile 70 und fünf).

<sup>119</sup> Vgl. dazu etwa *Migr.* 43: Interpretation der futurischen Verbform δείξω ‚ich werde zeigen‘ im Gegenüber zum Präsens; 107f.: Deutung des Verbaladjektivs εὐλογητός ‚einer, der gesegnet werden kann‘ in Abgrenzung vom Partizip εὐλογημένος ‚einer, der gesegnet ist‘; 36f.: Verbindung zweier Schriftworte zum Stichwort „Holz“. [Siehe dazu auch die Erklärungen zur Allegorese in der Einführung, S. 13–17 in diesem Band.]

<sup>120</sup> Vgl. die Verben αἰνίττομαι in *Migr.* 7; 65; 223, μηνύω in 47; 144 und ἐμφαίνω in 92.

<sup>121</sup> So wird in *Migr.* 184f. der Beginn einer „Unterweisung“ des Mose wiedergegeben.

<sup>122</sup> Vgl. den Verweis auf „die, die die ‚Gesetze‘ gelesen haben“ (*Migr.* 177) und die wiederholte Frage an den Leser: „Siehst du nicht ...?“ (74; 83; 94; 111; 205, ähnlich 102; 160).

<sup>123</sup> Vgl. z. B. die Anwendungen des an Abraham ergehenden Rufes Gottes aus Gen 12,1 (*Migr.* 7–12) oder des Rates, den Rebekka laut Gen 27,43–45 Jakob gab (*Migr.* 208–211), auf den Leser. In 214 ist er eingeladen, sich mit dem „Ich“ des Jakob zu identifizieren, der zuvor schlicht als „der Asket“ (213) bezeichnet worden ist (dazu s. o. Anm. 46).

<sup>124</sup> Zum Ziel, Mose „im Lauf gleichzukommen“ (*Migr.* 207), s. o. nach Anm. 46.

Textsorte und ihrer Charakteristika: Kein neutestamentliches Buch bildet insgesamt – oder enthält auch nur in nennenswertem Umfang – einen Kommentar zu einem Abschnitt der Septuaginta, stützt sich bei seinem Schriftgebrauch in vergleichbarer Konzentration auf den Pentateuch oder betreibt in auch nur ähnlicher Dichte allegoretische Schriftinterpretation. Große Diskrepanz herrscht zweitens mit Blick auf Rhema und Thema der Ausführungen: Nirgendwo im Neuen Testament wird das „Heil“ des Menschen derart konsequent in seiner Verstandestätigkeit verankert oder als Ergebnis eines Prozesses seiner, von Gott gestützten, Selbst-Bildung mit dem Ziel der Herrschaft über die eigenen körperlichen Affekte, sinnlichen Wahrnehmungen und verbalen Äußerungen konzipiert. Drittens steht Philons Traktat auch bezüglich seiner kommunikativen Eigenart und Intention dem Neuen Testament eher fern; ein philosophisches Lehrgespräch eines Autors mit seiner Leserschaft über das Wesen jüdischer Identität findet sich dort jedenfalls nicht.

Angesichts dieser Diskrepanz gilt es präzise zu klären, *wie* die philonische Schrift mit dem Neuen Testament in Beziehung gesetzt werden kann.

### 3.1. Sackgassen und methodologische Konsequenzen

Manche auf den ersten Blick gangbar erscheinende Wege zur Verknüpfung neutestamentlicher Bücher mit *De migratione Abrahami* erweisen sich bei genauerer Prüfung als Sackgassen. So führt etwa die Frage nach den jeweiligen ‚Abrahambildern‘ kaum zu einem Erkenntnisgewinn. Philon geht es in seinem Traktat ja gar nicht um Abraham als literarische Figur oder gar als geschichtliche Gestalt. Vielmehr konzentriert er sich ganz auf solche Aspekte des biblischen Textes, in denen er den Weg zur Weisheit allegorisch dargestellt sieht, und charakterisiert allein auf dieser Basis den Erzvater als einen Weisen, einen „guten Menschen“.<sup>125</sup> Im Ensemble der Patriarchen und ihrer ersten Frauen<sup>126</sup> erhält Abraham dabei durchaus ein bestimmtes Profil: Er steht für den „Lernbegierigen“.<sup>127</sup> Der Philosoph aus Alexandria präsentiert gleichwohl nicht die Person Abraham als Typus, sondern entwickelt aus einzelnen Zügen der Abrahamerzählung – deren Deutung dann jeweils durch ähnliche Aussagen aus anderen Partien der

<sup>125</sup> Zum „Weisen“ s. o. Anm. 41, zum „guten Menschen“ vgl. *Migr.* 118; 130 (ὁ ἀστέριος) sowie 110; 129 (ὁ σπουδαῖος).

<sup>126</sup> Zur hervorgehobenen Stellung dieser sechs Figuren im sog. Allegorischen Kommentar als Symbole der „positiven menschlichen Möglichkeiten“ und der „Wege aus der körperlich-vergänglichen hin in die geistig-unvergängliche Welt“ vgl. Böhm 2005, 255f. In *De migratione Abrahami* verweist Philon auf die Patriarchentrias in 125, auf Isaak in 29; 101; 140 (ferner s. o. Anm. 47), auf Jakob in 39; 153; 199f. (ferner s. o. Anm. 46), auf Sara in 126; 140, auf Rebekka in 208–211 und auf Lea in 95; 99; 145.

<sup>127</sup> Dazu s. o. Anm. 43.

Schrift gestützt wird<sup>128</sup> – ein Gefüge von Einsichten, Haltungen und Verhaltensweisen, die den einzelnen Weisen auszeichnen. Von hier aus aber ergibt sich keine plausible Verbindungslinie zu der eschatologisch, christologisch und ekklesiologisch bestimmten Wahrnehmung Abrahams im Neuen Testament, in der dieser – bei aller Vielfalt im Detail – generell als „Vater“ oder Repräsentant des endzeitlichen Gottesvolkes erscheint, an und mit dessen Gliedern Gott durch Jesus Christus die Berufung Abrahams zum Ziel führt und die ihm gegebenen Verheißungen zur Erfüllung bringt.<sup>129</sup>

Auch die Feststellung von sprachlichen Analogien bleibt vielfach ohne weiterführendes Ergebnis. Gewiss fällt auf, um nur ein Beispiel zu nennen, dass in 1 Kor 2,6–3,4 dasselbe Motivfeld Verwendung findet wie in *Migr.* 28–46: Beide Texte stellen mit Blick auf Gottes der Schöpfung vorausliegende „Weisheit“ (σοφία) „Vollkommene“ (τέλειοι) und „Unmündige“ (νήπιοι) einander gegenüber,<sup>130</sup> wobei Letztere bildhaft als noch mit „Milch“ (γάλα) zu ernährende und im „Fleisch“ (σάρξ) verhaftete Menschen erscheinen,<sup>131</sup> während das menschliche Empfangen der Weisheit auf Gottes Offenbarungshandeln zurückgeführt und mit Gottes „Gnadengaben“ (τὰ χαρισθέντα bzw. χάριτα) verknüpft wird.<sup>132</sup> Dieses Motivfeld wird indes mit je anderem Sinn genutzt: Philon porträtiert den vollkommenen Weisen, der aufgrund eines in Momenten der Inspiration erfolgenden „Zustroms von Verstehen“ (35)<sup>133</sup> anhand der „Werke“ Gottes (46) Gottes Weisheit wahrnimmt, im „Wissen“ (39) mit Gott zusammenkommt und daraus jene „Güter“ empfängt, die ihm ein „müheloses Leben“ ermöglichen (30), nämlich die „Tugenden“ und die „sich nach ihnen richtenden Taten“ (37); dabei unterscheidet Philon den so gekennzeichneten Weisen vom „Unverständigen“ (38), der sich noch auf dem Weg zum „Land des heiligen Logos“ (28), also noch im Stadium des „Übens“ befindet (46), sich noch „bei den Eigenschaften des Körpers“ aufhält (28), demnach auch noch den „Lüsten des Fleisches“ begegnet und daher noch der Belehrung bedarf (29). Paulus hingegen nennt diejenigen Christusgläubigen „Vollkommene“, die den „gekreuzigten Christus“ (1 Kor 1,23a) samt den durch ihn gestifteten, im „Wort vom Kreuz“ (1,18) übermittelten Gaben der „Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung“ (1,30c) durch das enthüllende Wirken des

<sup>128</sup> Das zeigt sich auch und gerade an den Stellen, wo Philon den Namen „Abraham“ jenseits der Zitation des Primärtextes Gen 12,1–6 (s. *Migr.* 1; 127; 176) explizit nennt; vgl. [44–50] 44; [94–105] 94; [122–126] 122; 130–132; [139–142] 140; [173–175] 173; [177–183] 177.

<sup>129</sup> Zum neutestamentlichen Befund vgl. WILK 2006, 79–82.

<sup>130</sup> Vgl. 1 Kor 2,6f.; 3,1 mit *Migr.* 28; 40; 46.

<sup>131</sup> Vgl. 1 Kor 3,2f. mit *Migr.* 29.

<sup>132</sup> Zu den letztgenannten Gesichtspunkten vgl. 1 Kor 2,10–12 mit *Migr.* 30f.; 35; 39f.; 46. – Etliche der aufgeführten (und weitere) ‚Parallelen‘ notiert D. ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*. KEK 5 (Göttingen 2010) 132 und 152.

<sup>133</sup> So nach der Konjekturen von Markland; zur Sache s. o. bei und in Anm. 35.

Geistes Gottes (2,10a.12a) als die endzeitlichen, seit jeher dem Gottesvolk bereitgelegten Heilsgüter (2,7b.9b–c) empfangen (2,12b) und diese Güter ebenso wie den von Paulus und anderen Aposteln verkündigten Christus selbst als „Gottes Weisheit“ (1,24c; 2,7a, vgl. 1,30b) identifizieren; von jenen Gläubigen unterscheidet Paulus dann diejenigen als „Unmündige in Christus“ (3,1d), die sich aufgrund ihres Faibles für eine weisheitliche Prägung und rhetorische Ausgestaltung der Christusbotschaft (vgl. 1,17b; 2,1.4) gruppenweise bestimmten Aposteln zuordnen (1,12; 3,4) und so erkennen lassen, dass sie der „Weisheit dieses Äons“ (2,6b), der „Weisheit des Kosmos“ (1,20d) verhaftet sind, also nicht auf „geistliche“, sondern auf „fleischliche“ Weise existieren (3,1.3) und demnach noch nicht das volle „Verständnis für Christus“ (2,16c) erlangt haben.<sup>134</sup> Die Ausführungen Philons in *Migr.* 28–46 sind somit der Sache nach völlig anders ausgerichtet als die Darlegungen des Paulus in 1 Kor 1–3; Letztere nehmen weder negativ – in der Polemik gegen die korinthische Parteienbildung – noch positiv auf die in jenen Ausführungen dokumentierte Denkweise Bezug.<sup>135</sup> Der Vergleich macht allenfalls deutlich, dass das besagte Motivfeld im Traditionsraum des hellenistischen Judentums sehr unterschiedlich verwendet werden konnte; zum genaueren Verständnis des paulinischen Textes trägt er im Grunde nichts bei.

Dieser ernüchternde Befund wurzelt in dem Sachverhalt, dass bei den vorgeführten Beispielen inhaltliche oder sprachliche Phänomene je für sich, also ohne Bezug auf Form, gedankliche Konzeption und Intention der jeweiligen Texte in den Blick gekommen sind. Soll *De migratione Abrahami* erkenntnisfördernd mit neutestamentlichen Büchern in Zusammenhang gebracht werden, muss das demnach anhand von Passagen oder Grundzügen geschehen, in denen mehrere der für sie konstitutiven Faktoren so miteinander verknüpft sind, dass sich Entsprechungen zu jenem Traktat ergeben.

### 3.2. Gangbare Wege und Einsichten

a) In Gal 4,21–5,1 findet sich eine explizit allegoretische Auslegung eines Passus der Abrahamerzählung. Ihre Funktion erhellt aus der Anlage des Galaterbriefs. Um die Gemeinden in Galatien davon abzuhalten, der von eingedrungenen Irrlehrern (1,7; 3,1) jüdischer Provenienz (5,12; 6,13) im

<sup>134</sup> Zur Auslegung von 1 Kor 1,17–3,4 vgl. F. WILK, „Bezüge auf ‚die Schriften‘ in den Korintherbriefen“, in: F. WILK / M. ÖHLER (Hg.), *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen*. FRLANT 268 (Göttingen 2017) [149–173] 160–163. [Zur Gotteserkenntnis bei Paulus im Gegensatz zu Philon siehe auch den Beitrag von Reinhard Feldmeier, S. 191–193 in diesem Band.]

<sup>135</sup> Vgl. dazu die generellen Bemerkungen zur jeweiligen anthropologischen Begrifflichkeit bei RUNIA 1993, 71–73 (72f.: „Paul, his opponents and Philo are using the same terms, but mean something quite different by them.“).

Blick auf „Heiden“-Christen erhobenen Beschneidungsforderung nachzukommen (5,2f.; 6,12f.), erinnert Paulus an die „Wahrheit des Evangeliums“ (2,5.14, vgl. 1,6.11; 5,7): Gerechtfertigt werde ein Mensch durch den Christusglauben, nicht durch Erfüllung bestimmter „Gesetzeswerke“ (2,16). Jeder Versuch christusgläubiger Juden, die Akzeptanz von „Heiden“-Christen als gemeinschaftsfähig an deren Verpflichtung auf spezifisch jüdische Praktiken zu koppeln, sei daher unstatthaft (2,3f.14.18; 4,17; 5,4–8).<sup>136</sup> Zur Begründung dieser Überzeugung verweist der Apostel wiederholt auf Abraham.<sup>137</sup> In 3,1–29 wertet er diverse Schriftworte inhaltlich aus, um darzulegen: Den Christusgläubigen ist mit dem im Glauben empfangenen Geist bereits die Abraham für die Weltvölker zugesagte Segensgabe zuteilgeworden – so gewiss die Zugehörigkeit zu Christus sie zu Nachkommen Abrahams und Erben seiner Verheißung hat werden lassen; das der Verheißung nachgeordnete, durch Mose übermittelte Gesetz, das jeden Hörer mittels Fluchandrohung im unaufhörlichen Tun festhält, diene hingegen in soteriologischer Hinsicht nur als „Zuchtmeister auf Christus hin“. Ergänzend deutet er dann in 4,21–5,1<sup>138</sup> die Erzählung von den beiden, auf verschiedene Weisen von verschiedenen Müttern geborenen Söhnen Abrahams als „Allegorie“ (4,24), um den Briefadressaten unter Beiziehung von Jes 54,1 zu zeigen: Sie unterliegen nicht der Knechtschaft unter dem Gesetz und dürfen diese Freiheit auf keinen Fall preisgeben; sich die Pflicht zur Erfüllung bestimmter Gebote, in Sonderheit des Beschneidungsgebots, auferlegen zu lassen, wäre ein Irrweg, der gerade vom Heil in Christus wegführt.

Diese entlarvende Wirkung in warnender Absicht erzielt Paulus, indem er<sup>139</sup> den explizit im Gesetz verorteten (Gal 4,21) Textbefund zunächst typisierend paraphrasiert (4,22f.) und sodann in zwei Stufen allegorisch interpretiert: Einerseits erscheint die Magd Hagar als Bild für den Sinai-Bund, der alle, die in diesem Bund stehen – das „jetzige Jerusalem ... mit seinen Kindern“ –, zu Sklaven mache (4,24f.). Andererseits erscheint Isaak als Prototyp der christusgläubigen Adressaten: Wie er, so seien auch sie „kraft Verheißung“ Kinder einer „Freien“, nämlich des „oberen (scil. himmlischen) Jerusalem“ (4,26–28); und wie einst er, so würden jetzt auch sie von denen „verfolgt“, die in Unfreiheit leben und als solche keinen An-

<sup>136</sup> Vgl. dazu F. WILK, „Gottesgerechtigkeit – Gesetzeswerke – eigene Gerechtigkeit. Überlegungen zur geschichtlichen Verwurzelung und theologischen Bedeutung paulinischer Rechtfertigungsaussagen im Anschluss an die ‚New Perspective‘“, *ThLZ* 135 (2010) [267–282] 272–274.

<sup>137</sup> Zum Folgenden vgl. WILK 2006, 70–72.

<sup>138</sup> Gal 4,21–5,1 ist durch einen doppelten Rahmen als Sinneinheit ausgewiesen: 4,31 knüpft sprachlich und sachlich an 4,22 an, 5,1b weist der Sache nach antithetisch auf 4,21b zurück. Der Auftakt in 5,2 leitet dann, als Gegenstück zu 4,21a, den nächsten Passus ein.

<sup>139</sup> Zur Einzelauslegung von Gal 4,21–5,1 vgl. F. WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. FRLANT 179 (Göttingen 1998) 90–96. 190–192.

teil am Erbe Abrahams haben (4,29f.). Abschließend hält Paulus erst in einem Bildwort, dann in einer Sachaussage fest, was die Identität der Christusgläubigen bestimmt und was sich daraus für die Stellung der Adressaten zum Gesetz ergibt:<sup>140</sup> Weil sie „Kinder nicht der Magd, sondern der Freien“ sind, also in der durch Christus erschlossenen „Freiheit“ leben, dürfen sie sich nicht wieder das „Sklavenjoch“ des Gesetzes auferlegen lassen (4,31–5,1).

Gal 4,21–5,1 lässt sich nun deshalb sinnvoll mit *De migratione Abrahami* ins Verhältnis setzen, weil beide Texte sowohl formale als auch inhaltliche Gemeinsamkeiten aufweisen: Hier wie dort führt der mit hoher Schriftgelehrsamkeit auftretende Autor die ihrerseits mit dem Gesetz vertrauten Adressaten mittels allegoretischer Auslegung in ein vertieftes, seines Erachtens sachgemäßes Verständnis des Gesetzes ein;<sup>141</sup> dabei dient die Allegorese bestimmter Partien der Abrahamerzählung jeweils dazu, angesichts konkurrierender ‚Angebote‘ anderer Lehrer<sup>142</sup> aufzuzeigen, auf welchem Wege die Adressaten Anteil an den Abraham mit Bezug auf Isaak<sup>143</sup> gegebenen Verheißungen und damit an dem von Gott gestifteten Heil erhalten; und in beiden Fällen geschieht dies anhand von Figurenpaaren, die unterschiedliche, in bestimmter Hinsicht gegensätzliche Existenzweisen symbolisieren: Paulus kontrastiert Isaak und dessen Halbbruder als die Prototypen einerseits der von Christus Befreiten, andererseits der durch das Gesetz Versklavten, Philon grenzt den weisen Abraham von Lot ab, in welchem er die Neigung zu den wahrnehmbaren und sterblichen Dingen sowie das – offenbar damit verknüpfte – beständige, unkontrollierte Schwanken zwischen Gutem und Schlechtem dargestellt sieht.<sup>144</sup> Dabei sind auch im Detail interessante Konvergenzen zu notieren: Beide Texte verbinden das Heil mit der Ausrichtung des Menschen nach „oben“, d. h. auf (im übertragenen Sinn) himmlische Realitäten,<sup>145</sup> und beschreiben es

<sup>140</sup> Wie D. SÄNGER („Sara, die Freie – unsere Mutter. Namenallegorese als Interpretament christlicher Identitätsbildung in Gal 4,21–31“, in: Ders., *Schrift – Tradition – Evangelium. Studien zum frühen Judentum und zur paulinischen Theologie* [Neukirchen-Vluyn 2016] 298–323) zeigt, zielt der Textabschnitt „wesentlich auf die narrative Konstruktion einer allein vom Christusglauben her sich definierenden Gruppenidentität“ (315).

<sup>141</sup> Für die Adressaten des Galaterbriefs ist hierzu auf Gal 4,21b–c zu verweisen: Die, „die unter dem Gesetz sein wollen“, sollen Paulus zufolge „das Gesetz [scil. selbst] hören“.

<sup>142</sup> In *De migratione Abrahami* werden als solche etwa die „Sophisten“ genannt (*Migr.* 72 u. ö. – s. o. bei und in Anm. 76), sodann einige, „die die explizit formulierten Gesetze ... leichtfertig vernachlässigen“ (89 – s. o. Anm. 83) und solche, die den Kosmos erforschen (136 u. ö. – s. o. Anm. 8 und 53); vgl. ferner die Rede von den „Unbedachten“ in 45.

<sup>143</sup> Für die Trennung (so Paulus) bzw. Unterscheidung (so Philon) des Isaak zugesprochenen „Erbes“ von dem der anderen Söhne Abrahams vgl. Gal 4,28–30 mit *Migr.* 94.

<sup>144</sup> Vgl. *Migr.* 13; 148f. (samt der Erläuterung in 150–164) und 175; ferner s. o. Anm. 85. [Zur Interpretation des Lot/Abraham-Gegenbildes siehe auch die Einführung, S. 16, und den Beitrag von Reinhard Feldmeier, S. 196 in diesem Band.]

<sup>145</sup> Vgl. Gal 4,26a (und dazu Phil 3,14.20) sowie *Migr.* 35; 101; 168; 170; 182.

als „Freiheit“;<sup>146</sup> beide belegen die zentralen Figuren mit typisierenden Bezeichnungen,<sup>147</sup> um sie den Adressaten in spezifischer Hinsicht als Identifikationsfiguren zu präsentieren, und verwenden Namensetymologien, um die allegoretische Deutung weiterer Figuren zu begründen;<sup>148</sup> beide sprechen hinsichtlich der genannten Figurenpaare davon, dass die positive Gestalt – Abraham bzw. Isaak – von ihrem Gegenüber bedrängt wird.<sup>149</sup>

Natürlich beruhen all diese Gemeinsamkeiten und Konvergenzen auf Aussagen, die bei Paulus und Philon je anders ausgestaltet und konnotiert sind. Angesichts der eingangs benannten grundlegenden Diskrepanz versteht sich das von selbst: Paulus vertritt im Brief an eine mehrheitlich „heiden“-christliche, von christusgläubigen Juden in ihrer Identität verunsicherte Gemeinde eine ekklesiologisch-heilsgeschichtlich ausgerichtete Interpretation der Abrahamerzählung; Philon hingegen legt diese Erzählung in individuell-existentieller Hinsicht aus, weil sein Traktat für schriftkundige Juden gedacht ist, die ihren Ort in einem von hellenistischen Philosophien geprägten Bildungsmilieu suchen.<sup>150</sup> Dementsprechend bestehen zwischen beiden auch im Einzelnen gravierende methodische und sachliche Unterschiede.<sup>151</sup>

Gerade das Gemenge von Gemeinsamkeiten und Divergenzen aber hilft dazu, das besondere Profil der paulinischen Allegorese der Erzählung von Abrahams ersten beiden Söhnen und ihren Müttern zu erfassen: Ein in

<sup>146</sup> Für Philon vgl. zum letztgenannten Gesichtspunkt *Migr.* 25 und 67f.

<sup>147</sup> Siehe o. Anm. 41; 43; 46f.; 125 und vgl. Gal 4,22f.30f. („Magd“ und „Freie“) sowie 4,29 („der nach dem Fleisch Geborene“ und „der nach dem Geist [Geborene]“).

<sup>148</sup> Vgl. Gal 4,25a (der Satz ist wahrscheinlich als Etymologie aufzufassen; vgl. die Diskussion bei LANZINGER 2016, 210–215) sowie *Migr.* 13; 148 (für Lot); 145 (für Lea) und 143; 165; 169; 205; 223 (für diverse weitere Personen).

<sup>149</sup> Zum letztgenannten Aspekt vgl. Gal 4,29 sowie *Migr.* 149 (samt 151f.; 155; 164).

<sup>150</sup> Auch Philons Allegorese ist also situativ verankert; vgl. BÖHM 2005, 265–267, die – in differenzierender Weiterführung von R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. WUNT 64 (Tübingen 1992) 63–69 – „mit der positiven Deutung des Fremdseins der wahrhaft Weisen ... die gesellschaftlichen Fremdheitserfahrungen der jüdischen Diaspora in Ägypten reflektiert“ (265) sieht. Vgl. dazu etwa *Migr.* 61; 86. [Zur Zugehörigkeit Philons zum Diasporajudentum siehe den Beitrag von Maren R. Niehoff, S. 133–145; zu seinem Verhältnis zum palästinischen Judentum den Beitrag von Lutz Doering, S. 147–166 in diesem Band.]

<sup>151</sup> Paulus referiert nicht auf ein Zitat, sondern auf eine Paraphrase des Quellentextes (Gal 4,22f.) – wie es Philon seinerseits in dem der *Expositio Legis* zugehörigen, damit eher an nicht-jüdische Leser gerichteten Traktat *De Abrahamo* tut –, weist vorab eigens auf den allegorischen Charakter dieses Quellentextes hin (Gal 4,24a), deutet Hagar nicht auf eine menschliche Möglichkeit, sondern auf eine göttliche Setzung (4,24b–d), führt mit den Verweisen auf das „jetzige“ und das „obere“ Jerusalem eine zusätzliche Entsprechungslinie in die Textauslegung ein (4,25b–27), präsentiert Isaak nicht als Symbol der vollkommenen, von Abraham noch nicht erreichten Menschen-Weisheit (so Philon; s. o. Anm. 47), sondern als Prototyp derer, die Gott zu Erben der Verheißungen an Abraham erwählt hat (4,28.30), und lokalisiert den behandelten Konflikt nicht im Gegensatz verschiedener Teile der Seele des Menschen, sondern im Streit zwischen zwei religiösen Gruppierungen (4,29).

der griechischsprachigen Diaspora bekanntes Verfahren zur Interpretation der mosaischen Gesetzgebung, das bei Philon dazu dient, ihre universale Bedeutung aufzuweisen,<sup>152</sup> wird von Paulus mit dem gegenläufigen Ziel verwendet, die Irrelevanz der Gesetzesobservanz für den Zugang zu Gottes eschatologischem Heil zu belegen; und dabei wird die Abgrenzung Abrahams, Saras und Isaaks von anderen mit Abraham verbundenen Erzählfiguren der Genesis nicht wie bei Philon dazu genutzt, zu zeigen, dass der Gesetzestreue<sup>153</sup> sich von allem, was, und jedem, der solcher Treue entgegensteht, trennen muss, sondern gerade umgekehrt zur Darstellung der Freiheit der Adressaten gegenüber allen, die sie um der Aufnahme ins Gottesvolk willen zur Einhaltung bestimmter Gebote nötigen wollen. In Gal 4,21–5,1 gelingt es Paulus also, sowohl seine These der Zugehörigkeit der „Heiden“-Christen zu der Abraham und Sara verheißenen Nachkommenschaft als auch seine Warnung vor jedem Ansinnen, sich mit Blick auf diese Zugehörigkeit gesetzliche Verpflichtungen auferlegen zu lassen, aus dem Pentateuch selbst heraus als schriftgemäß zu erweisen – und so die Position seiner Gegner, die ihrerseits den galatischen „Heiden“-Christen gegenüber auf die Geltung des Gesetzes pochen, zu entkräften. Dadurch aber bestätigt und vertieft das Ergebnis der Allegorese eines Strangs der Abraham-Erzählung, die im Horizont eines zugehörigen Jesajawortes erfolgt, diejenigen Einsichten, die sich aus der in Gal 3 vollzogenen Deutung des Wortlauts anderer Aussagen derselben Erzählung sowie weiterer Tora- und Prophetenworte ergeben haben. Die Vätererzählungen des Pentateuchs werden von Paulus im Galaterbrief demnach nicht, wie es in *De migratione Abrahami* geschieht, in erster Linie, sondern *auch* als Allegorie präsentiert und ausgelegt: zum Zwecke der Widerlegung einer Paulus zufolge verfehlten Forderung von Gesetzesobservanz.

b) Der *Hebräerbrief* bietet in 11,8–10 eine paradigmatische Interpretation des Auszugs Abrahams als eines Aktes des „Vertrauens“ bzw. „Glaubens“ (πίστις). Sie erfolgt innerhalb der Anführung einer „Wolke von Zeugen“ (12,1), die an diversen biblischen Beispielen aufzeigt, was ein „durch Glauben“ (11,3 u. ö.) bestimmtes Leben kennzeichnet, um die Mahnung zur geduldigen Ausrichtung auf den Empfang des verheißenen Heils im Zuge des „Kommens“ Jesu (10,36f.) zu untermauern. In der Tat erscheint der das Wort Gottes annehmende (4,2), auf die Verheißung bezogene und demnach notwendig mit Geduld (6,12) und Hoffnung (10,22f.) verknüpfte „Glaube an Gott“ (6,1) im Passus 10,32–12,3 als das wesentliche Merk-

<sup>152</sup> In ihr ist ja derselbe Logos wirksam (s. o. nach Anm. 100), der schon bei der Schöpfung der Welt am Werk war (s. o. bei Anm. 22).

<sup>153</sup> Zur Gesetzestreue Abrahams vgl. insbesondere *Migr.* 127–130.

mal derjenigen Haltung, in der Menschen ihr Leben vor Gott führen,<sup>154</sup> gerade deshalb eröffnet dieser Passus als Grundlegung den dritten, auf die konkreten ethischen Herausforderungen ausgerichteten Hauptteil des Briefs<sup>155</sup> – welcher als Trost und Mahnrede (13,22) ja insgesamt die Adressaten dazu anhält, in allen Lebensvollzügen am Christusbekenntnis festzuhalten (4,14–16; 10,23–25). Innerhalb jener Grundlegung aber hat der in 11,8–19 breiter ausgeführte, weitere Episoden der Abraham-Erzählung auswertende Verweis auf den Glauben Abrahams zentrale Bedeutung. Denn wie der Brief die Christusgläubigen der „Nachkommenschaft Abrahams“ zurechnet, der Gott sich in Jesus Christus rettend zugewandt hat (2,16–18), so sieht er in der biblischen Abrahamgestalt das die Verheißung erbende, weil vom ewigen Hohepriester Jesus geheiligte Gottesvolk repräsentiert (6,11–7,10).<sup>156</sup>

Generell wird der Glaube in Hebr 10,35–11,2 als eine spezifische, in der Schrift „den Alten“ attestierte und damit von Gott selbst „bezeugte“ Lebenseinstellung charakterisiert, in der ein Mensch sich ganz von den „unsichtbaren Dingen“ bestimmen lässt, deshalb auch in der Bedrängnis nicht vom Bekenntnis „zurückweicht“, sondern sich in „Zuversicht“ und „Geduld“ auf das verheißene Heil ausrichtet, auf diese Weise seine „Seele“ für den Empfang dieses Heils „bewahrt“ und dabei schon gegenwärtig die „Wirklichkeit des Erhofften“ erfährt, nämlich an dem „Leben“ in der Gemeinschaft mit Gott partizipiert. Das verheißene Heil erlangt haben jene „Alten“ nach 11,39f. indes noch nicht. Vielmehr hat 12,1–3 zufolge erst Jesus, der „das Kreuz erduldet“, „sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt“; auf ihn als „den Anführer und Vollender des Glaubens“ gelte es daher „hinzuschauen“, um „mit Geduld in dem ... anstehenden Kampf (ἀγών) laufen“ zu können, ohne „in [den] Seelen verzagend“ zu „ermüden“.

In diesem Rahmen erscheint Abraham zunächst insofern als Urbild des Glaubens, als er erstens auf Gottes Ruf hin gehorsam, trotz Unkenntnis seines Ziels, „zu dem Ort hin auszog, den er zum Erbe empfangen sollte“ (Hebr 11,8), und zweitens „ins verheißene Land wie in ein fremdes übersiedelte“, weil er als endgültige Heimat die „fest gegründete“, von „Gott“ selbst erbaute „Stadt erwartete“ (11,9f.) – womit nach 11,16; 12,22 das himmlische Jerusalem gemeint ist. In der Tat sind alle Patriarchen durch das Bekenntnis, „Fremde und Beisassen auf der Erde“ zu sein, und das zeitlebens nicht erfüllte Verlangen nach einem himmlischen „Vater-

<sup>154</sup> Zwischen Hebr 10,38 und 12,2 finden sich 28 von insgesamt 34 Belegen der Wortgruppe „glauben/Glauben“ (πιστ-) im Hebräerbrief.

<sup>155</sup> Zum Aufbau des Hebräerbriefs vgl. grundlegend W. NAUCK, „Zum Aufbau des Hebräerbriefes“, in: W. ELTESTER (Hg.), *Judentum, Urchristentum, Kirche. FS Joachim Jeremias*. BZNW 26 (Berlin 1960) 199–206.

<sup>156</sup> Vgl. WILK 2006, 75f.

land“ geeint (11,13–16, vgl. 11,9). Als paradigmatisch gilt der Glaube Abrahams sodann wegen des uneingeschränkten Vertrauens auf den Nachkommenschaft verheißenden Gott; dieses Vertrauen demonstrierte Abraham bereits – ähnlich wie Sara – vor Isaaks Geburt angesichts der eigenen Abgestorbenheit (11,11f.), erst recht aber bei der Opferung Isaaks, die in der Überzeugung erfolgte, „Gott könne auch aus Toten erwecken“, sodass er seinen Sohn zum Gleichnis für solch machtvolles Handeln Gottes zurück-erhielt (11,17–19).<sup>157</sup>

Die skizzierte Rede des Hebräerbriefs vom Glauben Abrahams lässt sich ihrerseits auf produktive Weise mit der in *De migratione Abrahami* verknüpfen, werten beide Dokumente doch dieselbe Textbasis unter Anwendung analoger Methoden mit ähnlichen Ergebnissen aus. Hier wie dort erscheint der gehorsam-vertrauensvolle Auszug Abrahams, wie ihn die Schrift schildert, als erste, fundamentale Demonstration des Glaubens, der ihn und alle, die ihn „nachahmen“,<sup>158</sup> also alle Glieder des Gottesvolkes, kennzeichnet: eines Glaubens, durch den die Seele des Menschen sich ganz der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes zuwendet,<sup>159</sup> sich somit voller Hoffnung auf das künftige Heil der Gemeinschaft mit Gott ausrichtet und eben dadurch schon zu Lebzeiten in jene Wirklichkeit eintritt<sup>160</sup> und an diesem Heil partizipiert.<sup>161</sup> Dabei teilt der Hebräerbrief mit Philons Traktat nicht nur die generelle Auffassung vom Glauben als einer Haltung, in der der Fromme sein Bekenntnis zu Gott bewährt,<sup>162</sup> sondern darüber hinaus weitere Aspekte, die dieser Auffassung im Bezug auf Abraham Profil geben: die Konnotationen des „Eifers“, der „Festigkeit“ und des Nicht-„Ermüdens“,<sup>163</sup> den Bezug auf Gottes „Eid“ und die Ausrichtung auf das himmlische „Vaterland“.<sup>164</sup>

Andererseits bestehen zwischen beiden Glaubenskonzeptionen grundlegende Unterschiede: Während der Glaube in *De migratione Abrahami* als Tugend verstanden ist, sich auf die in allen Menschen vorhandene Möglichkeit des Denkens bezieht und daher in der erkennenden Weisheit zur

<sup>157</sup> Zum Bezug dieses Glaubens auf „God’s ability to resurrect“ vgl. M. C. EASTER, „Faith in the God who Resurrects: The Theocentric Faith of Hebrews“, *NTS* 63 (2017) [76–91] 89f.

<sup>158</sup> Vgl. zum Motiv der „Nachahmung“ Abrahams *Migr.* 164 mit Hebr 6,12f.

<sup>159</sup> Zur Verankerung des Glaubens in der Seele vgl. *Migr.* 43 mit Hebr 6,12–19; 10,36–39; 12,2f., zu seinem sicheren Bezug auf „Tatsachen“ vgl. *Migr.* 171 mit Hebr 11,1.

<sup>160</sup> Zum Motiv des Eintretens in Gottes Heiligtum vgl. *Migr.* 104 mit Hebr 6,19.

<sup>161</sup> Zu Philons Rede von dem bei Abraham paradigmatisch anschaulich werdenden, insofern von der Schrift „bezeugten“ Vertrauen bzw. Glauben (πίστις) vgl. v. a. *Migr.* 43f.; 132 (dazu s. o. Anm. 20 und 39).

<sup>162</sup> Vgl. Hebr 10,22f. (und dazu H.-F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*. KEK 13 [Göttingen 1991] 569) mit *Migr.* 132 (und BÖHM 2004, 391) sowie 22 („sein Bekenntnis, dass er Gott gehört ...“).

<sup>163</sup> Vgl. zum „Eifer“ *Migr.* (151; 164 und v. a.) 218 mit Hebr 6,11, zur „Festigkeit“ *Migr.* 44 mit Hebr 6,19, zum „Ermüden“ *Migr.* 133 mit Hebr 12,3.

<sup>164</sup> Vgl. erstens *Migr.* 18 mit Hebr 6,13–17, zweitens *Migr.* 28 mit Hebr 11,14.

Vollendung kommt, erwächst er dem Hebräerbrief zufolge aus dem Hören des Wortes Gottes, nimmt also Gestalt an in der Zuversicht, durch den priesterlichen Dienst Jesu Zugang zum himmlischen Heiligtum erhalten zu haben, und mündet in das geduldige Harren auf das verheißene Erbe.<sup>165</sup> Entsprechend divergieren die jeweiligen Vorstellungen von dem Gottesvolk, der ihm geltenden Fürsorge Gottes und den ihm drohenden Gefahren,<sup>166</sup> sodass beide Dokumente auch im Detail unterschiedliche Akzente setzen.<sup>167</sup>

Gleichwohl sind die Konvergenzen in der Rede vom Glauben Abrahams so zahlreich und tiefgreifend, dass man kaum umhin kommt, diese auf die Verarbeitung derselben hellenistisch-jüdischen Tradition zurückzuführen.<sup>168</sup> Dann aber hilft der auch die Differenzen berücksichtigende Vergleich dazu, die diesbezügliche Eigenart des Hebräerbriefs zu erfassen: Indem der Brief den Erzvater des Gottesvolkes als „Zeugen“ eines Glaubens vorstellt, durch den ein Mensch seine Seele auf die ebenso unsichtbare wie unbedingt verlässliche Wirklichkeit Gottes ausrichtet und eben damit den Weg zur ewigen Rettung einschlägt, wendet er eine philosophisch orientierte Exegese der biblischen Abraham-Erzählungen, wie sie auch in *De migratione Abrahami* belegt ist, auf eine völlig neue Situation an. Die gruppeninterne Selbstvergewisserung, der diese Exegese dient, zielt nicht – wie in Philons Traktat – darauf, dem Leser die innere Distanzierung von und den vernunftgesteuerten Umgang mit der sichtbaren Welt als Weg zu einem ebenso „glückseligen“ wie „mühelosen“ Dasein zu empfehlen, das

<sup>165</sup> Vgl. einerseits *Migr.* 132–134; 122–124; 171 (und s. o. bei Anm. 39), andererseits Hebr 4,2; 10,19–22; 6,12–15; 10,36; 11,39–12,1 (zum ganz anderen Verständnis von „Geduld“ bei Philon vgl. wiederum *Migr.* 208–210). C. ROSE, *Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3*. WUNT II/60 (Tübingen 1994) 207f. konstatiert etwas überscharf: „Die Blickrichtung der beiden Autoren verläuft demnach – trotz aller Nähe in der Sprache und der Aufnahme alttestamentlicher Traditionen – genau entgegengesetzt.“

<sup>166</sup> Vgl. a) *Migr.* 20; 56f. mit Hebr 10,19,39, b) *Migr.* 18 mit Hebr 2,16f. sowie c) *Migr.* 7; 143f. mit Hebr 10,26f.; 12,1.

<sup>167</sup> Vgl. etwa die je andere Rede vom „Fremd“-Werden bzw. -Sein in der Welt (*Migr.* 7; Hebr 11,9,13), vom „Kampf“ (s. o. bei Anm. 44 und vgl. dagegen Hebr 10,32; 12,1), vom „Abirren“ (*Migr.* 133; Hebr 12,13), von der Tote erweckenden Macht Gottes (*Migr.* 122; Hebr 11,19 [vgl. dagegen *Migr.* 140; dazu s. o. Anm. 109]) oder vom „Vollenden“ (*Migr.* 174; 214; Hebr 11,40).

<sup>168</sup> Ähnlich urteilt E. GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief*. MThSt 2 (Marburg 1965) 145, mit Blick auf die Begrifflichkeit, in der der Glaube im Hebräerbrief und bei Philon überhaupt umschrieben wird. Die konzeptionellen Gemeinsamkeiten zwischen Philons Rede vom Glauben und Hebr 10,32–11,40 betont J. THOMPSON, *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*. CBQ.MS 13 (Washington, DC 1982) 53–80, gegen R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews*. ALGHJ 4 (Leiden 1970) 331–372, der zu dem Schluss kommt: „... the similarities of form are slight and insignificant and the similarities of matter no less insignificant and furthermore completely outweighed by fundamental differences“ (372).

auch seine Position in der Gesellschaft festigt;<sup>169</sup> sie zielt vielmehr auf die Stärkung des Durchhaltevermögens in dem „Leidenskampf“ (Hebr 10,32), der den Adressaten als Nachfolgern Jesu (vgl. 12,2f.) in Form gesellschaftlicher „Schmähen und Bedrängnisse“ (10,33) sowie Ausgrenzungsmaßnahmen (vgl. 13,12f.) auferlegt ist.<sup>170</sup> „Geduld (ὕπομονή) habt ihr nötig, damit ihr, wenn ihr Gottes Willen getan habt, das verheißene Gut empfangt“ (10,36) – dafür,<sup>171</sup> nicht für die Liebe zu Weisheit und Tugend, die den Menschen Schritt für Schritt Gott nahe bringt, nutzt der Hebräerbrief Abrahams Glauben an den Gott, der „himmlisches“ Heil schafft, als Paradigma.

#### 4. Schluss

Das heuristische Potential des philonischen Traktats für ein vertieftes Verständnis neutestamentlicher Texte ist mit den im Vorhergehenden gegebenen Beispielen nicht erschöpft. Es würde sich daneben etwa auch lohnen, die in ihm zutage tretende Konzeption vom vielgestaltigen, den Menschen zum Heil führenden „Logos“ mit der zu vergleichen, die das Johannes-Evangelium prägt.<sup>172</sup> Das auszuführen, würde jedoch den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Er soll und kann auch gar nicht das Feld sinnvoller Verknüpfungen des Neuen Testaments mit *De migratione Abrahami* umfassend beschreiben. Er hat aber hoffentlich aufgezeigt, wie berechtigt Sandmels eingangs angeführte Warnung vor einer ‚Parallelomania‘ ist. Sinnvolle Verknüpfungen setzen voraus, dass man „die textlichen Befunde und ihre sachlichen Eigentümlichkeiten auf beiden Seiten genau registriert“;<sup>173</sup> und sie tragen erst dann dazu bei, das Verstehen zu befördern, wenn man eruiert, wozu eine hier wie dort belegte Verfahrensweise, Sachaussage

<sup>169</sup> Dazu s. o. bei Anm. 37; 59; 73; 87 und vgl. noch *Migr.* 88: „Man muss sich aber um einen guten Ruf kümmern wie um eine große Sache und eine, die dem Leben mit dem Körper von großer Hilfe ist“ sowie 93: „man wird außerdem dem Tadel und der Anklage durch die große Menge entgehen“.

<sup>170</sup> Zur Thematisierung dieser Situation im Hebräerbrief vgl. E. REINMUTH, „Der Dritte. Eine sozialphilosophische Perspektive auf den Hebräerbrief“, *ZNT* 29 (2012) [57–68] 60–62.

<sup>171</sup> Zur Deutung der Rede von „Geduld“ (ὕπομονή) in Hebr 10,32.36; 12,1–3 vgl. M. KARRER, *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 5,11–13,25*. ÖTK 20/2 (Gütersloh 2008) 302: Die Gemeinde, „die an Abraham gewahrt, wie fremd sie auf Erden sei (11,8–9), schaut an Jesus, welche Ausdauer und Kraft des Aushaltens die Fremde verlangt ... Jesus blieb (*menein*) unter (*hypo*) dem Geschick, das die Umwelt über ihn verhängte, ... und achtete die Freude, die ihm bei Gott winkt, höher als alle Not. Ebendies soll nun analog in der Gemeinde gelten“.

<sup>172</sup> Gegen HURTADO 2004, 78: „... beyond the coincidental (and very different) use of ‚Logos‘ by both authors, there is in fact nothing specific for which Philo is essential to understand it [*scil.* the prologue to the Gospel of John]“.

<sup>173</sup> Vgl. B. SCHALLER, „Adam und Christus bei Paulus. Oder: Über Brauch und Fehlbrauch von Philo in der neutestamentlichen Forschung“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, [143–153] 151.

oder Vorstellung in der Kommunikation zwischen Autor und Adressaten jeweils dient.

# „Die schöne Geschichte und Gotteserfindung“ – Zu einem Abraham-Kapitel in Thomas Manns *Joseph-Roman*

Heinrich Detering

„Die Erkenntnis, dass der *Joseph-Roman* Thomas Manns eigentliches Hauptwerk ist, hat sich bis heute noch nicht durchgesetzt.“<sup>1</sup> Der Stoßseufzer in Hermann Kurzkes Einführungsbuch gilt einem Werk, dessen schierer Umfang viele Leser eher einschüchtert als anzieht. Entstanden in den Jahren von 1926 bis 1943, unter den denkbar wechselhaftesten historisch-politischen und persönlichen Umständen, umfasst es die vier Bände *Die Geschichten Jaakobs* (mitsamt dem *Vorspiel: Höllenfahrt*, 1933), *Der junge Joseph* (1934), *Joseph in Ägypten* (1936) und *Joseph der Ernährer* (1943). Wie erfindungsreich Thomas Mann die novellistische Erzählung aus dem Alten Testament neu ausgestaltete, zeigt sich schon daran, dass eine Begebenheit, die in der Genesis in einem einzigen Satz berichtet wird, sich in *Joseph in Ägypten* zu einem kompletten Roman-Band auswächst: „Und es begab sich nach dieser Geschichte, daß seines Herrn Weib ihre Augen auf Joseph warf und sprach: ‚Schlafe bei mir!‘“ (Gen 39,7).

Nicht nur Isaak, Jaakob und Joseph, sondern schon Abraham – auch: Abram oder Abiram – spielt in dieser monumentalen Tetralogie eine so bedeutende Rolle, in den *Geschichten Jaakobs* und als durchgängige Referenzgestalt in den Erinnerungen und Reflexionen des gesamten Werks, als „Urvater“ des jüdischen Volkes und als Vater seines Glaubens, dass eine Erörterung dieser komplexen Figur sich dem Format eines kurzen Aufsatzes entzieht. Die folgenden Überlegungen beschränken sich darum auf ein einziges, gut zehn Seiten umfassendes Kapitel aus der Reihe dieser Episoden: *Wie Abraham Gott entdeckte*; es findet sich im zweiten Band, *Der junge Joseph*, und es gehört „zu den theologisch zentralen Abschnitten der *Joseph-Romane*“.<sup>2</sup> Gewiss würden auch andere Episoden eine genaue Analyse lohnen, der Auszug aus dem Lande Ur etwa oder das verhinderte Isaaks-

---

<sup>1</sup> H. KURZKE, *Mondwanderungen* (Frankfurt/M. 1993). – Für Anregungen und Kritik zu den folgenden Ausführungen danke ich herzlich Stephan Stachorski und Maren Ermisch.

<sup>2</sup> So Jan Assmann, Dieter Borchmeyer und Stephan Stachorski im demnächst erscheinenden Kommentarband zur Neuausgabe im Rahmen der GKFA der Werke Thomas Manns (Frankfurt/M. 2017) Bd. 7.2, 469. Der Romantext wird hier nach dieser Ende 2017 erscheinenden Ausgabe zitiert.

opfer. Wie am hier ausgewählten Kapitel die Grundlegung des Monotheismus gezeigt werden kann, so ließe sich dort ein Bild Abrahams als des exemplarisch glaubenden Menschen beschreiben, das auch auf das existenzialistische Abraham-Bild in Kierkegaards *Frygt og Bæven* zu beziehen wäre. (Wenngleich Kierkegaard erst im folgenden Roman Thomas Manns, in *Doktor Faustus*, eine wesentliche Rolle spielen wird; im Teufelsgespräch wird er dort als „der Christ“ apostrophiert.)<sup>3</sup>

Das Kapitel von Abrahams „Entdeckung“ Gottes habe ich hier ausgewählt, weil es den Begriff der „Gottserfindung“ behandelt, der für den gesamten Roman insofern grundlegend ist, als er buchstäblich als sein letztes Wort am Ende steht, nach über zweitausend Seiten: „Und so endigt die schöne Geschichte und Gottserfindung von *Joseph und seinen Brüdern*.“<sup>4</sup> Von diesem Begriff aus soll deutlich werden, inwiefern Thomas Manns Roman als Experiment konzipiert ist, das mit den Mitteln eines scheinbar spielerischen selbstreflexiven Erzählens ernstlich auf theologische Erkenntnis zielt, das also Theologie *im* Roman und *durch* den Roman betreibt.

## 1. Mit Feuerbach, gegen Feuerbach: Zur Argumentation des Kapitels

Dazu ist es zunächst erforderlich, einige zentrale Passagen im Wortlaut zur Kenntnis zu nehmen. *Abraham* lautet die Überschrift des *Zweiten Hauptstücks* des zweiten Roman-Bandes, *Der junge Joseph*; erzählt wird von Abrahams ältestem Knecht Eliezer und den vielfältigen Übergängen zwischen mythischen Geschichten über himmlisch-göttliche und irdisch-menschliche Figuren und Verhältnisse (den „rollenden Sphären“) und dann erst von Abraham, dem „Urvater“, Eliezers nach dem wahren Wesen Gottes fragenden Herrn. Vermittelt ist dieses Geschehen durch eben diesen Eliezer, der – unter immer noch demselben Namen, in der immer noch gleichen Knechtsrolle und doch in einer ihm selbst nur ungenau bewussten viele Menschenalter späteren Verkörperung – dem jungen Joseph davon erzählt, als habe er dies alles tatsächlich noch selber miterlebt:<sup>5</sup>

Um es vor Gott und Menschen zu irgendwelcher Ansehnlichkeit und Bedeutung zu bringen, war es nötig, daß man die Dinge – oder wenigstens ein Ding – wichtig nahm. Urvater hatte die Frage unbedingt wichtig genommen, wem der Mensch dienen solle, und seine merkwürdige Antwort darauf war gewesen: Dem Höchsten allein. Merk-

<sup>3</sup> GKFA 10.1, 365 (u. ö.).

<sup>4</sup> GKFA 8.1, 1920.

<sup>5</sup> Die Perspektivierung des Erzählten durch diese Erzählerfigur wird allerdings nicht sehr konsequent durchgeführt; wesentliche Passagen des Kapitels finden sich annähernd wörtlich auch in Thomas Manns 1936 gehaltenem Vortrag *Freud und die Zukunft*; vgl. *Gesammelte Werke*, Bd. IX: *Reden und Aufsätze* (Frankfurt/M. 1974) 490f.

würdig in der Tat! Es sprach aus der Antwort ein Selbstgefühl, das man fast hoffärtig und überhitzt hätte nennen können.

Diese Darstellung des Beginns von Abrahams Gottessuche kommt Ludwig Feuerbachs Erklärung des menschlichen Religionsbedürfnisses nahe: „Das absolute Wesen, der Gott des Menschen ist *sein eignes Wesen*.“<sup>6</sup> Und: „Das göttliche Wesen ist nichts Anderes als das menschliche Wesen [...] – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.“<sup>7</sup> Doch während der Glaube an Gott oder Götter bei Feuerbach als Ausdruck einer Schwäche interpretiert wird, als eine Form vorwissenschaftlichen Denkens und vor allem als Kompensation kollektiver oder individueller Orientierungsdefizite, erscheint er hier im Gegenteil als äußerster Ausdruck des Selbst-Bewusstseins, das zunächst den in dämmriger Sagenferne verschwimmenden Menschen Abraham, dann aber auch den Menschen als Gattungswesen auszeichnet – und zwar ausdrücklich im Bedürfnis, einem „Höchsten“ dienstbar zu sein. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die anthropologische Ausgangssituation des Romans von derjenigen, die Feuerbach voraussetzt: Projiziert der Mensch auf Gott oder die Götter dort das Gegenteil von dem, was er an sich erfährt (er erfährt sich als endlich, also ist Gott unendlich, er fühlt sich machtlos, also ist Gott allmächtig), so unterstellt Thomas Manns Roman von vornherein eine Gemeinschaft, die überhaupt erst den Grund des Bundes der „Wechselheiligung“ zwischen Gott und Mensch bereitstellt. Im frei erkannten und freiwillig übernommenen Dienst an Gott, der zugleich Arbeit an der eigenen Vervollkommnung ist, glaubt Abraham die Antwort auf die für den Menschen „unbedingt wichtige“ Grundfrage seines Daseins zu finden. In der Formulierung klingt vielleicht nicht ganz zufällig die Bestimmung der Religion als desjenigen an, „was uns unbedingt angeht“. Paul Tillich, der dann im amerikanischen Exil zeitweise Thomas Manns Mitstreiter und schließlich (in einigen Passagen des *Faustus*-Romans) Berater war, hatte sie im Anschluss an Schleiermachers Begriff der „schlechthinigen Abhängigkeit“ des Menschen formuliert.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> 1. Kapitel: „Das Wesen des Menschen“ in: L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*. Durchgesehen und neu herausgegeben von WILHELM BOLIN (Stuttgart 1960) (= *Sämtliche Werke*, Bd. 6) 1–14, hier: 6.

<sup>7</sup> Ebd., 2. Kapitel: „Das Wesen der Religion“, ebd. 14–40, hier: 17.

<sup>8</sup> P. TILlich, *Wesen und Wandel des Glaubens. Weltperspektiven* (Frankfurt/M. 1975) 9 (wortgleich auch in anderen Zusammenhängen mehrfach); F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* (1830/31), hg. von R. SCHÄFER, Bd. 1 (Berlin / New York 2003) §§ 4–6. Die intellektuelle Nähe, die sich im amerikanischen Exil zwischen Thomas Mann und Tillich zeigt (und bei der keiner als der nur Nehmende oder nur Gebende erscheint), bedürfte einer längeren Erörterung, als sie hier möglich ist. Schlaglichtartig beleuchtet wird sie etwa durch den Umstand, dass Thomas Mann diejenigen Überlegungen zu seiner humanistisch-christlichen ‚amerikanischen Religion‘, die er in seiner Rede *The Problem of Freedom* entwickelt, im Kapellenraum von Tillichs und Reinhold Niebuhrs liberalem *Union Theological Seminary* am

Abrahams Frage gilt der Beschaffenheit Gottes, nicht seinem Dasein; das wird ja in der Wendung „vor Gott und den Menschen“ bereits vorausgesetzt (wie auch, auf dieselbe scherzhaft-spielerische Weise, in späteren Kapiteln des Romans, etwa dem *Vorspiel in höheren Rängen*),<sup>9</sup> und zwar hier schon, noch formelhaft-unauffällig, in der Verbindung von theologischer und anthropologischer Perspektive. Auf seiner Suche nach einer Antwort sehen wir ihn nun gewissermaßen im Zeitraffer einige Phasen der frühesten Religionsgeschichte durchlaufen, beginnend mit tellurischen Fruchtbarkeitskulten und fortgesetzt mit einer Verehrung der Sonne:

Es fing damit an, daß Abram dachte, der Mutter Erde allein gebühre Dienst und Anbetung, denn sie bringe die Früchte und erhalte das Leben. Aber er bemerkte, daß sie Regen brauche vom Himmel. Also sah er sich an dem Himmel um, sah die Sonne in ihrer Herrlichkeit, Segens- und Fluchgewalt und war auf dem Punkt, sich für sie zu entscheiden. Da jedoch ging sie unter, und er überzeugte sich, sie könne also nicht wohl das Höchste sein. Also blickte er auf den Mond und die Sterne – auf diese sogar mit besonderer Neigung und Hoffnung.

Der Astrologie als derjenigen Form religiösen Denkens und kultischer Verehrung, die in der mesopotamisch-babylonischen Welt Abrahams als die avancierteste Naturwissenschaft und Religion zugleich gilt, fügt dieser Satz mit der besonderen Nennung des Mondes ein Motiv hinzu, das im Romankontext als Leitmotiv fungiert. Als der „Mondwanderer“ wird Abraham apostrophiert.<sup>10</sup> Das wandelbare Nachtgestirn veranschaulicht für ihn und die Seinen wie dann auch für den Roman selbst diejenige Verbindung des ‚aufgeklärten‘ Lichts der Rationalität mit der ‚romantisch‘-irrationalen Welt des Traums (in den im Roman ebenfalls leitmotivisch angedeuteten freudianischen Kategorien: des Ich und des Es), aus der alle räumlichen und alle gedanklichen Bewegungen Abrahams und seiner Nachkommen hervorgehen, allen voran das „Hervordenken Gottes“, der von hier an als *werdender Gott* erörtert wird.

23. Januar 1939 gewissermaßen als Generalprobe vorträgt. Auch die gleichzeitigen Sympathien sowohl Thomas Manns als auch Tillichs für die *Unitarian Church* deuten eine Verwandtschaft an. Näheres zum Kontext in DETERING 2014.

<sup>9</sup> Das Scherzhaft-Spielerische des Ausdrucks hier und der forciert komödiantischen Anthropomorphisierung Gottes dort (etwa in der leitmotivisch ausgebauten Geste, in der Gott aus Freude über die ihn so glücklich hervordenkenden Menschen „seine Fingerspitzen küßt“, so schon am Ende des hier erörterten Kapitels) ist hier wohl Ausdruck einer letztlich nicht aufgelösten Unentschiedenheit Thomas Manns zwischen den einander ausschließenden Vorstellungen eines – im Bund der „Wechselheiligung“ mit dem Menschen – „werden den Gottes“ und einer vom Menschen unabhängigen Souveränität Gottes als des Schöpfers auch der Menschen. Diese Unentschiedenheit ist, wie mir scheint, von anderer Art als die kalkulierten Ambivalenzen und Paradoxien, auf die sich dieser Aufsatz konzentriert; sie kann hier nur mit dieser Anmerkung angedeutet werden, ihre Erörterung müsste das Romankonzept insgesamt einschließlich der zahlreichen Selbstkommentare Thomas Manns einbeziehen.

<sup>10</sup> GKFA 7.1, XIV.

Ja, dies mochte die List Gottes gewesen sein, der in Abiram sich zu verherrlichen und sich durch ihn einen Namen zu machen gedachte, daß er durch seine Mondliebe ersten Widerspruch und Unruhe in ihm erregt, sie zu eigenen Zwecken benutzt und sie zum heimlichen Ausgangspunkt seiner Laufbahn gemacht hatte.

„Es wäre unschicklich für mich, den Menschen, ihnen [den Himmelskörpern] zu dienen und nicht vielmehr dem, der über sie gebietet.“ Und Abrahams Sinn lag der Wahrheit an so inständig-kummervoll, daß es Gott den Herrn aufs tiefste rührte und er bei sich sprach: „Ich will dich salben mit Freudenöl mehr denn deine Gesellen!“

So hatte Abraham Gott entdeckt aus Drang zum Höchsten, hatte ihn lehrend weiter ausgeformt und hervorgedacht und allen Beteiligten eine große Wohlat damit erwiesen: dem Gotte, sich selbst und denen, deren Seelen er lehrend gewann.

Lässt die Rede von Abrahams seelischem Drang und seiner intellektuellen Ausformung Gottes sich auf Feuerbachs Reduktion aller Theologie auf Anthropologie beziehen (wenn auch, wie gesehen, in einer sehr viel optimistischeren Variante), so wird in der Schilderung von Gottes Rührung und seiner an die Sprache der Psalmen anklingenden proto-messianischen Verheißung (die Salbung mit „Freudenöl“ ist ja Teil der Königs-Weihe) eben das anthropomorphe Gottesbild bereits als Wahrheit vorausgesetzt, das doch erst das Resultat von Abrahams Wahrheitsuche sein soll. Thomas Mann argumentiert insofern gewissermaßen mit Feuerbach gegen Feuerbach: In der Formel vom „Hervordenken“ Gottes, die den Gedanken des Entdeckens und Freilegens mit derjenigen des Erfindens in unauflöslicher Ambiguität verschmilzt, begreift der Text die menschliche Vernunft selbst als den Schauplatz, auf dem Gott erkannt wird, indem er sich selbst zu erkennen gibt. In dieser Konzeption fallen spekulierende Projektion und Offenbarung in eins.

In den folgenden Absätzen wird dieselbe Ambivalenz noch einmal, nun aber in provozierender Zuspitzung formuliert. Dabei wird auch fast nebenbei die Gottessuche als das eigentlich identitätsbestimmende, im Eigennamen fixierte Movens „Abrams“ bestimmt:

Ja, Abram hatte den Seinen von seiner Hochgemutheit mitzuteilen gewußt. Er hieß Abirâm, was heißen mochte: „Mein Vater ist erhaben“, oder auch mit Recht wohl: „Vater des Erhabenen“. Denn gewissermaßen war Abraham Gottes Vater. Er hatte ihn erschaut und hervorgedacht, die mächtigen Eigenschaften, die er ihm zuschrieb, waren wohl Gottes ursprüngliches Eigentum, Abram war nicht ihr Erzeuger. Aber war er es nicht dennoch in einem gewissen Sinne, indem er sie erkannte, sie lehrte und denkend verwirklichte? Gottes gewaltige Eigenschaften waren zwar etwas sachlich Gegebenes außer Abraham, zugleich aber waren sie auch in ihm und von ihm; die Macht seiner eigenen Seele war in gewissen Augenblicken kaum von ihnen zu unterscheiden, verschränkte sich und verschmolz erkennend in eines mit ihnen, und das war der Ursprung des Bundes, den der Herr dann mit Abraham schloß und der nur die ausdrückliche Bestätigung einer inneren Tatsache war; es war aber auch der Ursprung des eigentümlichen Gepräges von Abrams Gottesfurcht.

Wenn dann Abrams Gottesfurcht zugleich mit „Vertraulichkeit und Freundschaft“ und mit „Zittern und Beben“ expliziert wird, dann klingt Rudolf

Ottos Formulierung vom *mysterium temendum et fascinans* an,<sup>11</sup> vielleicht auch Kierkegaards Abrahams-Deutung in *Furcht und Zittern*. – In einem rückblickenden Brief an den Philosophen Walter Robert Corti (vom 10. Januar 1954) hat Thomas Mann das damit angedeutete Paradoxon, das zugleich Gottes Eigenschaften von denen Abrahams und umgekehrt die Eigenschaften Abrahams von Gott abhängig macht, ausdrücklich auf Argumentationsformen und Redeweisen der deutschen *Mystik* zurückbezogen:

Als ich Ihre philosophisch so umsichtige und wohl beschlagene Studie [über Schelling]<sup>12</sup> zu Ende gelesen, schlug ich das Joseph-Kapitel nach *Wie Abraham Gott entdeckte*, um zu sehen, was ich mir darin über das objektive Sein Gottes und die damit verschränkte Gebundenheit dieses Seins an den Gedanken des Menschen zusammenge-reimt hatte. Ich erinnerte mich, wie sehr ich mich damals innerlich [!] auf die Mystik, Meister Eckehart und den Cherubinischen Wandersmann [des „Angelus Silesius“ alias Johannes Scheffler] berufen hatte; denn die kannte ich allenfalls, aber kaum etwas von Schelling und dem, was aus ihm hervorgegangen! Mit jenem „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben“ hat jedenfalls die Mystik es im Innig-Häretischen am weitesten gebracht.<sup>13</sup>

Vollständig lautet das in der Tat ebenso wichtige wie häretische Epigramm bei Angelus Silesius:

*Gott lebt nicht ohne mich.*

Jch weiß daß ohne mich GOtt nicht ein Nu kan leben /

Werd' ich zu nicht Er muß von Noth den Geist auffgeben.

Schon der dort folgende Zweizeiler aber kehrt das hier so eindeutig erscheinende Verhältnis wieder um zu der Feststellung (so die thesenhaft zusammenfassende Überschrift): „Jch hab's von Gott / und Gott von mir“.<sup>14</sup>

„Feuerbach steht Kopf“, hat Christoph Schwöbel das *Joseph-Kapitel* seines Buches über Thomas Mann und die Religion überschrieben.<sup>15</sup> Doch nicht nur Feuerbachs Religionskritik wird in diesem ganz auf mystische

<sup>11</sup> R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau 1917).

<sup>12</sup> W. R. CORTI, *Die Mythopoesie des werdenden Gottes* (Zürich 1953).

<sup>13</sup> Der Brief wird hier zitiert nach der Veröffentlichung in H. WYSLING (Hg.), *Dichter über ihre Dichtungen. Thomas Mann, Teil II: 1918–1943* (München / Frankfurt/M. 1979) 346; er findet sich auch in Erika Manns Ausgabe von Thomas Mann: *Briefe*, Bd. 3, 320.

<sup>14</sup> GNÄDINGER 1984, 28 (Buch 1, Nr. 8 und 9). Das erste der beiden Epigramme zitiert Thomas Mann 1936 auch – und zwar vollständig – in seinem Vortrag *Freud und die Zukunft*, *Gesammelte Werke*, Bd. IX: *Reden und Aufsätze* (Frankfurt/M. 1974) 490.

<sup>15</sup> Ch. SCHWÖBEL, *Die Religion des Zauberers. Theologisches in den großen Romanen Thomas Manns* (Tübingen 2008). Vgl. hier auch H. ROSENAU, *Vom Warten. Grundriss einer sapientialen Dogmatik. Neue Zugänge zu Gotteslehre, Christologie und Eschatologie* (Berlin 2012), der dieses Kapitel als exemplarische Darstellung einer „natürlichen Theologie“ im Sinne einer Rede von Gott „von menschlicher Erfahrung und menschlichem Denken her“ liest, 22–25. Karl Barths aus der Zeiterfahrung von Weltkriegsbegeisterung und Faschismus bestärkte Kritik jeglicher natürlichen Theologie als einer Verirrung, die „zu allen möglichen Götzen und (letztlich Selbst-) Vergötzen, aber nicht zum wahren Gott der Offenbarung in

Paradoxien ausgerichtetes Kapitel über Abrahams „Entdeckung“ Gottes aufgehoben, sondern auch Blaise Pascals vielzitierte Opposition eines nur spekulativ gedachten „Gottes der Philosophen“ und des in seiner Selbstkundgabe erfahrenen „Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (und Kierkegaards Weiterentwicklung dieser Opposition in seiner existenzialen Deutung der Erzählung von Abrahams Sohnesopfer und dem Sprung des Glaubens). Denn hier ist es ja gerade die philosophisch-spekulative Reflexion, die Abraham – und dann seine durch ihn belehrten Nachkommen Isaak und Jaakob – zur personalen und existenziellen Begegnung mit Gott führt.<sup>16</sup>

Mit alledem kommt Thomas Manns Darstellung derjenigen Kritik an Feuerbach auffallend nahe, die Paul Tillich vorgebracht hat – oder vielmehr: Paul Tillichs Argument kommt der Darstellung Thomas Manns auffallend nahe. In seiner 1951 erschienenen Besprechung von Erich Fromms *Psychoanalyse und Religion* besteht Tillich darauf, das „was projiziert wird“, zu unterscheiden von dem „worauf es projiziert wird“, und erläutert in einer Argumentation, die an Thomas Manns Abrahams-Darstellung anzuschließen scheint (deren ‚theonome‘ Seite allerdings deutlicher betont), es könne einerseits „kein Zweifel darüber bestehen, dass, bildlich gesprochen, der Stoff, aus dem die Götter gebildet wurden, menschlichen Erfahrungen entstammt.“ Andererseits aber bedeute dieser Umstand noch keineswegs, dass damit auch Gott selbst zur bloßen Projektion werde. Zwar bildet er gleichsam die Projektionsfläche für die Anstrengungen des menschlichen Denk- und Vorstellungsvermögens; als „der letzte Grund alles Seins und Sinns, Grund und Ziel unserer Existenz“ aber bleibt er in seiner absoluten Transzendenz souverän. Es ist dieser die Ambivalenz letztlich wieder vereindeutigende Gedanke, dem Thomas Manns bewusst „häretisches“ Romankonzept vom ineins mit dem Menschen „werdenden Gott“ widerspricht – den er aber, im Widerspruch wiederum zu diesen Konzept, passagenweise doch auch wieder voraussetzt als „Gottes erhabenes Du- und Da-Sein“.<sup>17</sup>

---

Jesus Christus“ führe, wird für Rosenau zum Ausgangspunkt einer wohlwollenden theologischen Revision auch von Thomas Manns Abrahams-Erzählung.

<sup>16</sup> Auf der Suche nach theologischen Anregungen und Vorbildern dieses Gedankens hat Jan Assmann auf die kabbalistische „Makom-Theologie“ verwiesen, die „Gott“ in Metaphern des „Raumes“ („Makom“) zu denken versucht und auf die sich Thomas Mann ebenfalls deutlich bezieht, wenn er im *Joseph-Roman* etwa den berühmten Satz formuliert, die Welt sei nicht der Raum Gottes, Gott aber sei der Raum der Welt. Dazu grundlegend: U. BEUTTNER, *Gott und Raum. Theologie der Weltgegenwart Gottes* (Göttingen 2010), darin besonders das 8. Kapitel: „Der Raum als Repräsentation Gottes“, 192–232.

<sup>17</sup> P. TILlich, „Psychoanalyse und Religion. Zum gleichnamigen Buch von Erich Fromm“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XII: *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere* (Stuttgart / Frankfurt/M. 2<sup>1980</sup>) 333–336.

In Thomas Manns Kapitel wird die Beziehung von psychischen Prozessen und Offenbarungsgeschehen in vergleichbarer Weise, jedoch unter sehr viel größerer Betonung der Ambiguität als eine in der religiösen Erfahrung untrennbare, unauflösliche Einheit resümiert. Und sie wird im selben Atemzug, so unmerklich wie wirkungsvoll, vorausdeutend auf die mosaische Urszene der Selbstkundgabe Gottes bezogen:

Gott war da, und Abraham wandelte vor ihm, in der Seele geheiligt durch Seine Außennähe. Sie waren Zwei, ein Ich und ein Du, das ebenfalls „Ich“ sagte und zum anderen „Du“. Schon richtig, daß Abram die Eigenschaften Gottes mit Hilfe der eigenen Seelengröße ausmachte – ohne diese hätte er sie nicht auszumachen und zu benennen gewußt, und sie wären im Dunkel geblieben. Darum blieb Gott aber doch ein gewaltig Ich sagendes Du außer Abraham und außer der Welt. Er war im Feuer, aber nicht das Feuer, – weshalb es höchst fehlerhaft gewesen wäre, dieses anzubeten.

Allenfalls an die uralte Lichtreligion, die – wie in Goethes *Divan* aufgenommen und entfaltet – im Feuerkult Zoroasters in den Horizont der Religionsgeschichte eintritt, könnte dieser überraschende Satz hier erinnern, inmitten religionsgeschichtlich inspirierter Reflexionen. Aber davon, dass Abraham ein Feuer erblickt hätte, ist im Kontext nirgends die Rede, obwohl das Motiv doch in die Reihe von Erde, Sternen, Mond und Sonne leicht einzufügen gewesen wäre. Vielmehr dürfte die chronologisch sehr viel spätere Mose-Erzählung von der Epiphanie im brennenden Dornbusch gemeint sein (im 3. Kapitel des Buches Exodus). Erst in ihr gibt Jahwe sich explizit als der als „Ich-bin-der-ich-bin“ zu erkennen; erst hier wird diese Selbstoffenbarung zum unmittelbaren Anlass für die Befreiung des jüdischen Volkes aus der Knechtschaft. Die andeutende Nennung des Motivs genügt, um Eliezers Erzählung vom im Raum wie in seiner Gedankenunruhe nomadisch wandernden Urvater Abraham anzuschließen an die Erzählung vom Exodus. Und vielleicht ist es auch kein Zufall, dass dasselbe biblische Bild auch bei jenem Angelus Silesius mystisch variiert wird, dessen Verse Thomas Mann während der Ausarbeitung dieses Kapitels als Quelle benutzt hat, nur wenige Zeilen nach der von ihm im Brief an Corti zitierten Passage:

*Gott ist in mir / und ich in ihm.*

Gott ist in mir das Feuer / und ich in ihm der schein:

Sind wir einander nicht ganz jnniglich gemein?<sup>18</sup>

<sup>18</sup> GNÄDINGER 1984, 29 (1. Buch, Nr. 11).

## 2. Sprachbewegungen: Zu Erzählweise und Rhetorik des Kapitels

Insofern Thomas Manns Romankapitel in erzählerischer Form eine Reflexion entfaltet, die sich zwischen alttestamentlicher Theologie, Feuerbach'scher Religionskritik und mystischer Spekulation ausspannt und die anschließbar ist an moderne theologische Debatten etwa um Reformulierungen des anselmischen Gottesbeweises oder die evolutionäre Anthropologie Teilhard de Chardins, lässt es sich rekonstruieren als ein anthropologisch-theologisches Argument, dem es, wie deutlich geworden sein sollte, auf verblüffende Weise gelingt, die Antinomie zwischen einer rein theonomen, offenbarungstheologischen und einer rein anthropologischen, offenbarungskritischen Begründung des monotheistischen Glaubens zu überwinden.<sup>19</sup> Die Überzeugungskraft – oder jedenfalls die Suggestivität – dieses Arguments hängt aber wesentlich mit seiner sprachlichen Gestalt zusammen. Keineswegs dienen die Sprachbewegungen des Textes lediglich der Inszenierung eines Gedankengangs, der auch ohne sie auskäme. Vielmehr bilden sie selbst einen wesentlichen Bestandteil des Arguments: insofern es nämlich performativ die mystische Selbstkritik einer Begriffssprache aufnimmt und – im Ton allerdings einer nun demonstrativ unpathetischen Ironie – weiterführt, die im Verhältnis zur Beschaffenheit des religiösen Erlebens selbst als defizitär, als einschränkend empfunden wird. „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“, schreibt Ludwig Wittgenstein im *Tractatus logico-philosophicus*.<sup>20</sup>

Eben angesichts dieser Einsicht zielt Thomas Manns Kapitel wie die gesamte Tetralogie darauf, mit den Grenzen konventioneller theologisch-philosophischer Sprechweisen und Distinktionen die Grenzen der wahrnehmbaren, der denkbaren und erzählbaren Welt zu erweitern – ein Vorhaben, für das er sich in der Tat „innerlich auf die Mystik, Meister Eckehart und den Cherubinischen Wandersmann berufen“ kann.

Das beginnt mit den *kalkulierten Ambivalenzen* zentraler Ausdrücke: des Begriffs „Gottserfindung“ (als *genitivus subiectivus* und als *genitivus obiectivus*) und der Wendung vom „Hervordenken Gottes“ durch den Menschen (hier: durch Abraham, seinen Sohn Isaak, seinen Enkel Jakob und schließlich den jungen Joseph). Ziel dieser Ambivalenzen ist es nicht etwa, den sachlichen Gegensatz lediglich durch sprachliche Zweideutigkeit zu überspielen oder zu verschleiern, sondern im Gegenteil, immer neue Varianten einer gedanklichen Kippfigur zu konstruieren, mit deren Hil-

<sup>19</sup> Assmann, Borchmeyer und Stachorski verweisen für diese Verbindung in ihrem Kommentar, *GKFA* 7.2, 471, auf Karl Rahners von Heidegger angeregte „existenziale“ Interpretation der biblischen Überlieferung.

<sup>20</sup> 1918, Satz 5.6; L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 1 (Frankfurt/M. 1984) 67.

fe die Grenzen unserer religionsgeschichtlichen Vorstellungskraft sich erweitern ließen. Denn indem hier die spekulative Vernunft des Menschen selbst als der Ort aufgefasst wird, an dem sich Gott offenbart, entsteht eine gegenüber der Feuerbach'schen Denkfigur neuartige Doppelperspektive. Ist es in anthropologischer Perspektive Abraham, der in seinem sich entwickelnden Selbstbewusstsein ein Gottesbild als Inbegriff aller für ihn selbst lebensbestimmenden und handlungsleitenden Ideale erfindet, aus sich heraussetzt, so ist es in der hier genau komplementären theologischen Perspektive der bereits vorausgesetzte Gott selbst, der „in Abiram sich zu verherrlichen und sich durch ihn einen Namen zu machen“ trachtet. Was theologisch als eine frei eingegangene Bindung Gottes an den sich entwickelnden Menschen erscheint, entspricht der anthropologischen Annahme einer Abhängigkeit der sich wandelnden Gottesbegriffe und Gottesbilder von der Vernunft, den Bedürfnissen und dem Vorstellungsvermögen der sich entwickelnden Menschen. Das eine lässt sich jeweils als das andere deuten, in das jeweils andere umdeuten, je nach Perspektive der Wahrnehmung, ohne dass eine endgültige Entscheidung zwischen den Perspektiven getroffen werden könnte. Allein die durchgängige Sprachbewegung der Ambivalenz als einer Kippfigur deutet – in romantisch-selbstironischem Witz – voraus auf die Möglichkeit einer utopischen Verschmelzung beider Perspektiven in ihrer grammatischen Gestalt.

Diese sprachlichen Operationen greifen erkennbar zurück auf eine Vorstellungswelt und auf Ausdrucksweisen, die im bisherigen Roman den uralten Denk- und Redeweisen des Mythos zugeschrieben worden sind, der zwielichtig-unscharfen Denkweise der nächtlichen Mond-Welt (in der etwa, um nur eines der im Roman wiederholt genannten Beispiele zu nennen, das Wort „einst“ zugleich, und ohne klare Entscheidung für eine dieser beiden Zeitperspektiven, Vergangenes als auch Künftiges bezeichnen kann). Was dort aber der mittlerweile belächelte Ausdruck einer *noch nicht* begrifflich fixierten gedanklichen Ungenauigkeit und Unschlüssigkeit war, das wird nun, in der ironisch-selbstreflexiven Sprache des Romans, zu einem *nicht mehr* auf Begriffsdistinktionen fixierten Versuch, mit den Mitteln der Sprache, ihren Ambivalenzen, Ambiguitäten und Paradoxien über die Grenzen der Sprache hinauszudeuten.

Aber nicht nur in den unaufhebbaren Ambivalenzen textbestimmender Begriffe wie eben der „Gottserfindung“ und dem „Hervordenken Gottes“ wird der Widerspruch zwischen anthropologischer und Offenbarungstheologischer Begründung des monotheistischen Gottesglaubens zugleich benannt und aufgehoben, sondern auch in jeder einzelnen Formulierung der eben zitierten Textpassagen und ihrer Schilderungen dieses Hervordenkens, das sich zugleich als ein Offenbarungsgeschehen verstehen lässt. (Vergleichbar wäre das Michelangelo zugeschriebene Diktum, er modelliere den Stein eigentlich gar nicht, sondern befreie nur die in ihm

schon vorhandene Figur von allem Beiwerk.) Die Möglichkeit dieses „zugleich“ ergibt sich aus der durchgängigen Gleichzeitigkeit und Gegenläufigkeit zweier, mit Wittgensteins Ausdruck, Sprachspiele:

– einer mit ironisch übertriebener Sorgfalt gebrauchten aufgeklärtrationalen *Begriffssprache*, die darauf aus ist, Positionen und Relationen abgrenzend zu bestimmen und trennscharf zu kontrastieren – einerseits ist Abraham „Gottes Vater“, andererseits Gott Abrahams Vater; einerseits ist „Gott“ als imaginäres Phantasma innerhalb, andererseits als autonom-transzendentes Subjekt außerhalb Abrahams –

– und einer im strikten Wortsinne *mystischen* Rhetorik, in deren Gleichnissen, Paradoxien und Ambiguitäten der Gegensatz von Imagination und Projektion auf der einen, Erkenntnis eines Gegenüber auf der anderen Seite aufgehoben wird in der Beschreibung einer *Erfahrung*: der Erfahrung einer augenblickshaften (die scheinbar bloß redensartliche Wendung „in gewissen Augenblicken“ deutet hier auf das mystische Nu hin) Verschmelzung, die erkenntnishafte Züge hat, in deren Vollzug aber die Subjekt-Objekt-Dichotomie außer Kraft gesetzt erscheint.

Der *Übergang* vom einen Sprachspiel zum anderen, von der rationalistischen Begriffs- in die mystische Gleichnissprache wird erleichtert durch eine kontinuierliche Selbstkritik und Selbstrelativierung der Begriffssprache, die sich in diesen Formulierungen selbst als der umkreisten Erfahrung eigentlich unangemessen zu erkennen gibt: „gewissermaßen“, „wohl“, „dennoch in einem gewissen Sinne“.

Zu den sprachlichen Strategien des Textes gehört neben solchen rhetorischen und stilistischen Verfahren auch eine *narrative* Struktur, in der die schon begrifflich gesetzte Gleichzeitigkeit (und gleichzeitige Geltung) zweier antagonistischer Perspektiven in eine übergreifende Geschehensmotivation überführt wird. Wie Abrahams „Hervordenken“ Gottes zugleich Gottes Selbstoffenbarung ist und umgekehrt, so lässt sich das im gesamten Roman erzählte Geschehen zugleich als kontingent-offen und als final-geschlossen wahrnehmen: als Beginn eines prinzipiell unvorhersehbaren und unabschließbaren historischen Prozesses einer- und als von Gott schöpferisch gewollter und providentiell vorausbestimmter Heilsgeschichte andererseits.

*Beiden* Auffassungen ist gemeinsam, dass sie es mit linearen Vorgängen zu tun haben, die sie beide von genuin mythischen Vorstellungen unterscheiden; diese Kontrastierung, die also auch zwischen einer mythischen und einer providentiellen Geschichtsauffassung unterscheidet, gehört zu den jüdisch-christlichen Erbteilen von Thomas Manns Roman (und bringt ihn in eine hier nicht weiter zu erörternde Nähe zur idealistischen Geschichtsphilosophie Hegels und zum Denkmodell eines sich historisch realisierenden „Weltgeistes“).

In der erzählten Welt *vor* dem Offenbarungsgeschehen dominiert eine mythisch-zyklische Zeitauffassung. Erst mit dem Hervordenken oder, erst mit dem Hervordenken *als* der Selbstoffenbarung Gottes als eines (1) absolut transzendenten und (2) im Bunde mit den Menschen *werdenden* Gottes öffnet sich diese zyklische Welt in eine geschichtliche, offene Linearität. Der sich Abraham offenbarende, der von Abraham entdeckte Gott gehört also gerade nicht zur mythischen Welt der umgebenden Kulturen zwischen Mesopotamien und Ägypten.

Andererseits ist eine Auffassung linearer Geschichtlichkeit, die als Offenbarwerden Gottes und Geschichte der Wechselheiligung von Gott und Menschen verstanden wird, auch deutlich verschieden von einer modernen Auffassung von Geschichte als einem schlechthin offenen, metaphysisch unbegründeten und prinzipiell ungerichteten, kontingenten Geschehen.

In Thomas Manns Roman impliziert die theonome Perspektive eine Deutung der kosmischen und der in ihr enthaltenen menschlichen Geschichte, die wesentlich *final* erscheint. Der Mensch ist hier nicht Erzeugnis eines evolutionären Prozesses, der aus zufälligen Mutationen und daraus folgenden Selektionen besteht, sondern nach dem „Bilde Gottes“ geschaffener, von vornherein auf Erkenntnis und Verehrung Gottes hin angelegter Gegenstand einer göttlichen Schöpfung. Entsprechend zeigt sich der personal verstandene Gott selbst als Urheber und Ziel dieses Schöpfungsprozesses, der zunächst auf die Hominisation und dann auf die Humanisierung zielt.

Dabei entspricht die Entwicklung des menschlichen Selbstbildes (vom unbestimmten, „nach hinten offenen“, noch im Kollektiv aufgehenden Ich in der vorgeschichtlich-mythischen Welt über die Individualisierung als Beginn einer im engeren Sinne geschichtlichen Welt bis zur Sozialisierung als einer Humanisierung in einer Gesellschaft freier Individuen) der Entwicklung des menschlichen Gottesbildes (vom naturreligiösen Polytheismus über die Vorstellung von Gott als dem Herrn einer Sippe, dann eines Volkes und schließlich der Menschheit bis zu einem exklusiven Monotheismus, in dem Gott als absolut transzendent und souveräner Schöpfer und Herr der Welt selbst Mensch wird), so dass die Humanisierung des Gottesbildes und Humanisierung des Menschen zusammenfallen. Nicht mehr Abraham, sondern erst sein Urenkel Joseph wird im weiteren Verlauf des Romans tatsächlich die Menschwerdung Gottes in Christus als eine im Sinne dieses Doppel-Prozesses zu denkende Heilsnotwendigkeit ‚hervordenken‘.

Auf die Frage nach dem Wesen des sich im Menschen und durch den Menschen offenbarenden Gottes antwortet der Roman also sinngemäß ungefähr in derselben Offenheit und Demut, in der sein Verfasser das vor einer unitarischen Kirchengemeinde in Los Angeles wörtlich getan hat: „the

secret which lies at the bottom of all human existence and which must and will never be lifted, – for it is holy“.<sup>21</sup>

### 3. Von Abraham zu Mohammed: Zur interreligiösen Quellengeschichte des Kapitels

Dass der *Joseph-Roman* diese Humanitätsreligion in der Zeit der faschistischen Judenverfolgung und -ermordung demonstrativ „aus den Quellen des Judentums“ heraus entwickelt und nicht wie in der klassisch-romantischen Tradition üblich aus der griechisch-römischen Antike, „ist ein Unternehmen von bewundernswerter Originalität und Kühnheit“, wie Assmann zurecht betont.<sup>22</sup>

Das Sujet der hier ausgewählten Episode ist ja strenggenommen gar nicht oder allenfalls ganz am Rande biblisch: Im Buch Genesis erfährt der wandernde Aramäer Abra(ha)m beim Anblick des Sternenhimmels zum wiederholten Male eine Offenbarung von Gottes Willen zur Gründung eines durch ihn souverän gewollten und erwählten, zu seiner Erkenntnis und Verehrung berufenen Volkes (Gen 15,5). Nicht um Gottes Dasein und Wesen geht es, auch nicht um seine Selbstkundgabe als des „Ich-bin-der-ich-bin“, sondern um seinen Willen im Hinblick auf Abraham und das Volk, dessen „Urvater“ er werden soll – weshalb Thomas Mann ja über das Motiv des Feuers die Epiphanie vor Mose unauffällig einspielen musste.

Die Sonderstellung der in unserem Kapitel erzählten Szenenfolge in der längeren Reihe der in der Bibel an Abraham ergehenden Verheißungen ergibt sich daraus, dass im biblischen Text erst hier dessen theologisch so folgenreiche Glaubensantwort explizit zusammengefasst und mit dem Begriff der Gerechtigkeit verbunden wird: „Abram glaubte dem Herrn, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit an.“ (Gen 15,6; vgl. Röm 4,3) In der biblischen Szene variiert der Blick auf die zahllosen Sterne am Himmel lediglich den Blick auf die zahllosen Sandkörner auf der Erde; beides soll Abraham eine Vorstellung von der Größe des Volkes vermitteln, das aus ihm hervorgehen soll. Von einer Konkurrenz zwischen astrologischem Sternenkult und Gottesglaube hingegen ist dort so wenig die Rede wie von einer Verehrung von Erde, Sonne oder Mond. All diese Motive und damit die Schilderung einer Suche Abrahams nach dem seine unbedingte Verehrung und Hingabe erfordernden Höchsten sind erst in der nachbiblischen jüdischen Überlieferung in das Bild eingetragen worden.

---

<sup>21</sup> Zitiert nach DETERING 2014. Mit dieser zugleich ehrfurchtsvollen und ausweichenden Formulierung vermeidet Thomas Mann, wie mir scheint, absichtsvoll ebenjene Entscheidung, die hier in Anm. 4 angedeutet ist.

<sup>22</sup> J. ASSMANN, *Die Gott-Mythologien der Josephsromane* (Bonn 2013).

Jan Assmann, Dieter Borchmeyer und Stephan Stachorski zeigen im Kommentar zur Neuausgabe des *Joseph*-Romans, dass Thomas Manns unmittelbare Vorlage für das Kapitel denn auch nicht das Buch Genesis gewesen ist, sondern Micha Josef bin Gorions Sammlung jüdischer Sagen und Legenden. Dort wird die Geschichte so erzählt:

Ehe er [Abraham] aber den Herrn erkannt hatte, schweifte sein Sinn suchend in der Schöpfung umher, und er sprach: Wie lange wollen wir noch unserer Hände Werk anbeten? Es gebührt keinem Ding der Dienst und die Anbetung, als wie nur der Erde allein, denn sie bringt Früchte hervor, und sie erhält unser Leben. Da aber Abraham sah, daß die Erde des Regens bedarf und daß, wenn die Himmel sich nicht auftun und die Erde nicht tränken, keine Frucht aus ihr sproßt, sprach er: Nein, dem Himmel allein wird die Anbetung gebühren. Da begann er nach der Sonne zu schauen und er sah, wie sie der Welt Licht gibt, und wie durch sie die Gewächse gedeihen; da sprach er: Wahrlich, der Sonne allein gebührt die Anbetung. Als er aber ihren Untergang gewährte, sprach er: Diese kann nicht gut ein Gott sein. Also fing er von neuem an und sah nach dem Mond und nach den Sternen, welche Himmelslichter in der Nacht scheinen. Und er sprach: Diese hier sind es, die man anbeten sollte. Da aber der Morgenstern aufging, verschwanden sie alle, und Abraham sprach: Nein, auch diese hier sind keine Götter! Es bekümmerte ihn und er dachte: Hätten die keinen Führer über sich, wie könnte da das eine untergehen und das andere aufgehen?<sup>23</sup>

Die Reihenfolge der Motive und einzelne Formulierungen lassen zweifellos erkennen, dass dieser Text der Erzählung Thomas Manns zugrunde liegt. Diese Tatsache darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine noch frühere Variante der Geschichte sich bereits in einem Grundtext des frühen Christentums findet, den *Confessiones* des Augustinus<sup>24</sup> – und dass eine weitere Variante Thomas Mann schon deutlich vor der Arbeit an *Der junge Joseph* bekannt gewesen sein dürfte: aus demselben Werk, dem er auch wesentliche Anregungen zum *Joseph*-Stoff selbst verdankte, nämlich Goethes *Dichtung und Wahrheit*.

Im 14. Buch dieser Autobiographie, die Thomas Mann lebenslang zu seinen Lieblingsbüchern gezählt hat und die ihm in der Arbeit am *Joseph* umso näher stand, als er mit ebendiesem Roman ein von Goethe geplantes Vorhaben beherzt wiederaufnahm – in diesem 14. Buch erinnert sich Goethe daran, wie er während der Rheinreise mit Lavater und Basedow den Plan zu einem Drama entwickelt habe, das seine Vorstellungen vom inspirierten und schöpferischen Genie am Beispiel des Mohammed habe gestalten sollen. Damals, schreibt er,

wurde der Gedanke rege, daß freilich der vorzügliche Mensch das Göttliche, was in ihm ist, auch außer sich verbreiten möchte. Dann aber trifft er auf die rohe Welt, und um auf sie zu wirken, muß er sich ihr gleichstellen; hierdurch aber vergibt er jenen hohen Vorzügen gar sehr, und am Ende begibt er sich ihrer gänzlich. Das Himmlische, Ewige

<sup>23</sup> M. J. BIN GORION, *Die Sagen der Juden*. Bd. II: *Erzväter* (Frankfurt/M. 1914) 92.

<sup>24</sup> Und zwar im 6. Kapitel des 10. Buches: J. BERNHART (Hg.), *Augustinus. Confessiones / Bekenntnisse* (München 1955) 499. Für seine Hinweise zur Motivtradition danke ich Jan Assmann.

wird in den Körper irdischer Absichten eingesenkt und zu vergänglichen Schicksalen mit fortgerissen. [...] Weil ich nun aber alle Betrachtungen dieser Art bis aufs Äußerste verfolgte und über meine enge Erfahrung hinaus nach ähnlichen Fällen in der Geschichte mich umsah, so entwickelte sich bei mir der Vorsatz, an dem Leben Mahomets, den ich nie als einen Betrüger hatte ansehen können, jene von mir in der Wirklichkeit so lebhaft angeschauten Wege, die anstatt zum Heil, vielmehr zum Verderben führen, dramatisch darzustellen. Ich hatte kurz vorher das Leben des orientalischen Propheten mit großem Interesse gelesen und studiert, und war daher, als der Gedanke mir aufging, ziemlich vorbereitet.<sup>25</sup>

Die Zurückweisung der Meinung, Mahomet bloß „als einen Betrüger“ anzusehen, spielt auf Voltaires *Mahomet*-Drama an, dessen antimuslimische und überhaupt antireligiöse Polemik Goethe stets abgelehnt hat (und das er später einer bearbeitenden Übersetzung unterzog). Gegen Voltaire entwickelt der junge Goethe ein Bild des Mohammed, das ihn in größtmögliche Nähe zur Geniepoetik bringt. Und da der ältere Autobiograph Goethe die Fragmente des unvollendet gebliebenen Dramas bis auf den mittlerweile in seine gesammelten Gedichte aufgenommenen Dialog *Mahomets Gesang* verloren glaubt, erzählt er es in *Dichtung und Wahrheit* ausführlich nach. Und diese Passagen handeln in solcher Weise davon, „wie Mohammed Gott entdeckte“, dass ihre Nähe zu Thomas Manns Abrahams-Kapitel unübersehbar ist:

Das Stück fing mit einer Hymne an, welche Mahomet allein unter dem heiteren Nachthimmel anstimmt. Erst verehrt er die unendlichen Gestirne als eben so viele Götter; dann steigt der freundliche Stern Gad (unser Jupiter) hervor, und nun wird diesem, als dem König der Gestirne, ausschließliche Verehrung gewidmet. Nicht lange, so bewegt sich der Mond herauf und gewinnt Aug' und Herz des Anbetenden, der sodann, durch die hervortretende Sonne herrlich erquickt und gestärkt, zu neuem Preise aufgerufen wird. Aber dieser Wechsel, wie erfreulich er auch sein mag, ist dennoch beunruhigend, das Gemüt empfindet, daß es sich nochmals überbieten muß; es erhebt sich zu Gott, dem Einzigem, Ewigen, Unbegrenzten, dem alle diese begrenzten herrlichen Wesen ihr Dasein zu verdanken haben. Diese Hymne hatte ich mit viel Liebe gedichtet; sie ist verloren gegangen, würde sich aber zum Zweck einer Kantate wohl wieder herstellen lassen [...].<sup>26</sup>

Wie genau Goethe sich in seiner Autobiographie an die frühe Dramenszene erinnert, zeigt die wiederaufgetauchte Eröffnungsszene des *Mahomet* selbst:

<sup>25</sup> K.-D. MÜLLER (Hg.), J. W. Goethe. *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (Frankfurt/M. 1986) 685f.

<sup>26</sup> Ebd.

Feld. Gestirnter Himmel

Mahomet (allein) Teilen kann ich euch nicht dieser Seele Gefühl. Fühlen kann ich euch nicht allen ganzes Gefühl. Wer, wer wendet dem Flehen sein Ohr? Dem bittenden Auge den Blick.

Sieh er blinket herauf Gad der freundliche Stern [d. i. der Jupiter]. Sei mein Herr du! Mein Gott. Gnädig winkt er mir zu! Bleib! Bleib! Wendst du dein Auge weg. Wie? liebt ich ihn, der sich verbirgt?

Sey gesegnet o Mond! Führer du des Gestirns. Sei mein Herr du mein Gott! Du beleuchtest den Weg. Laß! Laß! Nicht in der Finsternis! Mich! Irren mit irrendem Volk.

Sonn dir glühenden weilt sich das glühende Herz. Sei mein Herr du mein Gott! Leit allsehende mich. Steigst auch du hinab herrliche! Tief hüllet mich Finsternis ein.

Hebe liebendes Herz dem Erschaffenden dich! Sei mein Herr du! mein Gott! Du allliebender du! Der die Sonne den Mond und die Stern schuf, Erde und Himmel und mich.<sup>27</sup>

Wenn Mahomet in diesem Augenblick von seiner besorgten Pflegemutter Halima überrascht wird,<sup>28</sup> die ihn fragt, was er so allein in der Nacht treibe, antwortet er: „Ich war nicht allein. Der Herr, mein Gott hat sich freundlichst zu mir genaht.“ Und auf Halimas Frage „Sahst du ihn“ antwortet er mit der lapidaren Gegenfrage: „Siehst du ihn nicht?“ Und schließlich geht der Dialog in ein erneutes Gebet über, das die denkende, hervordenkende Offenbarungs-Erfahrung des Mohammed vollends als eine Menschheits-Erfahrung kenntlich macht: „Erlöse du mein Herr, das Menschengeschlecht von seinen Banden, ihre innerste Empfindung sehnt sich nach dir.“

Er habe, schreibt Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, das Leben des Propheten „mit großem Interesse gelesen und studiert“. Tatsächlich hat er, wie die Goethe-Forschung gezeigt hat, während der Arbeit am *Mahomet* umfangreiche Studien der Hadith und des Koran getrieben, das Letztere sogar in einer vergleichenden Lektüre deutscher und lateinischer Übersetzungen. Dort, in der sechsten Sure des Koran (aus der er seinerzeit nach einer lateinischen Ausgabe die Verse 75 bis 79 selber übersetzte), fand er denn auch die Vorlage für seine Eröffnungsszene. Koran, 6. Sure, Verse 74–79:

So zeigten wir Abraham die Herrschaft über die Himmel und die Erde, damit er zu den Überzeugten<sup>29</sup> gehöre.

Als die Nacht über ihn hereinbrach, sah er einen Stern und sprach: „Das ist mein Herr!“ Als er aber unterging, da sprach er: „Ich liebe nicht die Untergehenden!“

Als er den Mond aufgehen sah, da sprach er: „Das ist mein Herr!“ Als er aber unterging, da sprach er: „Wenn mich mein Herr nicht leitet, gehöre ich zu den Menschen, die vom Wege abirren.“

<sup>27</sup> J. W. GOETHE. *Mahomet*, in: D. BORCHMEYER (Hg.), *J. W. Goethe. Dramen 1765–1775* (Frankfurt/M. 1985) 249f.

<sup>28</sup> Ein historischer Anachronismus, weil Mohammed von Halima nur als Kleinkind betreut wird.

<sup>29</sup> D. h. den Gläubigen.

Und als er die Sonne aufgehen sah, da sprach er: „Das ist mein Herr, denn das ist größer!“ Als sie aber unterging, da sprach er: „Mein Volk, ich habe nichts zu schaffen mit dem, was ihr beigesellt. Siehe, ich wende mich, als wahrer Gläubiger, Dem zu, der die Himmel und die Erde erschaffen hat.

Und ich bin keiner von den Beigesellern.“<sup>30</sup>

„Wie Abraham Gott entdeckte“: verfolgt man den Weg der Quellen für Thomas Manns Romankapitel von den *Sagen der Juden* über Goethes *Dichtung und Wahrheit* und sein *Mahomet*-Fragment bis zurück in den Koran, dann zeigt sich, wie das Kapitel – ohne dass Thomas Mann das gewollt oder gewusst hätte – wahrhaftig alle drei ‚abrahamitischen‘ Religionen einbezieht ins Sprachkunstwerk von der „Gotteserfindung“.

---

<sup>30</sup> „Beigeseller“ meint hier wie stets im Koran Götzendiener, die dem einen Gott noch andere Gottheiten „beigesellen“. – Die 6. Sure wird hier zitiert nach: H. BOBZIN (Hg.), *Der Koran*. Aus dem Arabischen neu übertragen (München 2010).



## *D. Anhang*



# Literaturverzeichnis

## 1. Abkürzungen

<i>BetM</i>	<i>Bēt miqrā'.</i> Beth mikra
<i>CIIP</i>	<i>Corpus Inscriptionum Iudaeae/Palaestinae</i>
<i>CP</i>	<i>Classical Philology</i>
<i>CPF</i>	<i>Corpus dei Papiri Filosofici greci e latini</i>
<i>CPJ</i> II	<i>Corpus Papyrorum Judaicarum</i> , hg. v. V. A. Tcherikover / A. Fuks, Bd. 2 (Cambridge, MA 1960)
<i>CQ</i>	<i>The Classical Quarterly</i>
<i>GKFA</i>	Thomas Mann, <i>Große Kommentierte Frankfurter Ausgabe</i>
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JHI</i>	<i>Journal of the History of Ideas</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
<i>JSPE</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>PS</i>	<i>Patrologia Syriaca</i>
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
<i>REJ</i>	<i>Revue des Études Juives</i>
<i>RSIB</i>	<i>Ricerche Storico-Bibliche</i>
<i>StPhilo</i>	<i>Studia Philonica</i>
<i>SPhA</i>	<i>The Studia Philonica Annual</i>
<i>SVF</i>	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , hg. v. H. von Arnim, 4 Bde. (Stuttgart 1903–1924)
<i>ThLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
<i>ThWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
<i>VC</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
<i>ZNT</i>	<i>Zeitschrift für Neues Testament</i>

## 2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

### Philon von Alexandria

RUNIA 2001	D. RUNIA, <i>Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary.</i> Philo of Alexandria Commentary Series 1 (Leiden / Boston 2001)
------------	--

- SMALLWOOD 1961 E. M. SMALLWOOD, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium* (Leiden 1961)
- VAN DER HORST 2003 P. VAN DER HORST, *Philo's Flaccus. The First Pogrom. Introduction, Translation and Commentary*. Philo of Alexandria Commentary Series 2 (Leiden / Boston 2003)
- WENDLAND 1897 P. WENDLAND / L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. II ed. P. WENDLAND (Berlin 1897) *De migratione Abrahami* 268–314

### 3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)

- ALGRA 1999 K. ALGRA u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge 1999)
- AMIR 1983 Y. AMIR, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philo von Alexandrien* (Neukirchen-Vluyn 1983)
- BARTELS 2015 F. BARTELS, „Zur Deutung der Digression des Theaitet (172c–177c)“, *Philologus* 159 (2015) 29–72
- BELKIN 1940 S. BELKIN, *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah* (Cambridge, MA 1940)
- BLAUDEAU 2008 P. BLAUDEAU (Hg.), *Exil et relégation. Les tribulations du sage et du saint durant l'Antiquité romaine et chrétienne* (Paris 2008)
- BÖHM 2004 M. BÖHM, „Abraham und die Erzväter bei Philo. Überlegungen zur Exegese und Hermeneutik im frühen Judentum“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, 377–395
- BÖHM 2005 M. BÖHM, *Rezeption und Funktion der Vätererzählungen bei Philo von Alexandrien. Zum Zusammenhang von Kontext, Hermeneutik und Exegese im frühen Judentum*. BZfNW 128 (Berlin / New York 2005)
- BONAZZI 2008 M. BONAZZI, „Towards Transcendence. Philo and the Renewal of Imperial Platonism“, in: F. ALESSE (Hg.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian philosophy*. Studies in Philo of Alexandria 5 (Leiden 2008) 233–251
- BORGEN 1981 P. BORGEN, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (Leiden <sup>2</sup>1981; <sup>1</sup>1965)
- CLAASSEN 1999 J. M. CLAASSEN, *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius* (London 1999)
- COHEN 1995 N. G. COHEN, *Philo Judaeus. His Universe of Discourse*. BEATAJ 24 (Frankfurt/M. u. a. 1995)
- DEINES / NIEBUHR 2004 R. DEINES / K.-W. NIEBUHR (Hg.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen*. WUNT 172 (Tübingen 2004)
- DETERING 2014 H. DETERING, *Thomas Manns amerikanische Religion. Theologie, Politik und Literatur im kalifornischen Exil* (Göttingen 2014)
- DILLON 1996 J. DILLON, *The Middle Platonists* (London <sup>2</sup>1996)
- DOBLHOFFER 1987 E. DOBLHOFFER, *Exil und Emigration. Zum Erlebnis der Heimatferne in der römischen Literatur* (Darmstadt 1987)
- DOERING 1999 L. DOERING, *Sabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum*. TSAJ 78 (Tübingen 1999)
- DOERING 2012 L. DOERING, *Ancient Jewish Letter Writing and the Beginnings of Christian Epistolography*. WUNT 298 (Tübingen 2012)

- GAERTNER 2007 J. F. GAERTNER (Hg.), *Writing Exile. The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and beyond*. Mnemosyne Supplements 283 (Leiden / Boston 2007)
- GEORGES / ALBRECHT / FELDMIEIER 2013 T. GEORGES / F. ALBRECHT / R. FELDMIEIER (Hg.), *Alexandria*. COMES 1 (Tübingen 2013)
- GNÄDINGER 1984 L. GNÄDINGER (Hg.), *Angelus Silesius. Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe* (Stuttgart 1984)
- GRABBE 1988 L. L. GRABBE, *Etymology in Early Jewish Interpretation: the Hebrew Names in Philo* (Atlanta 1988)
- GUTHRIE 1975 / 1978 W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy, IV ... ; V The later Plato and the Academy* (Cambridge 1975; 1978)
- HEINEMANN 1929–32 I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze* (Breslau 1929–32)
- HIRSCH-LUIPOLD 2002 R. HIRSCH-LUIPOLD, *Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften*. STAC 14 (Tübingen 2002)
- HIRSCH-LUIPOLD 2016 R. HIRSCH-LUIPOLD, „Imagery“, *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 12 (2016) 919–922
- HIRSCH-LUIPOLD 2017 R. HIRSCH-LUIPOLD, *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium*. Ratio Religionis Studien IV. WUNT 374 (Tübingen 2017)
- HIRSCH-LUIPOLD / GÖRGEMANN / ALBRECHT 2009 R. HIRSCH-LUIPOLD / H. GÖRGEMANN / M. v. ALBRECHT (Hg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven*. Ratio Religionis Studien I. STAC 51 (Tübingen 2009)
- HOLLADAY 1983 / 1995 C. R. HOLLADAY (Hg.), *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. Bd. 1: Historians; Bd. 3: Aristobulus (Chico, CA 1983; Atlanta, GA 1995)
- HURTADO 2004 L. W. HURTADO, „Does Philo Help Explain Early Christianity?“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, 73–92
- INWOOD / DONINI 1999 B. INWOOD / P. DONINI, „Stoic Ethics“, in: ALGRA 1999, 675–738
- KAISER 2015 O. KAISER, *Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – Eine Einführung* (Göttingen 2015)
- KAMESAR 2009 A. KAMESAR (Hg.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge 2009)
- KIEFER 2005 J. KIEFER, *Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutungen im Antiken Judentum und in der hebräischen Bibel*. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 19 (Leipzig 2005)
- KISTER 2013 M. KISTER, „Allegorical Interpretations of Biblical Narratives in Rabbinic Literature, Philo, and Origen: Some Case Studies“, in: G. A. ANDERSON / R. A. CLEMENTS / D. SATRAN (Hg.), *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*. STDJ 106 (Leiden 2013) 133–183
- KISTER 2015 M. KISTER, „Hellenistic Jewish Writers and Palestinian Traditions: Early and Late“, in: Ders. u. a. (Hg.), *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*. STDJ 113 (Leiden 2015) 150–178
- LANZINGER 2016 D. LANZINGER, *Ein „unerträgliches philologisches Possensspiel“? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese*. NTOA/STUNT 112 (Göttingen 2016)
- LAUTERBACH 1905 J. Z. LAUTERBACH, „[Philo Judæus:] His Relation to the Halakah“, *Jewish Encyclopedia* 10 (1905) 15–18

- LEONHARDT 2001 J. LEONHARDT, *Jewish Worship in Philo of Alexandria*. TSAJ 84 (Tübingen 2001)
- MORRIS 1987 J. MORRIS, „The Jewish Philosopher Philo“, in: G. VERMES / F. MILLAR / M. GOODMAN (Hg.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135) by Emil Schürer. A New English Version*, vol. III,2 (Edinburgh 1987) 809–889
- NESSLRATH 2007 H.-G. NESSLRATH, „Later Greek Writers on the Predicament of Exile: From Teles to Plutarch and Favorinus“, in: GAERTNER 2007, 87–108
- NESSLRATH 2013 H.-G. NESSLRATH, „Das Museion und die Große Bibliothek von Alexandria“, in: GEORGES / ALBRECHT / FELDMEIER 2013, 65–90
- NIEBUHR 2015 K.-W. NIEBUHR (Hg.), *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*. SAPERE 27 (Tübingen 2015)
- NIEHOFF 1992 M. R. NIEHOFF, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* (Leiden 1992)
- NIEHOFF 2001 M. R. NIEHOFF, *Philo on Jewish Identity and Culture. Texts and Studies in Ancient Judaism* 86 (Tübingen 2001)
- NIEHOFF 2011 M. R. NIEHOFF, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* (Cambridge / New York 2011)
- NIEHOFF 2015 M. R. NIEHOFF, „Eusebius as a Reader of Philo“, *Adamantius* 21 (2015) 185–194
- NIEHOFF 2017 M. R. NIEHOFF, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography* (New Haven, CT 2017; deutsche Übersetzung: Tübingen 2017)
- NIEHOFF 2017a M. R. NIEHOFF (Hg.), *Journeys in the Roman East: Imagined and Real* (Tübingen 2017)
- NIKIPROWETZKY 1977 V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie: son caractère et sa portée, observations philologiques*. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums 11 (Leiden 1977)
- NÜNLIST 2009 R. NÜNLIST, *The Ancient Critic at Work. Terms and concepts of literary criticism in Greek scholia* (Cambridge 2009)
- OERTELT 2015 F. OERTELT, *Herrscherideal und Herrscherkritik bei Philo von Alexandria. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Josephsdarstellung in De Josepho und De Somniis*. Studies on Philo of Alexandria 8 (Leiden 2015)
- PEARCE 2007 S. PEARCE, *The Land of the Body. Studies in Philo's Representation of Egypt*. WUNT 208 (Tübingen 2007)
- RAJAK 2009 T. RAJAK, *Translation and Survival* (Oxford 2009)
- REGEV 2010 E. REGEV, „From Qumran to Alexandria and Rome: Qumranic Halakhah in Josephus and Philo“, in: A. BAUMGARTEN u. a. (Hg.), *Halakhah in Light of Epigraphy*. JAJS 3 (Göttingen 2010) 43–64
- RUNIA 1984 D. T. RUNIA, „The Structure of Philo's Allegorical Treatises: A Review of Two Recent Studies and Some Additional Comments“, *VC* 38 (1984) 209–256
- RUNIA 1990 D. T. RUNIA, *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*. Variorum collected studies series 332 (Aldershot 1990)
- RUNIA 1993 D. T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. CRINT 3/3 (Assen / Minneapolis 1993)
- RUNIA 1993a D. T. RUNIA, „Was Philo a Middle Platonist? A Difficult Question Revisited“, *SPhA* 5 (1993) 124–133
- RUNIA 2000 D. T. RUNIA, „The Idea and Reality of the City in the Thought of Philo of Alexandria“, *JHI* 61 (2000) 361–379

- RUNIA 2009 D. T. RUNIA, „The Theme of Flight and Exile in the Allegorical Thought-World of Philo of Alexandria“, *SPhA* 21 (2009) 1–24
- SANDMEL 1962 S. SANDMEL, „Parallelomania“, *JBL* 81 (1962) 1–13
- SANDMEL 1971 S. SANDMEL, *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature* (New York 1971)
- SCHIRONI 2009 F. SCHIRONI, „Theory into Practice: Aristotelian Principles in Aristarchan Philology“, *CP* 104 (2009) 279–316
- SCOTT 1997 J. M. SCOTT, *Exile. Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 56 (Leiden / New York 1997)
- SEDLEY 1996 D. SEDLEY, „Three Platonist Interpretations of the Theaetetus“, in: C. GILL / M. M. McCABE (Hg.), *Form and Argument in Late Plato* (Oxford 1996) 79–101
- SELAND 2014 T. SELAND (Hg.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria* (Grand Rapids, MI / Cambridge 2014)
- SORABJI 2000 R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford 2000)
- SORABJI 2006 R. SORABJI, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death* (Oxford 2006)
- STERLING 2012 G. E. STERLING, „The Interpreter of Moses: Philo of Alexandria and the Biblical Text“, in: M. Henze (Hg.), *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism* (Grand Rapids 2012) 415–434
- TAYLOR 2003 J. E. TAYLOR, *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria* (Oxford 2003)
- THOM 2012 J. C. THOM, „Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World“, *Early Christianity* 3 (2012) 279–295
- WASSERSTEIN / WASSERSTEIN 2006 A. WASSERSTEIN / D. J. WASSERSTEIN, *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today* (Cambridge 2006)
- WEISSER 2012 S. WEISSER, „Why Does Philo Criticize the Stoic Ideal of Apatheia in On Abraham 257? Philo and Consolatory Literature“, *CQ* 62.1 (2012) 242–259
- WILK 2006 F. WILK, „Die Gestalt des Abraham im Neuen Testament“, in: R. MÖLLER / H.-C. GOSSMANN (Hg.), *Interreligiöser Dialog. Chancen abrahamischer Initiativen*. Interreligiöse Begegnungen 2 (Berlin 2006) 61–82
- WINSTON 1979 D. WINSTON (Hg.), *The Wisdom of Solomon* (New York 1979)
- WINSTON 2009 D. WINSTON, „Philo and Rabbinic Literature“, in: KAMESAR 2009, 231–253
- WOLFSON 1947 H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 Bde (Cambridge, MA 1947; <sup>2</sup>1968)
- WRIGHT 2015 B. G. WRIGHT, *The Letter of Aristeas* (Berlin / Boston 2015)



## Stellenregister (in Auswahl)

<i>Aristeasbrief</i>	14,24: 126	15,25: 119
10: 134	15,5: 257	16,4: 165
302: 134	15,6: 119, 257	16,14: 165
311: 134	16: 183	16,31: 165
314–316: 134	16,1f.: 183	17,6: 127
Aristobulos	16,2: 115	17,8–9: 138
<i>frag.</i>	16,6–12: 207	20,9f.: 155
2,2: 137	17,5: 229	20,11: 163
2,9: 137	18,1–15: 173	20,18: 119
3,21: 137	18,23: 123	23,20f.: 127
3,21,1: 135	19,26: 115	24,11: 221
5,9: 163	21,1: 124	34,12: 194
Aristoteles	22,2f.: 230	34,21: 121, 155f.
<i>Cael.</i> 239a15–296a24:	22,3: 124, 126	35,3: 121, 155
143	22,4: 124	38,26: 122
<i>Eth. Nic.</i> II 6,	22,8: 126	Lev
1106b–1107a: 124	26,2: 118	11,42: 22
<i>Poet.</i> 1: 126	27,43–45: 232	16,31: 159
	28,12: 173	21,13: 162
Bibel	28,17: 17, 114	23,11: 158f.
Altes Testament	29,17: 124	23,14: 160
Gen	30,30: 23	23,15: 159
1,2: 164	31,3: 118	23,15–21: 160
1,3: 164	39,7: 117, 245	23,16: 160
3,19: 17, 231	40,8: 117	23,32: 159
4,1–16: 120	40,15: 117	Num
11,31f.: 16	41,41: 117	11,8: 165
12,1: 167, 179, 194,	42,18: 117	20,17: 23, 196
211, 232	45,1f.: 117	21,30: 122
12,1–2: 173	45,8: 117	27,3: 129
12,1–3: 114, 167,	45,22: 128	Dtn
177, 194, 228	45,28: 117	4,7: 15
12,1–4: 16f.	49,15: 129	5,12–14: 155
12,1–6: 11, 26, 178,	49,16: 129	13,4: 195
187	50,3: 128	22,13–19: 159
12,1–6a: 228	50,8: 125	23,6: 122
12,1b: 229	50,19: 117	32,13: 165
12,1c: 229	50,25: 116, 118	33,3f.: 123
12,2: 13, 214, 231	Ex	33,28: 165
12,3: 20, 122	1,5: 128	Jos
12,4: 21, 167,	1,21: 15, 24	1,27: 116
195f., 228	3,14: 173	Ps
12,4c: 228	5,3: 137f.	1,6: 192
12,6: 198	7,1: 121	37,18–24: 192
12,6a: 228f.	8,7–9: 138	Spr
13,9: 179	13,9: 116	1–36: 139

8,22: 139	Joh	13,12: 192f., 200f.
8,22–31: 140	1,18: 171	13,13: 193
10,25: 123	6,31–58: 165	2 Kor
Jes	Apg	5,17: 193
54,1: 236	6,9: 153	13,11: 193
Jer	Röm	Gal
17,21: 155	1,7: 193	1,7: 235
17,21f.: 121	1,18: 191	2,3f.: 236
17,22: 155	1,20: 191	2,5: 236
17,24: 155	3,21: 193	2,14: 236
Dan	3,26: 193	2,16: 236
7: 175	4,3–15: 119	2,18: 236
Zusätzliche Texte der	5,6–11: 193	2,21: 19
griech. Bibel	5,8: 201	3,1: 235
EstZus	7,24: 201	3,1–29: 236
F 11: 153	7,25a: 201	3,5–29: 19
1 Makk	8,2: 201	3,6–9: 119
2,39–41: 157	8,14–17: 201	3,25: 193
2 Makk	8,15: 201	3,28: 188
1,1–10a: 153f.	8,29: 192	4,5: 201
10b–2,18: 153	8,31: 193	4,5f.: 201
Weish	11,2: 192	4,9: 192
2,1–24: 141	1 Kor	4,17: 236
3,5: 141	1,12: 235	4,21: 236
3,6–9: 141	1,18: 234	4,21a: 236
3,19: 141	1,20d: 235	4,21–5,1: 235–237,
6,12–16: 139	1,23a: 234	239
6,15: 140	1,24: 191	4,21b: 236
7,21: 140	1,24c: 235	4,21b–c: 237
7,22–25: 140	1,25: 191f.	4,22: 236
7,25: 140	1,26: 192	4,22f.: 236, 238
7,27: 140	1,27: 191	4,24: 236
8,4: 140	1,30: 191f.	4,24a: 238
9,1f.: 140	1,30c: 234	4,24b–d: 238
10,1–12: 139	1–3: 235	4,24f.: 236
10,14: 139	2,6: 191	4,25b–27: 238
11,5–8: 139	2,6–3,4: 234	4,26–28: 236
11,9: 139	2,7a: 235	4,28: 238
Sir	2,7b: 235	4,28–30: 237
49,15 : 116	2,8: 191	4,29: 238
Pseudepigraphen	2,9b–c: 235	4,29f.: 237
Jub	2,10a: 235	4,30: 238
2,2f.: 164	2,12a: 235	4,30f.: 238
11,14–12,8 : 19	2,12b: 235	4,31: 236
Neues Testament	2,16c: 235	4,31–5,1: 237
Mk	3,1: 235	5,1b: 236
2,23f.: 156	3,1d: 235	5,2: 236
3,4: 157	3,3: 235	5,2f.: 236
7,5: 154	3,4: 235	5,4–8: 236
14,36: 201	8,1f.: 192	5,12: 235
	8,2f.: 192, 200	6,12f.: 236
	8,3: 192f.	6,13: 235
	8,6: 202	6,15: 188

- Hebr  
 2,16–18: 240  
 2,16f.: 242  
 4,2: 239  
 4,14–16: 240  
 6,1: 239  
 6,11: 241  
 6,11–7,10: 240  
 6,12: 239  
 6,12–19: 241  
 6,12f.: 241  
 6,13–17: 241  
 6,19: 241  
 10,19: 242  
 10,22f.: 239, 241  
 10,23–25: 240  
 10,26f.: 242  
 10,32: 243  
 10,32–12,3: 239  
 10,33: 243  
 10,35–11,2: 240  
 10,36: 243  
 10,36–39: 241  
 10,36f.: 239  
 10,39: 242  
 11,1: 241  
 11,3: 239  
 11,8: 240  
 11,8–10: 239  
 11,8–19: 240  
 11,9: 242  
 11,9f.: 240  
 11,11f.: 241  
 11,13: 242  
 11,13–16: 241  
 11,14: 241  
 11,16: 240  
 11,17–19: 241  
 11,19: 242  
 11,39f.: 240  
 11,40: 242  
 12,1: 239, 242  
 12,1–3: 240  
 12,2f.: 241  
 12,3: 241  
 12,13: 242  
 12,22: 240  
 13,22: 240
- 1 Joh  
 4,7f.: 193
- bin Gorion, Micha Josef  
*Die Sagen der Juden:*  
 258
- Cicero  
*Div. I* 29f.: 128  
*Nat. deor. I* 36: 140  
*Tusc.*  
 III 34,81: 204  
 IV 34–38: 120
- Clemens Alexandrinus  
*Strom.*  
 I 23,155: 116  
 II 19,101: 123
- Diogenes Laertios  
 VI 49: 212  
 VI 63: 119  
 VII 86: 20  
 VII 87–89: 21, 119  
 VII 89–93: 126  
 VII 116: 125  
 VII 132–134: 119  
 VII 148: 127
- Epiphanius  
*De mens. et pond.* 22:  
 164
- Eudoros *ap. Stobaios*  
*Ecl. II* 66: 25, 122
- Euripides  
*Hel.* 712: 128  
*Tro.* 885: 128
- Eusebios  
*Pr. ev.*  
 VIII 386–399: 147  
 IX 29,16: 138
- Favorinus  
*De exil.*  
 10: 207  
 15–17: 216  
 15f.: 216  
 25: 213
- Feuerbach, Ludwig  
*Das Wesen des Christenthums:* 247
- Goethe, Johann  
 Wolfgang von  
*Dichtung und Wahrheit:* 258–260  
*Mahomet:* 260
- Homer  
*Il.*  
 V 127f.: 128  
 V 338: 118
- VI 484: 125
- Od.*  
 IV 392: 178  
 XI 314f.: 143  
 XI 315: 144
- Josephos  
*Ant. Iud.*  
 III 251: 160  
 IV 246–248: 159  
 XIII 297: 154  
 XVI 162–165: 156  
 XVI 163–168: 121  
 XVIII 259: 3, 168  
 XVIII 322: 157  
 XIX 276f.: 3  
*Bell. Iud. V* 205: 147
- Juvenal  
*Sat.* 10: 126
- Koran  
 Sure 6, Verse 74–79:  
 260
- Mann, Thomas  
*Briefe:* 250  
*Der junge Joseph:*  
 245–249, 252  
*Joseph in Ägypten:* 245
- Maximos von Tyros  
*Or.* 5: 126
- Musonius Rufus  
*Diss. IX*  
 43f. (Hense): 212  
 48 (Hense): 213  
 50 (Hense): 212
- Otto, Rudolf  
*Das Heilige:* 250
- Papyri  
*CPJ II* 41: 142
- Philon  
*Abr.*  
 60–88: 215  
 64: 208  
 66: 228  
 70: 22  
 268–276: 119  
*Anim.* 54: 5  
*Cher.*  
 2–9: 206  
 49: 116  
 120: 208

- 121: 206
- Conf.*  
2f.: 142  
4f.: 143  
9: 117  
56: 221  
78: 208
- Congr.*  
6: 183  
6f.: 139  
9: 183  
9f.: 183  
12: 118, 183  
20: 184  
22f.: 139, 183  
61: 118  
63: 118
- Contempl.*  
28: 121  
65: 160
- Decal.* 100: 168
- Det.* 160: 124
- Ebr.*  
30: 139  
164: 115
- Flacc.*  
45f.: 206  
46: 147  
54: 206  
154–169: 206  
183: 212
- Fug.*  
63: 24  
94–99: 123  
121: 115
- Her.*  
14: 116  
26: 207  
247: 118, 124  
251: 116
- Hypoth.* 11,1–18: 154
- Ios.* 28–36: 121
- Leg.*  
I 17–18: 163  
I 19–23: 122  
I 19–24: 141  
I 36: 122  
II 42–54: 7  
III 97–99: 124  
III 129: 23  
III 151: 116  
III 162–168: 165  
III 206: 122, 124
- III 244: 183
- Legat.*  
143–151: 135  
278: 147  
367: 4
- Migr.*  
1: 208, 228f.  
1–3: 231  
2: 13, 177, 187,  
194, 208, 221, 225  
2–17: 228  
3: 17, 220  
3f.: 226  
4: 188, 231  
4f.: 222  
5: 17  
6: 222  
7: 208, 225, 229,  
231, 242  
7–12: 187, 232  
8: 12, 194, 200,  
225f.  
8f.: 187  
9: 172, 179f.  
10: 179, 226  
11: 223  
12: 174, 226  
13: 224, 227  
13f.: 187  
14: 15, 173, 200,  
205, 209, 226,  
228, 230  
15: 230  
18: 180, 221, 225,  
228, 241f.  
18–53: 228  
19: 17, 179f.  
20: 200, 209, 221,  
225, 231, 242  
21: 207, 225  
22: 241  
23: 173, 227, 230  
23f.: 200, 230  
25: 187, 225  
26: 167, 181, 222,  
226  
27: 181  
28: 188, 224, 227,  
234, 241  
28–46: 234f.  
29: 234  
30: 167, 222, 226,  
234
- 30f.: 200  
31: 181  
32: 226  
34: 194  
34f.: 12, 223  
35: 234  
35–52: 171  
36: 223  
36f.: 232  
37: 181, 221, 234  
38: 234  
38f.: 200  
39: 234  
39f.: 194, 223  
40: 173  
40f.: 223  
41: 173, 222  
42: 223  
43: 16, 229, 232,  
241  
43f.: 194, 222, 241  
44: 223, 241  
45: 14, 230  
46: 210, 212, 221,  
223, 232, 234  
47: 224  
47–52: 222  
48: 12, 222  
50: 223, 230  
51: 222  
52: 225  
53: 194f., 212, 223,  
226f., 231  
53–69: 195  
53–70: 228  
54: 195, 221  
56: 195, 213, 226  
56f.: 224, 242  
57: 224  
57–69: 213  
58: 15, 224  
59: 200, 215, 222  
60: 180, 222  
63: 200, 213, 227  
66–71: 229  
67: 181, 222, 226  
67f.: 25, 226  
70: 211, 224, 231f.  
70–85: 195, 228,  
231  
71: 227  
71–73: 231  
72: 237

- 73: 213, 223, 227  
 74: 232  
 74–85: 231  
 76: 223f., 230, 232  
 77: 223, 226  
 78: 181  
 79: 227  
 80: 222  
 80f.: 195, 223  
 81: 223, 227  
 82: 214  
 82–85: 195  
 83: 232  
 84: 230  
 86: 14, 211, 228, 231  
 86–88: 195  
 86–105: 170, 195, 228  
 88: 170, 182, 225, 228, 243  
 88–93: 182  
 89: 18, 170, 182, 228, 237  
 89–93: 155, 230  
 89–105: 214  
 89f.: 225, 227  
 90: 18, 182, 225  
 90f.: 170  
 91: 155f.  
 92: 182, 226  
 93: 175, 182, 195, 225, 227, 230, 243  
 94: 224, 232, 237  
 95: 223  
 100: 227  
 101: 223f., 227  
 102: 225  
 102–105: 175  
 103: 117, 222f.  
 104: 227, 241  
 104f.: 223  
 105: 222, 227  
 106: 195, 211, 228  
 106–108: 228  
 106–117: 195  
 107f.: 232  
 109: 224  
 109–118: 228  
 109–126: 216  
 110: 233  
 111: 232  
 113: 230  
 118–126: 228  
 119: 226  
 121: 20, 195, 228  
 122: 224, 242  
 122–126: 173  
 124: 181, 226  
 125: 227  
 126: 231  
 127: 167  
 127–147: 228  
 128: 20f., 167, 195, 214, 216, 222  
 129: 231, 233  
 130: 18, 196, 233  
 130f.: 227  
 131: 167, 196, 222, 228, 230  
 131–133: 20  
 132: 227, 241  
 133: 241f.  
 133f.: 167  
 134: 196, 223, 226f.  
 135: 174, 196  
 136: 237  
 136–138: 220  
 136–139: 196  
 139: 222, 230  
 139–142: 228  
 140: 129, 224, 230  
 141: 223  
 143: 167, 216, 222  
 143f.: 242  
 144: 167, 216  
 146: 167, 216, 222  
 146f.: 196  
 147: 23  
 148: 16, 115  
 148–164: 216  
 148–175: 228  
 149: 180, 196, 224  
 150: 181, 196, 222  
 151: 200, 227, 230  
 153: 226  
 154: 167  
 157: 221, 223  
 158: 227  
 162–172: 141  
 164: 224, 241  
 164–173: 216  
 164f.: 224  
 165: 224  
 168: 226, 230  
 168f.: 167  
 169: 201, 230  
 169f.: 222  
 170: 181  
 170–175: 167  
 171: 127, 222f., 226, 241  
 172: 226f.  
 173: 127, 167  
 174: 222, 242  
 174f.: 196, 224  
 175: 224  
 176: 232  
 176–197: 207, 228  
 177: 13, 232  
 177f.: 16  
 178: 196  
 178–186: 17  
 178–187: 225  
 179: 21  
 180: 197  
 181: 22  
 182: 22, 188, 197  
 182f.: 222  
 183: 197, 222  
 184–187: 220  
 184f.: 232  
 185: 187, 225  
 186: 188, 223  
 186–195: 225  
 186f.: 197  
 187: 22, 225  
 188: 15, 177  
 189: 178, 197, 221  
 189–191: 223  
 189–192: 220  
 190: 178, 197  
 191: 23, 197, 224  
 192: 222f.  
 193: 197, 226  
 194: 197, 222  
 194f.: 198  
 195: 178, 201, 222f., 226  
 197: 226  
 198–207: 232  
 198–215: 228  
 200f.: 226  
 201: 230  
 202: 227  
 204: 226  
 205: 230, 232  
 205f.: 181

- 207: 230, 232  
 208–211: 232  
 212: 231  
 213: 226, 232  
 214: 224f., 242  
 214f.: 24  
 215: 15, 167  
 216: 229, 231  
 216–225: 228  
 217: 216  
 218: 223, 241  
 219f.: 167, 198  
 220: 198  
 221f.: 216  
 222: 226  
 223: 224
- Mos.*  
 I 1: 172  
 I 4: 154  
 I 51: 7  
 I 202: 165  
 II 22: 156  
 II 31–33: 135  
 II 34: 135  
 II 37: 136  
 II 37–40: 15  
 II 40: 136  
 II 117: 174  
 II 237: 173  
 II 265: 165  
 II 267: 165
- Mut.*  
 59: 229
- Opif.*  
 1–2: 123  
 1–15: 141  
 1–22: 7  
 1–25: 122  
 8: 169  
 29: 164  
 154: 174  
 170–172: 7  
 170f.: 123
- Plant.*  
 26: 116  
 39: 116
- Post.*  
 10: 206, 208  
 167–169: 223  
 169: 122  
 175: 115
- Prob.*  
 6–8: 211
- 6f.: 206  
 48–50: 213  
 55: 206  
 75–91: 154  
 160 (*SVF* I 179):  
 123
- Prov.* II 107: 147  
*QG* 4,39: 206
- Sacr.*  
 19–51: 180  
 126: 174
- Somn.*  
 I 52: 16  
 I 117: 116  
 II 125–128: 157
- Spec.*  
 195: 166  
 I 78: 153  
 I 110–111: 162  
 I 261: 161  
 II 162: 158  
 II 175: 160  
 III 1–6: 5f.  
 III 63: 162  
 III 79–82: 159  
 III 181–181: 166  
 III 205: 161  
 III 206: 161
- Virt.*  
 65: 172  
 95: 162  
 159: 162
- Platon*  
*Apol.*  
 21d: 123  
 23b: 123  
*Cri.* 54b: 13  
*Gorg.* 493a: 179  
*Leg.*  
 687b: 126  
 801b: 126  
*Phaed.* 99c9–d1: 118  
*Phaedr.*  
 235c: 123  
 245a: 121  
 246a–248a: 26, 120  
 246a–251b: 114  
 256b: 121  
*Polit.* 272e: 115  
*Rep.*  
 III 392c–398b: 126  
 IV 427e–435a: 119  
 IV 439c–441b: 114
- IV 441c–444a: 119  
 VI 507b–509c: 119
- Soph.* 226a: 129
- Tht.*  
 150b–151c: 118  
 151c: 124  
 172c–177c: 24  
 176a: 24  
 176a–b: 123
- Tim.*  
 27d–29b: 117  
 28c: 123  
 28c3f.: 191  
 41a: 127  
 41a7: 191  
 69b–70e: 114  
 69e–71a: 120
- Plutarch*  
*Alex.* 1–3: 7  
*Cato M.* 22: 8  
*De Comm. Not.*  
 1078A–E: 140  
*De def. orac.* 2, 410B:  
 190  
*De E* 18, 392A: 190  
*De exil.*  
 600F: 207  
 601C–602A: 212  
 601D: 215  
 604–607: 214  
 604B: 213  
 605F–606D: 213  
 606C: 213  
 607DE: 209, 211  
*De gen.* 593E–594A:  
 199  
*Is.* 351C–D: 173  
*Qu. Pl.*  
 1001A: 191  
 1001C: 191  
*Stoic. Rep.* 7,  
 1034C–E: 119
- Ps.-Platon*  
*Alkibiades II*  
 138b–143b: 127  
 143a: 127  
 147e–148b: 127
- Qumran-Texte*  
 CD-A  
 10,18: 156  
 10,22f.: 156  
 11,16f.: 158

- 1QpHab 2,11–3,14:  
 141  
 1QpHab 6,2–9: 141  
 4Q159 1 6–7: 153  
 4Q216 V 9f.: 164  
 4Q264a i 6: 156  
 4Q265 6 6–7: 158  
 4Q513 4 2–5: 158  
 11QT<sup>a</sup> 18,10–19,7: 160  
 11QT<sup>a</sup> 39,7–10: 153  
 11QT<sup>a</sup> 57,15–19: 162
- Rabbinische Literatur  
 Mischna, Tosefta,  
 Talmud  
 mMen  
 10,3: 158  
 10,6: 160  
 mPes  
 10,5: 118  
 mShab  
 16,1–4: 157  
 23,1: 156  
 mYad  
 4,7: 159  
 tMeg  
 2,17: 153  
 bMen  
 65a: 153  
 84b: 160  
 bSan  
 107b: 154  
 bSot  
 47a : 154
- Midraschim  
 GenR  
 8,3–10: 123  
 8,3–11: 114  
 14,9: 114  
 30,1–6: 123  
 39,7: 127  
 39,8: 114
- 56,3–6: 126  
 MekhY  
*neziqin* 8: 166  
*wajjassa* 2: 165  
 Midrasch Tadsche  
 6: 164  
*Sifra wajjiqra*<sup>1</sup>  
 12,7: 160
- Schleiermacher,  
 Friedrich  
*Der christliche Glaube*  
 (1830/31): 247  
*Scholia Graeca in*  
*Odysseam*  
 XI 315 V: 144
- Seneca  
*Cons. Helv.*  
 6–9: 215  
 8: 211  
 8,5: 216  
 9,3: 212  
 10–12: 212  
 11,7: 210f.  
 13,8: 214
- Ep.  
 31,11: 189  
 41,1f.: 188f.  
 41,2: 189  
 41,3: 189  
 41,4f.: 189  
 41,5: 189  
 41,8: 189  
 48,1: 198  
 51,5: 212  
 108,23: 169  
 109: 123  
*Ira* II 1f.: 120  
*Tranq.* 9,3: 212
- Silesius, Angelus  
*Cherubinischer*  
*Wandersmann*: 250,  
 252
- Stoicorum Veterum*  
*Fragmenta*  
 II 1002f.: 119  
 III 8: 123  
 III 494: 119
- Tabula Cebetis*  
 6,1f.: 118  
 6,2: 180  
 9,1–4: 118  
 9,1–10,4: 115, 180  
 9,3: 176  
 14,2: 180  
 14,4: 180  
 17,3: 119, 181  
 19,1: 181  
 20,1: 181  
 22,1: 181  
 22,2: 176  
 24,2: 181  
 25,1: 181  
 27,4: 180  
 29,2f.: 181  
 30: 118
- Tillich, Paul  
*Gesammelte Werke* XII:  
 251  
*Wesen und Wandel des*  
*Glaubens.*  
*Weltperspektiven*: 247
- Wittgenstein, Ludwig  
*Tractatus*  
*logico-philosophicus*:  
 253
- Xenophon  
*Mem.* 1,3,2: 126
- Zenon  
 SVF I 162–165: 140  
 SVF I 168: 140



## Namens- und Sachregister

- Aaron: 120, 230f.  
Abel: 120, 231f.  
Abiram: *siehe* Abraham  
Abiud: 126  
Abneigung: 196  
Abraham: 7, 11f., 16, 18–22, 115f., 118f., 124, 126f., 136, 162, 167, 177–179, 182, 185, 194f., 205–208, 211–217, 221, 224, 228f., 231–234, 236–241, 243, 245–258, 260f.  
– Abrahams Aufbruch: 203, 208f., 215, 217  
– Abrahams Auswanderung: 179  
– Abrahams Auswanderung aus Chaldäa: 16f.  
– Abrahams Auszug: 178, 187, 239, 241  
– Abrahams Auszug aus Chaldäa: 116, 177  
– Abrahams Entdeckung Gottes: 246, 251, 261  
– Abrahams Glaube: 119, 123, 240–243  
– Abrahams Gottesfurcht: 249  
– Abrahams Gottessuche: 247  
– Abrahams Namenswechsel: 229  
– Abrahams Reise: 12, 212, 216–218  
– Abrahams Schicksal: 208  
– Abrahams Seelenwanderung: 11f.  
– Abrahams Wahrheitssuche: 249  
– Abrahams Wanderung: 203, 209  
– als Auswanderer aus der Materie: 139  
– als Entdecker des Monotheismus: 19  
– als Exilant: 207f., 211, 216f.  
– als Gläubiger: 19, 119, 246  
– als Lernbegieriger: 233  
– als Migrant: 203, 206  
– als Mondwanderer: 248  
– als Symbol tugendhaften Lebens: 205  
– als Vater: 234  
– als Weiser: 216f., 224, 233  
Abram: *siehe* Abraham  
Adam: 17, 114, 139, 206  
Adoption: 201  
Affekte: 25, 167, 182, 225–227, 233  
Aggada: 154, 162, 165  
Agrippa: 153, 156  
Agrippa I.: 147  
Ägypten: 17, 116–118, 125, 136–138, 153f., 171, 173, 178, 200, 205f., 209, 221, 238, 256  
– als Symbol des Körpers: 184  
Ägypter: 117f., 128, 136f., 139  
Alexander der Alabarch: 3, 147  
Alexander Jannaio: 153  
Alexandria: 3–9, 12–14, 20, 24f., 120f., 125, 133–135, 137f., 141, 143, 147–150, 153f., 164, 166, 170, 175, 195, 205f., 219f., 233  
– jüdisches Alexandria: 133  
Alexandrin: 149f., 153  
Allegorese: *siehe auch* Allegorie, Auslegung, Deutung, Exegese, Interpretation, 8f., 13, 16, 19, 220, 230–232, 237, 239  
– paulinische Allegorese: 238  
– Philons Allegorese: 115, 238  
Allegorie: *siehe auch* Allegorese, Auslegung, Deutung, Exegese, Interpretation, 9, 16, 115, 121, 138, 152, 170f., 174–176, 208, 236, 239  
– Allegorie des Lebensweges: 175  
– philonische Allegorie: 152, 176  
– rabbinische Allegorie: 152  
– stoische Allegorie: 8  
Allegorisierung: 174, 208, 217  
Allegoristen: 142  
– radikale Allegoristen: 17, 121, 142, 155, 227  
Aloaden: 143f.  
Altes Testament: 245  
Amalek: 124, 138  
Ammonios: 170, 190f.  
Analogie: 175  
Andromaches: 125  
Andros: 206  
Aner/Aunan: 126  
Anilaios: 157  
Anthropologie: 249, 253  
– platonische Anthropologie: 139  
Anthropomorphismen: 122, 137  
Antonius: 135  
Apatheia: 120  
Aphrodite: 140

- Apokryphen: 162  
 Apollon: 190, 199  
 Apuleius: 169  
*archai*: 124  
 Aristarchos: 14, 144  
 Aristaeas: 134–136  
*Aristeasbrief*: 15, 134–136  
 Aristobulos: 135–137, 163f.  
 – als aristotelischer Philosoph: 137  
 Aristoteles: 120, 124, 169  
 Aristoteliker: 143  
 Arius Didymus: 6  
 Armut: 210  
 Artapanos: 136f.  
 Ashqelon: 147f.  
 Asinaios: 157  
 Ästhetik: 171  
 – religiöse Ästhetik: 171  
 Astrologie: 16, 127, 196, 248  
 – chaldäische Astrologie: 188, 225  
 Astronomie: 136, 190, 196  
 Athena: 128  
 Äthiopien: 136  
 Aufbruch: 203, 212, 214, 217, 228  
 Augustinus: 258  
 Augustus: 6, 121, 135, 153, 156  
 Auslegung: *siehe auch* Allegorie,  
     Allegorese, Deutung, Exegese,  
     Interpretation, 169f., 183, 185, 187,  
     195, 217, 229  
 – allegoretische Auslegung: 235, 237  
 – allegoretische Bibelauslegung: 232  
 – allegorische Auslegung: 13  
 – Auslegungsmethode: 175  
 – Auslegungsregeln: 149  
 – Bibelauslegung: 6, 149  
 – bildhaft-allegorische Auslegung: 170  
 – Philons Auslegung: 20, 172, 178  
 – rabbinische Schriftauslegung: 150  
 – Schriftauslegung: 4  
 – spirituelle Schriftauslegung: 22  
 Ausschweifung: 115, 176, 180  
 Auswanderung: 17, 167, 179, 187, 200,  
     205  
  
 Babelturm: 142–144  
 Babylonien: 157  
 Babylonische Gefangenschaft: 205  
 Balaam: 122  
 Barth, Karl: 250  
 Begierden: 22, 25, 115, 118–120, 171,  
     179f., 187, 225f.  
 Benjamin: 128  
  
 Ben Sira: 116  
 Beschneidung: 170, 182, 221, 236  
 Beten: 126  
 Bibel: *siehe auch* Schrift, 15f., 18, 21, 23,  
     114, 119, 122, 124, 126, 135, 139, 143,  
     151f., 257  
 – Bibelexegeten: 15, 121, 142  
 – Bibelübersetzung: 135f., 151  
 – hebräische Bibel: 134, 149  
 – jüdische Bibel: 3  
 Bibliothek von Alexandria: 134–136  
 Bild: *siehe auch* Sprache, 170  
 – athletische Bilder: 118, 121  
 – Bildtheorie: 174  
 Bildung: *siehe auch* Erziehung, 6, 115,  
     175, 180, 182f., 224  
 – Allgemeinbildung: 118, 183f.  
 – Bildungsweg: 180, 182f., 185  
 – enzyklische Bildung: 176, 182, 185  
 – enzyklopädische Bildung: 183f.  
 – griechische Bildung: 3, 12, 150  
 – jüdische Bildung: 150  
 – mittlere Bildung: 183  
 – philosophische Bildung: 4  
 – Pseudo-Bildung: 175, 180, 182  
 – Selbst-Bildung: 233  
 – Wahre Bildung: 175, 183  
 Bin Gorion, Micha Josef: 258  
 Boethusäer: 158  
  
 Caligula: 4f., 9f.  
 Cato: 8  
 Chaldäa: 196  
 Chaldäer: 16, 21, 188, 196, 225  
 Chanukka-Fest: 153  
 Christen  
 – Heiden-Christen: 236, 239  
 Christentum: 133, 143, 219  
 – Frühchristentum: 12, 26, 258  
 Christus: *siehe auch* Jesus, 19, 191, 193,  
     202, 234–237, 256  
 – als Gottes Weisheit: 235  
 Chrysippos: 6, 21, 123, 127, 140  
 Cicero: 22, 120, 140, 153, 204  
 Claudius: 10, 141  
 Corti, Walter Robert: 250, 252  
  
 Dan: 129  
 Daniel: 175  
 Dekalog: 5  
 Delphi: 190, 199  
 Demetrios (der Chronograph): 137f.  
 Demetrios von Phaleron: 134f.

- Deutung: *siehe auch* Allegorie,  
Allegorese, Auslegung, Exegese,  
Interpretation, 117, 165f., 178f., 182f.,  
185, 190, 196, 199, 229–233, 238f., 243,  
256
- aggadische Deutung: 162
  - allegoretische Deutung: 230f., 238
  - allegorische Deutung: 115, 120, 165,  
176, 188, 195, 225
  - allegorisch-philosophische Deutung:  
167
  - bildhafte Deutung: 174f.
  - etymologische Deutung: 173, 177, 181,  
221, 231f.
  - existenziale Deutung: 238, 251
- Diaspora: *siehe auch* Judentum, 147,  
152f., 162f., 206
- alexandrinische Diaspora: 152
  - als Exil: 205
  - griechischsprachige Diaspora: 239
  - jüdische Diaspora: 133, 238
- Dina: 129
- Diogenes Laertius: 20, 127
- Diogenes von Sinope: 119, 211
- Diomedes: 128
- Dion Chrysostomos: 204
- Dogma
- jüdisches Dogma: 123
- Dolabella: 153
- Domitian: 204
- Dualismus: 199
- Dynamis: 127
- Ekphrasis: 172, 178
- Eleusinische Mysterien: 116
- Eliezer: 246, 252
- Emotionen: 125
- Empedokles: 209
- Engel: 127, 164
- Ephesos: 156
- Ephraim: 129
- Epiktet: 6
- Epikureismus: 6
- Epistemologie: 24, 115
- Epos: 142–144
- homerische Epen: 142f.
- Erkenntnis: 23, 171f., 177f., 180, 188–190,  
193, 196, 199–201, 224, 255, 257
- Erkenntnistheorie: 184
  - Gotteserkenntnis: 178f., 184, 187f.,  
192–195, 197f., 200f., 222f., 256
  - Selbsterkenntnis: 178, 187–190, 193f.,  
196–201
  - theologische Erkenntnis: 246
- Erlösung: 192, 234
- Erwählung: 192, 221
- Erziehung: *siehe auch* Bildung, 3, 224,  
230
- enzyklopädische Erziehung: 12
  - Erziehung Israels: 230
  - jüdische Erziehung: 3
  - musikalische Erziehung: 122
- Eschol/Eschkol: 126
- Esel/Emor: 129
- Essener: 148, 154
- Ethik: 6f., 20–22, 25, 139, 184, 199
- aristotelische Ethik: 23
  - hellenistisch-jüdische Ethik: 133
  - Philons Ethik: 20
  - platonische Ethik: 123
  - stoische Ethik: 21
  - transzendente Ethik: 123
- Etymologien: 115f., 118f., 124–126, 128f.,  
170, 181, 185, 238
- biblische Etymologien: 129
  - Etymologisierung: 174
  - falsche Etymologien: 126, 181
  - hebräische Etymologien: 14, 126
  - Namensetymologien: 15, 238
  - Philons Etymologien: 117, 129, 181,  
209
  - richtige Etymologien: 129
  - Volksetymologien: 181
- Eudaimonia: *siehe auch* Glückseligkeit,  
119, 172, 175, 179, 183
- Eudoros: 25, 115, 122, 170
- Eusebios: 18, 133, 136f., 147
- Eva: 128, 206
- Exegese: *siehe auch* Allegorie,  
Allegorese, Auslegung, Deutung,  
Interpretation, 145, 149, 211, 215, 217,  
242
- aggadische Exegese: 149
  - allegorische Exegese: 11
  - jüdische Exegese: 138
  - Philons Exegese: 212
  - philosophische Exegese: 242
- Exil: 179, 203–218, 247
- Exodus: 9, 14f., 212, 229, 252
- Ezekiel: 116
- Favorinus: 204, 207
- Feuerbach, Ludwig: 246f., 249f.
- Flaccus: 4f., 206
- Freiheit: 5, 19, 187, 200, 205, 236–239
- Redefreiheit: 213

- Frevler: 139, 141  
 Fromm, Erich: 251  
 Frömmigkeit: 19, 171, 197, 222  
 Frühchristliche Autoren: 133, 145
- Galater: 20, 119  
 Galatien: 235  
 Gebote: 7, 19, 209, 229f., 236, 239  
 – göttliche Gebote: 230  
 – Gebote der Tora: 200  
 – Zehn Gebote: 119, 121  
 Geduld: 239f., 242f.  
 Gefühle: 120, 125, 211  
 Geist: *siehe auch* Nous, 164, 187, 189–191, 196–199, 210, 236, 238, 250  
 – göttlicher Geist: 114, 189, 193  
 – Geist Gottes: 164, 230, 235  
 – Gesetz des Geistes: 201  
 – heiliger Geist: 189  
 – menschlicher Geist: 199, 201  
 – vernünftiger Geist: 198  
 Gemeinde: 133, 144, 206  
 – alexandrinische Gemeinde: 145  
 – christusgläubige Gemeinde: 235, 238, 243  
 – jüdische Gemeinde: 3, 6, 9, 13, 17f., 134, 144, 214  
 Gemeinschaft: 18, 192, 197, 199, 202f., 206, 211, 215, 221, 225, 240f., 247  
 – christliche Gemeinschaft: 19  
 – jüdische Gemeinschaft: 13  
 – universale Gemeinschaft: 119  
 Genesis: 9, 13f., 116, 180, 187, 208, 217, 220, 229, 239, 245, 257f.  
 Gerechte: 20, 123, 141, 192, 195  
 Gerechtigkeit: 192, 257  
 – Gerechtigkeit Gottes: 193  
 Gesandtschaft: 134  
 – jüdische Gesandtschaft an Caligula: 4–8, 10, 141  
 Gesellschaft: 6f., 9, 120, 126, 128, 243, 256  
 – griechisch-römische Gesellschaft: 218  
 – pagane Gesellschaft: 195  
 Gesetz: *siehe auch* Nomos, Tora, 5, 7f., 13, 16–19, 22, 119, 121, 123, 133, 142, 155, 161, 170, 172f., 175, 182, 188, 195–197, 200f., 209, 214f., 217, 230, 232, 236f., 239  
 – als göttliche Rationlität: 123  
 – als Wort Gottes: 123  
 – Einzelgesetze: 5, 175  
 – göttliches Gesetz: 173  
 – Gesetzesobservanz: 18f., 121, 133, 135f., 195, 239  
 – Gottes Gesetze: 18  
 – jüdische Gesetze: 19, 179, 182  
 – jüdisches Gesetz: 7, 20, 214  
 – moralisches Gesetz: 198  
 – mosaisches Gesetz: 7, 18f., 172, 227  
 – Naturgesetz: 7  
 – paulinische Gesetzeskritik: 18, 236f., 239  
 – Sabbatgesetze: 121  
 – väterliche Gesetze: 144  
 Gewissen: 189  
 Glaube: *siehe auch* Abrahams Glaube, Vertrauen, 16, 19, 119, 148, 167, 169, 171, 193f., 236, 239–242, 245, 247, 251  
 – als Tugend: 241  
 – Christusglaube: 236f.  
 – Gottesglaube: 195, 254, 257  
 – monotheistischer Glaube: 253  
 Glückseligkeit: *siehe auch* Eudaimonia, 126, 175, 183, 209, 212, 223, 242  
 Goethe, Johann Wolfgang von: 252, 258–261  
 Gott: 4f., 9, 11–13, 15–17, 19–25, 114, 116–124, 126–129, 137, 140f., 162–165, 167f., 171, 173, 177f., 180, 187–195, 197–201, 203, 205, 208–215, 217, 221–229, 231–234, 237–243, 245–250, 252, 254–261  
 – als Geber der Wahrheit: 170  
 – als Schöpfer: 119, 123, 196f., 201, 222f.  
 – als Steuermann des Alls: 115, 222  
 – als Vater: 201, 222f.  
 – Angleichung an Gott: 167  
 – anthropomorpher Gott: 127  
 – anthropomorphes Gottesbild: 249  
 – Aufstieg zu Gott: 200  
 – Einzigkeit Gottes: 192  
 – Gottähnlichkeit: 9  
 – Gottes Allwissenheit: 123  
 – Gottesbeweis: 128, 253  
 – Gotteserfindung: 246, 253f., 261  
 – Gottes Hände: 137  
 – Gottes Kraft: 137  
 – Gottes Macht: 22, 140, 222  
 – Gottes Omnipräsens: 137  
 – Gottesprädikate: 190  
 – Gottesschau: *siehe* Schau  
 – Gottes Stimme: 222  
 – Gottessuche: *siehe auch* Abraham, 249  
 – Gottesvolk: 221, 234f., 239–242  
 – Gottesvorstellung: 9

- Gottes Wesen: 172f., 246
- Gottes Wort: *siehe* Wort
- höchster Gott: 128, 147, 224
- Hinwendung zu Gott: 124
- jüdischer Gott: 21
- Kosmosgott: 6
- monotheistischer Gott: 7
- Sich-Annähern an Gott: 24, 200, 222
- Substanz Gottes: 127
- transzendenter Gott: *siehe auch*  
Transzendenz, 9, 256
- Götter: 12, 118, 126, 128, 144, 172f., 188f.,  
210, 247, 251, 258f.
- als Naturkräfte: 140
- Götterbilder: 189
- Grazien: 118, 181
- Griechen: 14, 143, 205
- Griechisch: 114f., 124, 129, 133f., 147,  
154, 184
- Güter: 117, 126, 175, 223, 227, 234f.
  
- Hadith: 260
- Hagar: 115, 118, 182–184, 236, 238
- als Personifikation der enzyklischen  
Bildung: 180
- Hagars Flucht: 207
- Hain Mamre: 173
- Halacha: 18f., 149–151, 154
- palästinische Halacha: 149f.
- pharisäische Halacha: 159
- qumranische Halacha: 154, 162
- rabbinische Halacha: 149f.
- Halbschekel-Steuer: 152f.
- Halima: 260
- Harran: 15f., 129, 177, 181, 187, 196, 198,  
228, 231
- Hebamme: 15, 24, 124, 129
- Hebammenkunst: 124, 129
- Hebräer: 115, 117, 181, 200, 209, 221, 225,  
231f.
- Hebräisch: 15, 114f., 124, 126, 129, 149
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 255
- hegemonikon*: 25
- Heiden: 188
- Heil: 167f., 171, 177–180, 185, 187, 197,  
221f., 233, 236f., 239–241, 243, 259
- Heiligung: 163, 192, 234
- Heilung: 226
- Heimarmene: 127
- Hektor: 125
- Hellenismus: 169
- Herakles: 179
- Hermeneutik: 121, 152
- homerische Hermeneutik: 138
- philosophische Hermeneutik: 200
- Hesiod: 118
- Hierophant: 116, 173, 230
- Himmelsleiter: 114, 173
- Historiographie: 7
- Hoffnung: 193f., 211, 239, 241, 248
- Hohepriester: 122, 134f., 162, 174f.
- Höhlengleichnis: 119
- Homer: 118, 143f.
- als Philosoph und Erzieher: 125
- Homerforschung: 8, 14, 134, 144
  
- Ideen
- Idee der Ideen: 122
- Idee des Guten: 119
- platonische Ideen: 117, 140
- Identität: 201, 213, 224, 229, 237f.
- jüdische Identität: 4f., 19, 147, 233
- soziale Identität: 203
- Ikonographie: 170
- Imitatio Dei*: 3, 24f.
- Immanenz: 127
- Immanenz Gottes: 141
- Individuum: 7, 9, 122, 211, 218, 220
- Inspiration: 137, 230, 234
- göttliche Inspiration: 12f., 136
- prophetische Inspiration: 15
- Interpretation: *siehe auch* Allegorie,  
Allegorese, Auslegung, Deutung,  
Exegese, 4, 116, 121, 124, 128f., 144,  
159, 168, 212, 216f., 229, 231f., 238f.
- allegoretische Schriftinterpretation:  
233
- allegorische Interpretation: 14f., 18,  
124, 133
- allegorisch-philosophische  
Interpretation: 167
- Bibelinterpretation: 114, 133
- bildhaft-allegorische Interpretation:  
176
- philosophische Bibelinterpretation:  
137
- philosophisch-ethische Interpretation:  
174
- Ironie: 253
- Isaak: 118, 124, 126, 221, 223f., 233,  
236–239, 241, 245, 251, 253
- Israel: 9, 17, 116, 118f., 122, 125, 128, 139,  
162, 167, 173, 177f., 181, 195, 200, 221,  
226, 230
- Israeliten: 19, 22, 116, 118, 120, 137f.
- Issachar: 129

- Jaakob: *siehe* Jakob  
 Jahwe: 252  
 Jakob: 17, 114, 117f., 124, 128f., 139, 173, 221, 223f., 226, 232f., 245, 251, 253  
 – Jakobs Auswanderung: 23  
 Jehoschua ben Perachia: 153  
 Jehuda ben Tabbai: 153  
 Jerusalem: 5, 121, 134, 147f., 153–155, 206, 219, 236, 238  
 – als Mutterstadt: 5, 147  
 – himmlisches Jerusalem: 240  
 Jesus: *siehe auch* Christus, 19, 122, 126, 156f., 239f., 242f.  
 – Jesustradition: 151, 192  
 Jesus Christus: 192, 201, 234, 240, 251  
 Joseph: 7, 17, 116–118, 125, 128f., 245f., 253, 256  
 Josephos: 3, 133, 151, 153, 158–162, 168, 218  
 Juda der Alexandriner: 160  
 Juden: 5, 8, 14, 18, 134f., 137, 147, 153, 156f., 172, 188, 200, 238  
 – ägyptische Juden: 153, 157  
 – alexandrinische Juden: 4, 11, 13, 17f., 147, 205  
 – christusgläubige Juden: 236, 238  
 Judentum: 5, 7f., 12, 19, 24, 119, 122f., 145, 147, 155, 195, 205, 217f., 257  
 – alexandrinisches Judentum: 19, 134f., 139, 142, 145  
 – Diasporajudentum: 133, 188  
 – hellenistisches Diasporajudentum: 147  
 – hellenistisches Judentum: 133, 235  
 – palästinisches Judentum: 148, 153  
 – rabbinisches Judentum: 150  
 jüdische Bräuche: 221  
 jüdische Bräuche: 4, 18, 143, 182  
 jüdische Feiertage: 7  
 Julius Antonius: 153  
  
 Kabbalah: 123  
 Kain: 120  
 Kanaan: 118, 228  
 Kefar Akko: 163  
 Kierkegaard, Søren: 246, 250f.  
 Kirchenväter: 15  
 Kittäer: 141  
 Kleantes: 6, 20f., 168  
 Klemens von Alexandria: 171, 174  
 Kleopatra III.: 153  
 Kleopatra V.: 153  
 Kleopatra VII.: 135, 153  
  
 Kommentar: 13f., 16f., 25, 114, 169, 229, 233  
 – allegoretischer Kommentar: 219f.  
 – Allegorischer Kommentar: *siehe* Philon  
 – biblischer Kommentar: 228  
 – laufender Kommentar: 11  
 – systematischer Kommentar: 14  
 Kontamination: 161  
 Koran: 260f.  
 Korinther: 192, 234f.  
 Körper: 13, 18, 114, 116, 136, 139, 161, 171, 175, 177, 179, 182–184, 189, 194, 197, 205, 208f., 225f., 231, 234  
 – als Gefängnis der Seele: 115, 179, 209  
 – als Gefängnis des Nous: 187, 210  
 – als Haus der Seele: 182, 225, 227, 230  
 – Auszug aus dem Körper: 13, 184  
 – Körperlichkeit: 119, 180  
 Korybanten: 12, 118  
 Kosmologie: 196  
 Kosmopolitismus: 215  
 Kosmos: 6, 9, 21–23, 119, 122, 127, 164, 188, 191, 197f., 207, 217, 220, 222f., 225, 237  
 – als der erste Gott: 197  
 – Makrokosmos: 129  
 – Mikrokosmos: 129  
 Krates aus Mallos: 8  
 Kreuz: 191, 234, 240  
 Kroisos: 127  
 Kultur: 203  
 – ägyptische Kultur: 136  
 – antike Kultur: 217  
 – griechische Kultur: 26  
 – griechisch-römische Kultur: 206, 218  
 – hellenistische Kultur: 12  
 – ptolemäische Kultur: 136  
 Kybele: 12, 118  
  
 Laban: 118, 129  
 Lea: 124, 233, 238  
 Leben: 120, 168, 170–172, 175, 211, 224, 227, 240  
 – glückliches Leben: 171  
 – glückseliges Leben: 223, 242  
 – kontemplatives Leben: 210, 212, 223f.  
 – moralisches Leben: 138, 213  
 – naturgerechtes Leben: 21, 222  
 – spirituelles Leben: 210  
 – tugendhaftes Leben: 203, 211f.  
 – wahres Leben: 177  
 Leontopolis: 147  
 Liebe: 19, 192f., 201, 224f., 243, 259

- Gottes Liebe: 193, 201
- Literatur: 3, 139
- Exilliteratur: 203–205, 207–216, 218
- Konsolationsliteratur: 218
- palästinisch-jüdische Literatur: 148, 166
- philosophische Literatur: 178, 215, 218
- rabbinische Literatur: 123, 126, 148f., 158, 162
- religiöse Literatur: 178
- Trostliteratur: 204
- Logos: *siehe auch* Wort, 9, 13, 21, 24, 114, 120, 123, 127, 140f., 173f., 177, 194, 200, 208, 211, 213, 222, 224–227, 230–232, 239, 243
- als Hohepriester: 225
- göttlicher Logos: 20, 122f., 167, 171, 196, 222, 227
- heiliger Logos: 188, 224, 234
- Inkarnation des Logos: 122, 171
- Logos Spermatikos: 141
- Los Angeles: 256
- Lot: 16, 115f., 125, 167, 179, 196, 228, 237f.
- als Gegenbild zu Abraham: 196, 237
- Lucilius: 189
- Lukian: 178
- Lüste: 115, 118, 171, 179f., 182, 187, 234
- Lykurgos: 116
- Lysimachos: 153
  
- Makkabäer: 157
- Mambre: 126
- Mann, Thomas: 245–253, 255–259, 261
- Manna: 163, 165
- Märtyrer: 126
- Masora: 15, 127
- masoretischer Text: 24, 122, 124
- Materie: 9, 17, 115, 139, 141, 191
- Flucht aus der Materie: 17, 23f.
- Überwindung der Materie: 13
- Maximos von Tyros: 126f., 169f.
- Meinung: 23
- leere Meinung: 180, 183
- Meister Eckehart: 250, 253
- Menasche: 129
- Mesopotamien: 256
- Metapher: 12, 25, 124, 170, 176, 178, 251
- musikalische Metapher: 122
- Metaphysik: 190, 200
- Michelangelo: 254
- Midas: 127
- Midrasch: 152, 164
- rabbinischer Midrasch: 123, 152
- Midraschim: 151, 165
- Mischna: 156
- Mittelplatonismus: 169, 188
- Mohammed: 257–260
- Monotheismus: 246, 256
- Mose/Moses: 7, 12, 14, 17, 19, 23f., 114–116, 119, 127, 136f., 144, 158, 169f., 172, 194–196, 200, 210, 220, 223f., 227f., 230–232, 236, 257
- als göttlich inspirierter Prophet: 230
- als Gesetzgeber: 19, 116
- als Logos: 227
- als Verfasser der Schrift: 8
- Museion: 135
- Musik: 3
- Musonius Rufus: 6, 204, 211, 213, 218
- Mystik: 250, 253
- mystische Erfahrung: 13
- mystische Erhöhung: 12
- Zahlenmystik: 190
- Mythos: 25, 118f., 170, 176, 189, 254
  
- Nachahmung: 115, 174, 241
- Nadab: 126
- Nativität: 127, 197
- Natur: 5–7, 18, 20, 22, 119, 121, 123, 140, 163, 167, 171, 177, 187–191, 195, 198f., 210–212, 216, 221f., 227
- materielle Natur: 222
- menschliche Natur: 22
- Mutter Natur: 181
- spezifische Natur: 21
- universale Natur: 21
- Neues Testament: 219, 232–234, 243
- Noah: 139
- als Gerechter: 123
- Nomos: *siehe auch* Gesetz, 172f.
- Nous: *siehe auch* Geist, Verstand, 187f., 191, 197, 201, 222
- Numenios: 169
  
- Ödipus: 127
- Offenbarung: 173, 185, 193, 249f., 257
- göttliche Offenbarung: 185, 199
- oikeiosis*: 21f.
- Olympos: 143f.
- Omer-Tag: 158, 160
- Onias: 147
- Onomastica*: 14
- Ontologie: 199
- Orakeldeutung: 190
- Orakel von Delphi: 115

- Origenes: 14  
 Ossa: 143f.  
 Osten: 8, 142  
 Otto, Rudolf: 250  
 Ovid: 204  
  
 Paideia: *siehe* Bildung  
 Palästina: 147–152, 156, 161, 163–166  
 Pantheismus: 127  
 Paradies: 139  
 Paradoxa: 14  
 Pascal, Blaise: 251  
 Pascha: 118, 158f., 187, 225  
 Passa: *siehe* Pascha  
 Passah: *siehe* Pascha  
 Paulus: 18–20, 119, 123, 188, 191–193, 200f., 234–239  
 – als Jude: 188  
 Pelion: 143  
 Pentateuch: 166, 229, 232f., 239  
 Pergamon: 8  
 Personifikationen: 115, 174, 176, 180, 183, 185  
 Personifizierung: 115  
 Pesach: *siehe* Pascha  
 Peschitta: 158  
 Pharao: 117, 121, 125  
 Pharisäer: 154, 156, 158f., 166  
 Pharos: 134, 136  
 Philologie: 169  
 Philon: 3–26, 114–129, 134–145, 147–177, 179–181, 183, 185, 187f., 193–196, 198–200, 203–223, 225–235, 237–239, 241f.  
 – Allegorischer Kommentar: 8f., 13, 16, 18f., 22, 116, 122f., 125, 127f., 135, 142, 220f., 229, 233  
 – als Ausleger der Tora: 169, 228  
 – als Eklektiker: 168  
 – als Exeget: 138  
 – als halachischer Eklektizist: 166  
 – als jüdischer Exeget: 9  
 – als Mittelplatoniker: 20  
 – als pharisäischer Halachist: 166  
 – als Philosoph: 12, 20, 168, 233  
 – als Platoniker: 168, 174  
 – als Vertreter des Diasporajudentums: 133  
 – Philons Hebräischkenntnisse: 14, 154, 181  
 – Philons Identität: 133  
 – Philons Philosophie: 11  
 – Philons Religiosität: 11  
 – Philons Theologie: 20, 188  
 Philosophie: 3, 5, 12, 21, 23, 120, 127, 138f., 168–173, 199–201  
 – als *ars vitae*: 171  
 – als Bibelauslegung: 200  
 – antike Philosophie: 126, 203  
 – aristotelische Philosophie: 23  
 – griechische Philosophie: 218  
 – griechisch-römische Philosophie: 205, 214  
 – hellenistische Philosophie: 238  
 – philosophische Schulen: 20  
 – platonische Philosophie: 137, 177  
 – platonisch-pythagoreische Philosophie: 114  
 – religiöse Philosophie: 177f., 182, 185  
 – spekulative Philosophie: 124  
 – stoische Philosophie: 6, 21, 114, 123, 125, 198  
 – väterliche Philosophie: 157  
 Physik  
 – stoische Physik: 140  
 Pilger: 159  
 Platon: 3, 6, 12f., 20, 23–25, 114f., 117–120, 122f., 125–127, 137, 139, 169f., 191, 224  
 Platoniker: 25, 119, 125  
 Platonismus: 23, 25, 115, 122, 168f.  
 – religiöser Platonismus: 167, 170  
 Plutarch: 7f., 125, 140, 142, 169–171, 173f., 177, 181, 185, 188–191, 196, 198f., 201, 204, 207, 209–211, 213f.  
 – Plutarchs Biographien: 7  
 Pluton: 190, 199  
 Pneuma: 201  
 Polytheismus: 256  
 Poseidonios: 127  
 Potiphars Frau: 17, 117  
 – als Personifikation der Lust: 180  
 Prophetie  
 – biblische Prophetie: 133  
 Ps.-Archytas: 170  
 Pseudepigraphen: 151, 162  
 Ps.-Timaios: 170  
 Ptolemaios II. Philadelphos: 135  
 Ptolemaios IX.: 153  
 Ptolemaios XII.: 153  
 Ptolemaios XIII.: 153  
 Publikum: 5, 133, 138, 203  
 – Bildungspublikum: 5, 8f., 139  
 – griechisch-römisches Publikum: 203  
 – jüdisches Publikum: 138, 203, 217  
 – römisches Publikum: 129

- Qumran: 14, 141, 148, 151, 158, 160
- Rabbinen: 114, 118, 127, 149, 151, 158, 162
- Rationalität: *siehe auch* Logos, 5, 114, 248
- Rebekka: 232f.
- als Personifikation der Ausdauer: 180
- Rechtfertigung: 234, 236
- Reise: 217
- Religion: 133, 169, 247f., 250
- abrahamitische Religionen: 261
- ägyptische Religion: 173
- amerikanische Religion: 247
- gelebte Religion: 170–172, 198f.
- Humanitätsreligion: 257
- jüdische Religion: 19, 24
- Lichtreligion: 252
- monotheistische Religionen: 12
- praktizierte Religion: 189
- Religionsgeschichte: 248, 252
- Religionskritik: 250, 253
- Volksreligion: 199
- Religiosität: 190, 199
- gelebte Religiosität: 170, 198f.
- Rhetorik: 3, 227, 235
- mystische Rhetorik: 255
- Riten: 116, 170, 174, 189, 199, 221
- Rituale: 170f.
- Rom: 4–8, 10, 22, 133, 135, 141f., 219
- Römer: 20, 119, 137, 205
- Römisches Reich: 4, 26, 141, 219
- Rotes Meer: 138
- R. Schim'on ben Gamli'el: 165
- R. Schim'on ben Jehuda: 163
- R. Schim'on ben Jochai: 163
- Sabbat: 121, 155, 157–159, 162f., 182
- Sabbatruhe: 156, 221
- Sadduzäer: 153, 158f.
- Sara: 115, 118, 124, 128, 180, 182–184, 233, 239, 241
- als Personifikation von Vernunft und Tugend: 180
- als Tugend und Weisheit: 139, 183
- Schau: 23, 167, 172, 194, 222–224, 226
- Gottesschau: 177f., 222
- Schelling, Friedrich: 250
- Schicksal: 4, 127, 191, 203, 205f., 208, 217, 259
- Schlechtigkeit: 181, 226
- Schleiermacher, Friedrich: 247
- Schmeichelei: 176, 180
- Schöpfung: 5, 7, 25, 114, 122f., 128, 139f., 173, 191, 197, 234, 256, 258
- Welterschöpfung: 139, 239
- Schrift: *siehe auch* Bibel, 14, 18, 126, 138, 142, 154f., 161, 179, 195, 197, 199f., 230, 232, 241
- allegorischer Schriftsinn: 18, 115, 121, 230–232
- geistiger Schriftsinn: 124
- halachischer Schriftsinn: 18
- Heilige Schrift: 157, 221, 231
- mosaische Schrift: 142–144
- tieferer Schriftsinn: 17, 22, 121, 174
- wörtlicher Schriftsinn: 13, 18, 121, 124, 127, 138, 195, 230
- Seele: 6, 12, 16, 18, 21–26, 114–116, 118–120, 124, 128, 140, 167, 170, 172f., 175, 177, 181f., 187f., 191, 194, 196, 201, 205, 208–211, 217f., 222f., 225–227, 230, 238, 240–242, 249, 252, 260
- Aufstieg der Seele: 6, 13
- Auge der Seele: 23, 194, 197, 222
- Auswanderung der Seele: 17
- Auszug aus dem Körper: 177f., 183
- menschliche Seele: 25, 139, 191
- platonische Seelenlehre: 9
- Seelenleben: 13, 122, 209–211, 215
- Seelenreinigung: 225f.
- Seelenreise: 203
- Seelenteilung: 25, 114, 117, 119f.
- Seelenwanderung: *siehe auch* Abraham, 18, 123
- Unsterblichkeit der Seele: 199
- Weltseele: 197
- Seneca: 6, 120, 169, 188f., 193, 198f., 204, 210f., 214, 216, 218
- Septuaginta: 3, 14f., 114, 117, 120–129, 134, 149, 151, 159, 228f., 233
- Sichem: 129, 187, 198, 228
- Silesius, Angelus: 250, 252
- Sinai: 236
- Sinne: *siehe auch* Wahrnehmung, 23, 122, 175, 177, 184
- Befreiung von den Sinnen: 128
- fünf Sinne: 171, 177
- Sinnlichkeit: 180
- Sokrates: 123f., 127
- als Hebamme der Ideen: 118
- Sophisten: 120, 214, 227, 237
- Spiritualität: 116
- Sprache: 174, 181, 195, 242, 249, 253f.
- bildhafte Sprache: 170
- Bildsprache: 172, 175

- Sprachspiel: 255
- Steuermann: *siehe auch* Gott, 25, 222
- Stoa: 6–9, 20–23, 25, 115, 120, 123, 126f., 141, 168, 210, 217
- römische Stoa: 6
- Stoiker: 20, 22, 119
- Stolpersteine: 8, 14
- Sünde: 127, 139, 141, 200
- Sündflut: 139
- Symbole: 171, 180, 189, 230
- Symposion: 134f.
- Synagoge: 133, 153
- Syrien: 147
  
- Talmud
- Jerusalemer Talmud: 153
- Tannaiten: 149
- Targumim: 151, 158
- Tatian: 185
- Teilhard de Chardin, Pierre: 253
- Teles: 204, 218
- Tempel: 147, 152, 158, 160–162, 166, 182, 192, 206, 221
- Apollontempel: 190
- Jerusalemer Tempel: 10, 147
- Tempelsteuer: 153
- Terah: 16
- Theologie: 197, 246, 249, 253
- immanente Theologie: 22
- jüdische Theologie: 7
- natürliche Theologie: 250
- negative Theologie: 122, 191
- stoische Theologie: 127
- Therapeuten: 121, 148, 154, 160
- Tiberius Alexander: 5
- Tillich, Paul: 247f., 251
- Tora: *siehe auch* Gesetz, Nomos, 3, 8, 13, 24, 137, 142, 158, 170, 172–174, 176, 187
- mündliche Tora: 149
- schriftliche Tora: 150
- Toraobservanz: 195
- Tradition: 6, 137, 150, 152, 154, 158, 161, 163, 165f., 170–172, 174, 179, 185, 257
- aggadische Tradition: 152, 166
- biblische Tradition: 200, 206
- christliche Tradition: 170
- halachische Tradition: 150, 155–157, 161f., 166
- hellenistische Tradition: 164
- hellenistisch-jüdische Tradition: 242
- jüdische Tradition: 14, 19f., 22, 154–156, 163, 170, 218
- Jesustradition: *siehe* Jesus
- mündliche Tradition: 150
- pagane Tradition: 170
- palästinische Tradition: 150–152, 160, 162, 164
- philosophische Tradition: 168, 170, 173
- platonische Tradition: 171
- rabbinische Tradition: 152f.
- religiöse Tradition: 168–171, 173–175, 185, 190, 199
- religiös-philosophische Tradition: 178
- rituelle Tradition: 182
- stoische Tradition: 128
- Weisheitstradition: 171
- Transzendenz: 9, 197, 251
- Transzendenz Gottes: *siehe auch* Gott, 122f., 141
- Traum: 114, 117, 128, 248
- Tugend: 21, 23, 25, 118f., 124, 126, 163, 180f., 183f., 195f., 203, 211–214, 217f., 227, 234, 243
  
- Unersättlichkeit: 176, 180
- Ungerechtigkeit: 191
- Universum: 21
- Unsterblichkeit: 128, 141, 178, 197, 221, 223, 228
- Unterricht
- philosophischer Unterricht: 169
- Unterwelt: 190
- Unwissenheit: 144, 180
- Ur: 177, 245
  
- Vernunft: 169, 188f., 191, 194, 198–200, 254
- göttliche Vernunft: 199, 201
- menschliche Vernunft: 191, 249
- philosophische Vernunft: 185
- spekulative Vernunft: 254
- universale Vernunft: 189
- Weltvernunft: 199
- Verstand: *siehe auch* Nous, 13, 21, 120, 122, 128, 220, 222f., 225–229, 231
- als Wagenlenker und Richter: 181
- menschlicher Verstand: 13, 127, 223
- Vertrauen: *siehe auch* Glaube, 13, 119, 194, 222f., 227, 239, 241
- Vollkommenheit: 224, 227
- Voltaire: 259
- Vorbild: 115
- Vorsehung: 5
  
- Wagenlenker: 25f., 119, 226
- Wahrheit: 23f., 141–144, 168, 170f., 173f., 177, 188, 191, 196, 223, 232, 249

- göttliche Wahrheit: 170, 172, 175, 185
- religiöse Wahrheit: 17
- Wahrheit des Evangelium: 236
- Wahrheitssuche: 169f., 172f., 185
- Wahrnehmung: 178, 198, 207f., 212, 215, 217, 225–227, 234, 254
- geistige Wahrnehmung: 198
- intellektuelle Wahrnehmung: 116
- rationale Wahrnehmung: 17
- Sinneswahrnehmung: 17, 21, 23, 115, 128, 171, 176, 178f., 181, 185, 194, 197, 230
- sinnliche Wahrnehmung: 13, 16, 23, 175, 177, 193f., 197, 208, 220, 225f., 231, 233
- Wallfahrt: 121, 152
- Weg
  - Lebensweg: 6, 20, 115, 176, 178, 182, 222
  - Lebensweg als Bildungsweg: 182, 224
  - Wegmotiv: 171, 178f., 182, 221
- Weisheit: 24, 115, 118, 138–141, 176, 185, 192, 196, 212, 216, 223f., 226f., 233–235, 241, 243
  - als Schöpferin: 140
  - als weibliche Figur: 139
  - Weisheit des Kosmos: 235
  - Weisheit dieser Welt: 191
  - Weisheit Gottes: 191, 234f.
  - Weisheitssuche: 182, 216
- Welt: 5, 7–9, 13, 119, 126, 134, 137f., 140f., 143, 168, 171, 173f., 179, 190, 198, 201, 203, 210, 216, 233, 239, 242, 248, 251–253, 256, 258
  - Flucht aus der Welt: 6, 25
  - ideelle Welt: 122
  - körperliche Welt: 177, 180
  - materielle Welt: 123, 141
  - phänomenale Welt: 175
  - sichtbare Welt: 242
  - Sinneswelt: 117f., 177, 184, 199
  - Welt Gottes: 182
- Weltbürger: 7, 119
- Widersprüche: 14, 138
- Wille: 189
  - Gottes Wille: 187, 243, 257
  - Wille Gottes: 172f.
- Wissen: 7, 23f., 140, 173, 183, 187, 192, 213, 223–225, 230, 234
- Wittgenstein, Ludwig: 253, 255
- Wort: *siehe auch* Logos, 114, 120, 194
  - Gottes Wort: 164, 195, 214, 239, 242
  - heiliges Wort: 230
  - Worte Gottes: 121, 208, 222
- Zahlenlehre: 163
- Zahlensymbolik: 232
- Zenon: 6, 20, 119, 123, 127, 140
- Zeus: 6, 126f.
- Zoroaster: 252
- Zügellosigkeit: 115, 176, 180
- Zweite Sophistik: 126



## Die Autoren dieses Bandes

*Prof. Dr. Dr. h. c. Heinrich Detering* lehrt Neuere deutsche Literatur und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Göttingen. Zu seinen Forschungsgebieten gehören die Beziehungen zwischen Literatur und Religion. Er ist Mitherausgeber der *Großen kommentierten Frankfurter Ausgabe* der Werke und Briefe Thomas Manns.

Schriftenauswahl: *Das offene Geheimnis. Zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann* (1994; 3. überarb. Aufl. Göttingen 2013); *Bob Dylan* (2007; 6. erw. Aufl. Stuttgart 2016); *Der Antichrist und der Gekreuzigte: Friedrich Nietzsches letzte Texte* (2010; 4. Aufl. Leipzig 2012); *Kindheitsspuren. Theodor Storm und das Ende der Romantik* (Heide i. H. 2011); *Thomas Manns amerikanische Religion. Theologie, Politik und Literatur im kalifornischen Exil* (Frankfurt/M. 2012); *Die Stimmen aus der Unterwelt* (München 2016); *Das Meer meiner Kindheit. Thomas Manns Lübecker Dämonen* (Heide i.H. 2016).

*Prof. Dr. Lutz Doering* ist seit 2014 Professor für Neues Testament und antikes Judentum an der Ev.-Theol. Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und Direktor des Institutum Judaicum Delitzschianum. Zuvor hat er am King's College London und an der Durham University gelehrt. Schwerpunkte seiner Forschung liegen im Bereich der Qumrantexte und sog. Pseudepigraphen zum Alten Testament, des hellenistischen Judentums, der rabbinischen Literatur, von Halacha und jüdischen Festen und ihrer Rezeption im frühen Christentum sowie von Epistolographie und Kommunikation im antiken Judentum und Christentum.

Schriftenauswahl: *Sabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum* (Tübingen 1999); *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography* (Tübingen 2012); (Hg. zusammen mit J. Ben-Dov) *The Construction of Time in Antiquity. Ritual, Art, and Identity* (Cambridge 2017).

*Prof. Dr. Reinhard Feldmeier* ist Ordentlicher Professor für Neues Testament an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen u. a. die Religionsgeschichte der hellenistischen Welt, die Katholischen Briefe und die Aposteltraditionen sowie die biblische Gotteslehre.

Schriftenauswahl: *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion*. WUNT 2,21 (Tübingen 1986); *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. WUNT 64 (Tübingen 1992); (zusammen mit H. Spickerman) *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*. TOBITH 1 (Tübingen 2017; englische Übersetzung: *God of the Living. A Biblical Theology*, übersetzt v. M. E. Biddle [revised edition, Waco/Texas 2013]); *Macht Dienst Demut. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik* (Tübingen 2012; englische Übersetzung: *Power Service Humility. A New Testament Ethic*, übersetzt v. B. McNeil [Waco/Texas 2014]).

*Prof. Dr. Rainer Hirsch-Luipold* ist Ordentlicher Professor für Neues Testament und Antike Religionsgeschichte an der Universität Bern und seit 2015 zusätzlich Extraordinary Professor at Stellenbosch University (SA), Department of Ancient Studies. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen das Johannesevangelium und die paulinischen Briefe ebenso wie der religiöse Platonismus der frühen Kaiserzeit (insb. religiöse Tradition und philosophische Theologie bei Plutarch).

Schriftenauswahl: *Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften*. STAC 14 (Tübingen 2002); (Hg.) *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*. RGTV 54 (Berlin / New York 2005); (Hg.

zusammen mit H. Görgemanns / M. v. Albrecht, unter Mitarbeit v. T. Thum) *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit. Literaturgeschichtliche Perspektiven*. Ratio Religionis Studien I. STAC 51 (Tübingen 2009); *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannevangelium*. Ratio Religionis Studien IV. WUNT 374 (Tübingen 2017).

*Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath* ist Ordentlicher Professor für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der attischen Komödie, der griechischen Geschichtsschreibung (vor allem Herodot), der Zweiten Sophistik (vor allem Lukian) und der Spätantike.

Schriftenauswahl: *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar* (Berlin / New York 1985); *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte* (Berlin / New York 1990); *Platon und die Erfindung von Atlantis* (Leipzig / München 2002); *Platon. Kritias. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 2006); *Libanios. Zeuge einer schwindenden Welt* (Stuttgart 2012); *Julianus Augustus. Opera* (Berlin / Boston 2015).

*Prof. Dr. Maren R. Niehoff* ist Max Cooper Professor of Jewish Thought an der Hebräischen Universität Jerusalem. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen Philon von Alexandria und das hellenistische Judentum, das frühe Christentum in seinem Verhältnis zum Judentum und die rabbinische Bibelinterpretation.

Schriftenauswahl: *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* (Leiden 1992); *Philo on Jewish Identity and Culture*. TSAJ 86 (Tübingen 2001); *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* (Cambridge / New York 2011); *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography* (New Haven, CT 2017; deutsche Übersetzung: Tübingen 2017).

*Prof. Dr. Peter Van Nuffelen* ist Professor für Alte Geschichte an der Universität Gent. Seine Forschungsinteressen liegen im Bereich der Geschichte und Geschichtsschreibung der Spätantike und der antiken Religion sowie der Geschichte des Christentums.

Schriftenauswahl: *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les Histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène* (Leuven u. a. 2004); *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period* (Cambridge 2011); *Orosius and the Rhetoric of History* (Oxford 2012); *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive* (Paris 2017).

*Prof. Dr. Florian Wilk* ist Ordentlicher Professor für Neues Testament an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen die Exegese des Neuen Testaments im Zusammenhang mit dem Alten Testament / der Septuaginta und vor dem Horizont des hellenistischen Judentums, die paulinischen Briefe, die synoptischen Evangelien und die biblische Theologie.

Schriftenauswahl: *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. FRLANT 179 (Göttingen 1998); *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker*. BZNW 109 (Berlin / New York 2002); *Erzählstrukturen im Neuen Testament. Methodik und Relevanz der Gliederung narrativer Texte*. UTB 4559 (Tübingen 2016).